

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Bruno Batista Rates

Natureza e cultura na filosofia de Bergson

São Carlos

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Bruno Batista Rates

Natureza e cultura na filosofia de Bergson

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Filosofia do Departamento
de Filosofia e Metodologia das Ciências
da Universidade Federal de São Carlos
como parte dos requisitos para obtenção
de título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Débora Cristina
Morato Pinto.

São Carlos

2019



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Bruno Batista Rates, realizada em 30/04/2019:

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto
UFSCar

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva
USP

Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta
USP

Profa. Dra. Caterina Zanfi
CNRS

Prof. Dr. Giuseppe Bianco
USP

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Caterina Zanfi, Giuseppe Bianco e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto

AGRADECIMENTOS

À Débora, pela orientação livre e cuidadosa.

Ao Departamento de Filosofia e ao Programa de Pós-Graduação da UFSCar.

Ao CNPq, pelo financiamento concedido.

À CAPES que, através de seu programa PDSE, possibilitou que parte importante desta pesquisa fosse realizada na Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne.

Ao professor David Lapoujade, coorientador da tese durante minha estadia na França.

Aos professores Luis Damon Santos Moutinho e Maria Adriana Camargo Cappello, pela profícua discussão proporcionada no exame de qualificação.

Aos professores Frédéric Worms, pela acolhida calorosa na *École Normale Supérieure* (ENS-Paris), e Arnaud François, pela influência e troca de ideias.

À professora Mara Meletti Bertolini, pelo envio de seu clássico estudo, infelizmente esgotado, que contribuiu decisivamente para uma parte da pesquisa.

À Caterina Zanfi, Franklin Leopoldo e Silva, Giuseppe Bianco e Pedro Paulo Garrido Pimenta, por terem aceitado participar da banca de defesa.

À equipe dos *Archives Bergson* da *Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet*.

Aos amigos Conte, Nasser, Niro e Rehfeld (ordem alfabética), sem os quais este trabalho não teria sido possível.

Ao Ryan Mullins, pelo belo reencontro.

Ao Franklin W. Goldgrub (*in memoriam*), pela semente plantada.

À Laura, Bento, Levi (?) e Olga.

O término do doutorado representa, de certa forma, o fim de um ciclo. Dois professores constituem, de maneiras opostas e complementares, os alicerces da minha formação. Desta tese, devo a eles os acertos; já os erros, são de minha inteira responsabilidade. Mario Ariel González Porta e Peter Pál Pelbart, em homenagem respeitosa, dedico este trabalho a vocês.

RESUMO

RATES, B. B. **Natureza e cultura na filosofia de Bergson**. 2019. 401f. Tese (Doutorado). Centro de Educação e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Este trabalho tem como objetivo investigar a articulação entre os conceitos de natureza e cultura na filosofia de Henri Bergson (1859-1941). Partindo do diagnóstico da "crise da filosofia" na virada do século XIX para o XX, caracterizado pelo predomínio das ciências naturais no cenário intelectual europeu, estabelecemos dois eixos que julgamos ser o fio condutor do problema escolhido: 1. a assimilação precoce e constante de Bergson daquilo que podemos chamar genericamente de evolucionismo; 2. a tentativa, por parte do filósofo, de compatibilizar dois referenciais teóricos aparentemente opostos, naturalismo (realismo) e espiritualismo (idealismo).

Palavras-chave: natureza, cultura, evolucionismo, naturalismo, idealismo, vida.

ABSTRACT

RATES, B. B. **Nature and nurture in Bergson's philosophy**. 2019. 401f. Thesis (PhD). Centro de Educação e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

This thesis investigates the relation between the concepts of nature and nurture (culture) in the philosophy of Henri Bergson (1859-1941). Starting from the diagnosis of the "crisis of philosophy" at the turn of the nineteenth century to the twentieth century, characterized by the predominance of the natural sciences in European intellectual scene, we established two axes that we consider to be the structure of the chosen problem: 1. Bergson's early and constant assimilation of what we can generically call evolutionism; 2. The philosopher's attempt to reconcile two seemingly opposite theoretical frameworks, naturalism (realism) and spiritualism (idealism).

Keywords: nature, nurture, culture, evolutionism, naturalism, idealism, life.

LISTA DE ABREVIATURAS

- DI** *Essai sur les données immédiates de la conscience*
- MM** *Matière et mémoire*
- R** *Le Rire*
- EC** *L'Évolution créatrice*
- ES** *L'Énergie spirituelle* ("CV": "La conscience et la vie", "AC": "L'âme et le corps", "FV": "Fantômes de vivants", "R": "Le rêve", "SP": "Le souvenir du présent", "EI": "L'effort intellectuel", "CP": "Le cerveau et la pensée")
- DSi** *Durée et simultanéité*
- DS** *Les Deux Sources de la morale et de la religion*
- PM** *La Pensée et le Mouvant* ("I1": Introduction Première partie, "I2": Introduction Deuxième partie, "PR": "Le possible et le réel", "IP": "L'intuition philosophique", "PC": "La perception du changement", "IM": "Introduction à la métaphysique", "CB": "La philosophie de Claude Bernard", "WJ": "Le pragmatisme de William James", "VOR": "La vie et l'oeuvre de Ravaisson")
- EP** *Écrits philosophiques*
- M** *Mélanges*
- C** *Correspondances*
- O** *Œuvres*
- C1** *Cours, tome I: Leçons de psychologie et de métaphysique (1887-1888)*
- C2** *Cours, tome II: Leçons d'esthétique – Leçons de morale, psychologie et métaphysique (1887-1894)*
- C3** *Cours, tome III: Leçons d'histoire de la philosophie moderne – Théories de l'âme (1884-1886, 1893-1895)*
- C4** *Cours, tome IV: La Philosophie grecque (1884-1899)*
- CT** *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France (1902-1903)*
- CM** *Histoire des théories de la mémoire. Cours au Collège de France (1903-1904)*

CL *L'évolution du problème de la liberté. Cours au Collège de France (1904-1905)*

LC1 *Leçons Clermontoises I*

LC2 *Leçons Clermontoises II*

CP *Cours de Psychologie au Lycée Henri IV (1892-1893)*

CF *Cours sur Fichte – ENS (1898)*

CLe *Cours sur Leibniz – ENS (1898)*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO - 12

CAPÍTULO 1. Natureza e cultura nos textos de 1882-1896: entre naturalismo e espiritualismo - 28

- 1.1. Da crítica à especialidade ao problema da especificidade humana: hábito e automatismo - 30
- 1.2. A importância dos estudos clássicos no contexto da reforma educacional francesa: Bergson entre progressistas e tradicionalistas - 43
- 1.3. "La politesse": sociedade e interpessoalidade - 47
- 1.4. Educação e Antiguidade: os gregos como inspiração - 53
- 1.5. A "vida social" no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*: cultura e espacialidade - 54
- 1.6. O "bom-senso": entre pragmatismo e moralismo - 64

CAPÍTULO 2. Natureza e cultura nos textos de 1896-1900: esboços de uma filosofia da natureza - 75

- 2.1. Da natureza ao homem e a pergunta pelo vivente: a cultura como manifestação vital - 76
- 2.2. A *atenção à vida*: consequências da inserção psico-fisiológica no ambiente - 83
- 2.3. "Ritmos da duração": uma metafísica para cultura? - 89
- 2.4. A educação dos sentidos - 93
- 2.5. O lugar de *O Riso* na filosofia de Bergson - 95
- 2.6. A significação do cômico: sociologia, biologia e antropologia - 97

2.7. A natureza e a arte contra a vida: o ressurgimento do idealismo estético na divisão entre a arte dramática/trágica e a arte cômica - 107

CAPÍTULO 3. Criações naturais e criações humanas: esforço, vida e arte nos textos de 1900-1907 - 114

3.1. Da "atenção à vida" à "significação da vida": atenção e esforço nos textos de 1900-1907 - 118

3.2. A tentação estética: vida e arte em "A vida e obra de Ravaisson" (1904) - 135

3.3. A ciência como criação: Claude Bernard e William James -151

CAPÍTULO 4. Assimilação e crítica do evolucionismo: natureza e cultura em *A evolução criadora* - 155

4.1. A renovação de um tema: o lugar do homem no universo - 157

4.2. Consciência e vida: o recurso à interioridade psicológica, ao "como se", à "analogia" e às ciências naturais - 162

4.3. Transformismo e Evolucionismo - 172

4.4. Dissociação na continuidade: as tendências vitais - 190

4.5. As "sociedades celulares": individualidade, coletividade e o projeto teórico de Alfred Espinas - 198

4.6. O "vegetal" e o "animal": a importância do sistema nervoso e o seu entrelaçamento com a mobilidade 210

4.7. Entropia e existência: evolução, involução e o diálogo com Joseph Delbœuf e André Lalande - 218

4.8. Da "pata" à "mão": bipedismo, complexidade cerebral e a influência de Nathaniel Southgate Shaler - 226

4.9. O problema do instinto e a *joint session* entre a *British Aristotelian Society*, a *British Psychological Society* e a *Mind Association*: o debate entre Charles Samuel Myers,

William McDougall, George Frederick Stout, Conwy Lloyd Morgan, Herbert Wildon Carr e James Mark Baldwin - 234

4.10. A inteligência e o instinto como modos de ação: teoria da projeção, técnica, história, linguagem e sociedade - 244

4.11. O lugar do homem na evolução: inteligência e emancipação - 249

CAPÍTULO 5. A virada idealista e o distanciamento do homem em relação à natureza: os "Discursos de Guerra" e outros textos (1907-1918) - 255

5.1. A produção intelectual entre 1907-1914: o surgimento do "mundo humano" - 256

5.2. Os "Discursos de Guerra" (1914-1918): história e filosofia - 271

5.3. O contexto histórico-conceitual e a "significação da guerra": *Civilisation* versus *Kultur*? - 277

5.4. Progresso material e progresso moral: a polêmica no *Le Temps* - 300

CAPÍTULO 6. Um evolucionismo "compreensivo" para a cultura: *As duas fontes da moral e da religião* (1918-1932) - 307

6.1. A produção intelectual de 1918-1932: entre compromissos políticos e compromissos científicos e o desafio do cosmopolitismo frente ao desequilíbrio dos progressos - 319

6.2. A moral da natureza: a inteligência como órgão de "luta pela vida", a gênese da sociabilidade e o instrumento fabricado enquanto "propriedade" - 319

6.3. A "não-hereditariedade do adquirido" e a crítica a Herbert Spencer: a espiritualização das sociedades fechadas através do hábito e a sua interdependência com a evolução biológica - 327

6.4. Da espécie humana à humanidade: a abertura trazida pela emoção e a diferença entre a "luta pela vida" e o "amor pela vida" - 339

6.5. Nem progresso, nem providência: o surgimento do "maquinismo", as errâncias do "duplo frenesi" e a discussão com Gina Lombroso, Paul Mantoux e Louis Weber - 343

CONCLUSÃO. "Agir em homem de pensamento e pensar em homem de ação" - 362

EPÍLOGO. *Vita activa e vita contemplativa* - 367

Referências bibliográficas - 369

INTRODUÇÃO

Em 16 de janeiro de 1915 Bergson discursa na *Académie des Sciences Morales et Politiques*, uma das cinco academias que compõem o prestigioso *Institut de France*. Era a ocasião de sua vacância da presidência naquela instituição, cargo que ocupara até então. No entanto, muito mais do que um episódio a ser colecionado em seu memorável percurso intelectual, o momento em questão se inseria num contexto cuja dramaticidade nem Bergson, nem ninguém podia ainda compreender. Tratava-se de uma época de muita apreensão, mas também de estranha euforia, já que estava em curso um acontecimento de proporções inigualáveis. Há quase seis meses, mais especificamente no dia 3 de agosto de 1914, o *Deutsches Kaiserreich* havia declarado guerra contra a *Troisième République Française*, compondo uma trama de fatos que teve como consequência a eclosão da *Primeira Guerra Mundial*. À época do discurso, portanto, os exércitos de toda a Europa estavam mobilizados e grandes batalhas já haviam sido travadas. Num certo momento de sua fala, Bergson, num tom em que fatalismo e premonição se misturavam, declara:

se perguntará o valor do progresso das artes mecânicas e as aplicações da ciência positiva, o comércio, a indústria, a organização metódica < e minuciosa > da vida material [...] Assim, sem dúvida, se conferirá às coisas psicológicas, morais, sociais e, mais geralmente, sobre o espírito, uma atenção que estava mais concentrada sobre os fenômenos da matéria. A evolução que parecia há muito tempo possível, e mesmo provável, se realizará definitivamente. Como o século XIX havia

conferido seu pleno progresso às ciências físicas, o século XX será das ciências morais ¹.

Muito embora tais palavras devam ser entendidas no interior do contexto em que foram proferidas, com implicações que serão esmiuçadas no seu devido tempo, concentremo-nos em dois pontos enunciados: a tese de que o século XIX havia sido caracterizado pelo triunfo das ciências da natureza e a hipótese de que tal domínio seria substituído pela primazia das ciências da cultura. A ideia de que as dimensões material e espiritual se articulam complementando-se ecoa uma tensão que marca não somente a descrição do processo histórico proposta por Bergson neste momento, como também um importante aspecto que percorre de ponta a ponta o seu próprio pensamento, ainda que a relação entre tais âmbitos sofra inúmeras transformações, dos tempos de formação do jovem filósofo aos anos de maturidade intelectual. É tendo em vista tal problema que nosso trabalho estabeleceu seu objetivo: analisar a articulação entre natureza e cultura na filosofia bergsoniana.

Enganam-se, entretanto, aqueles que pensam tratar-se de um conjunto de ideias exclusivas ao gênio de Bergson. Mais perto de nós e sem a carga histórica do excerto supracitado, Léo Freuler chegará a conclusões semelhantes. No seu um revelador relato sobre o estado da filosofia em torno de 1900, ele dirá:

este é o século das *ciências da natureza* [...] Em todos os lugares, os sucessos das ciências são elogiados, em todos os lugares, revistas ao grande público como intuito de divulgar suas descobertas são

¹ "16 Janvier 19115 – Discours à l'Académie des Sciences Morales et Politiques" in M, p. 1132. Todas as traduções em língua estrangeira são de nossa autoria.

publicadas, em todos os lugares, suas consequências e aplicações técnicas são admiradas, e em todos os lugares, elas são vistas como a tocha da civilização, a solução definitiva das grandes soluções teóricas e o agente de uma reorganização completa da sociedade [...] Mas, em todos os lugares, também são comparados os sucessos brilhantes desta ciência da natureza com os resultados derrisórios da filosofia, concluindo-se daí que o tempo desta última talvez já tenha acabado, que ela deveria desaparecer ou, então, conformar-se doravante às condições da investigação científica autêntica, àquelas que levaram as ciências da natureza à vitrine da civilização ².

A tese de Freuler não coincidirá com as de Bergson somente no que concerne ao destino das ciências naturais. Ele também sustentará que uma paulatina reorganização do pensamento se fez sentir frente a tal constatação. Ainda segundo seu escrutínio, se, em um primeiro momento, a filosofia se depara com o seu "declínio" e enfrenta uma "crise", em seguida ela será reabilitada por seus partidários, mas não sem uma autocrítica, expressa em uma profunda reforma que reorientará seus princípios; uma verdadeira "crise de identidade", segundo as palavras de um outro autor cujo diagnóstico é semelhante ³. Como consequência, teremos várias tentativas de constituição da filosofia como um campo autônomo, um gesto pleno de consequências. Pois o domínio da história humana,

² FREULER, L. "Les tendances majeures de la philosophie autour de 1900" in PANZA, M. et PONT, J.-C. *Les savants et l'epistémologie vers la fin du XIXe siècle*. Paris, Blanchard, 1995, p. 2. A análise mais aprofundada e convincente desta tese é feita pelo autor em: FREULER, L. *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, Paris, Vrin, 1997.

³ SCHNADELBÄCH, H. *Philosophie in Deutschland. 1831-1933*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 21-4. Também sobre a situação alemã: BEISER, F. *After Hegel*, Princeton, Princeton University Press, 2014. GREGORY, F. *Scientific materialism in nineteenth century Germany*. D. Reidel Publishing Company. Dordrecht, Holland, 1977. Sobre o cenário britânico, nos reportamos a SMITH, R. *Free will and the human sciences in Britain, 1870-1910*, London, Pickering & Chatto, 2013. De um ponto de vista mais amplo, não poderíamos deixar de mencionar o seguinte estudo, de grande valia para nós: MANDELBAUM, M. *History, Man, and Reason. A study in nineteenth-century thought*. Baltimore, The John Hopkins Press, 1974.

dos valores, das vivências psicológicas, enfim, da *cultura*, marcado pela categoria do tempo, da imprevisibilidade e do devir, deveria estar diametralmente oposto ao domínio da *natureza*, por sua vez caracterizado pela previsibilidade, regularidade e legalidade. O triunfo da ciência, encarnada pelo triunfo do mecanicismo, estaria assim restrito à natureza, devendo deixar fora de suas explicações fenômenos que dizem respeito ao homem e todos os conceitos que a ele são comumente associados, quais sejam, liberdade, espírito, interioridade, entre outros, que aqui agrupamos sob o nome de cultura. No cenário intelectual francês tal estado de coisas ganhou contornos mais ou menos específicos, que podem ser identificados no debate entre o espiritualismo e o positivismo, vocalizado nos virulentos ataques de Comte, mas sobretudo de Renan, Taine e de cientistas como Marcellin Berthelot, ao que eles consideravam vãs especulações metafísico-filosóficas, comumente associadas aos filósofos espiritualistas ⁴. Como escreve Paul Janet, um representante de peso da escola espiritualista: na França, a crise

⁴ AZOUVI, F. *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, 2007 (Capítulo 1 e 2). GROGIN, R. C., *The bergsonian controversy in France: 1900-1914*, Calgary, University of Calgary Press, 1988 (Capítulo 1). BROOKS III, J. I. *The eclectic legacy. Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth-Century France*, Ontario, Associated University Press, 1998.

O espiritualismo francês é comumente identificado aos nomes de Ravaisson, Boutroux, Lachelier, Fouillée e Paul Janet, mas pode ser estendido com reservas também a figuras como Cousin e outros, e sua paternidade é usualmente creditada a Maine de Biran. Sem dúvida, o termo espiritualismo é antigo na história da filosofia, mas a sua definição mais específica talvez tenha sido dada pela primeira vez no célebre livro de Ravaisson, de 1867, sobre o estado da filosofia francesa do século XIX, onde ele identifica uma tendência filosófica que "se poderia chamar de realismo ou positivismo espiritualista, tendo como princípio gerador a consciência que o espírito tem de si mesmo, de uma existência de que ele reconhece derivar e depender toda existência, e que é a sua ação". RAVAISSON, F., *La philosophie en France au 19ème siècle*, Paris, Hachette, 1889 [1867]. Há um relativo consenso em dividir a tradição espiritualista em duas correntes, a eclética ou espiritualista, representada por Victor Cousin, e o "positivismo espiritualista", "realismo espiritualista" ou "neo-espiritualismo", encabeçado por Ravaisson e seguido por Lachelier, Boutroux e Fouillée. Assim como a primeira corrente, a segunda também possuía como fonte comum a filosofia de Maine de Biran. Paul Janet escreve um artigo na *Revue des Deux Mondes* intitulado "Une nouvelle phase de la philosophie spiritualiste" como que respondendo ao diagnóstico feito por ele próprio em 1860 acerca da crise da filosofia que, no fundo, se configurava como uma crise da "antiga" filosofia espiritualista. JANET, P., *La crise de la philosophie*, Paris, Germer-Beillière, 1860. Ver também BERTHELOT, R., *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste. – Le pragmatisme chez Bergson*, Paris, Félix Alcan, 1913, SOULEZ, P. et WORMS, F. *Bergson – Biographie*. Flammarion, Paris, 1997, pp. 48-50, BROOKS III, J. I. *op. cit.*, BRÉHIER, É. *Histoire de la philosophie*. Paris, PUF, 2012, pp. 1602-1612.

da filosofia é, antes de tudo, a crise do espiritualismo ⁵. Como então enxergar Bergson nesse contexto? Se olharmos de perto, a filosofia bergsoniana representaria um caso incomum, uma vez que, de acordo com suas teses, tanto de uma perspectiva metafísica quanto gnosiológica a divisão irreduzível entre estes dois domínios (natureza e cultura) não é aceita. Ao mesmo tempo, tampouco se trata de uma estratégia filosófica de tipo romântico ou idealista, em que a natureza seria refratária às investidas das ciências, ou então uma etapa a ser superada dialeticamente pela mediação do espírito. Uma das ferramentas que lhe permite articular natureza e cultura é fornecida por uma apropriação muito particular de teorias biológicas de inspiração evolucionista, onde o conceito de vida oferece elementos para que ele possa pensar a *cultura como produção da natureza*. Ainda que centrada no período compreendido entre os anos 1907-1932, ou seja, na passagem de *A evolução criadora* a *As duas fontes da moral e da religião* – já que é neste momento que tal assimilação se faz mais premente –, há uma presença marcante destas e de outras teorias científicas desde o início de sua produção intelectual. Isso nos obrigou a recuar no tempo e analisar parte de seus textos escritos desde 1882. É verdade que, no mesmo período, ocorrem inúmeras tentativas de autonomização de disciplinas mais ou menos ligadas à filosofia, como a psicologia, a antropologia, a etnologia e a sociologia, por meio da incorporação de modelos explicativos da "sociedade" e do "homem" provindos das ciências naturais, notadamente das ciências da vida, cuja decorrência imediata era o enfraquecimento e a fragmentação do discurso filosófico vigente ⁶. No entanto, como mostram alguns historiadores, muitas dessas investidas eram norteadas por critérios exclusivamente mecanicistas, revelando uma assimilação passiva de certos pressupostos

⁵ JANET, P. *La crise philosophique*. MM. Taine, Renan, Littré, Vacherot, Paris, 1865 (alguns textos haviam sido anteriormente publicados na *Revue des Deux Mondes*).

⁶ FREULER, L. *op. cit.* 1997. JOLY, M. *La révolution sociologique. De la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie (XIXe-XXe siècle)*, Paris, Éditions de la découverte, 2017. FABIANI, J.-L. *Les philosophes de la République*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988 (notadamente "Chapitre 5 – Enjeux et usages de la crise").

que, não raras vezes, as próprias descobertas dos estudos da vida colocavam em xeque

7.

*

Não são poucas as evidências que sugerem o intenso debate de Bergson, ao longo sua carreira filosófica, com Herbert Spencer, um dos grandes nomes do evolucionismo ao lado de Darwin ⁸. Do ponto de vista historiográfico, a explicação vem da constatação de alguns estudiosos de que, entre 1870 e 1880, Spencer era o "autor mais lido na França", impulsionado em grande medida pelas traduções (e introduções) de seus livros por Théodule Ribot e Alfred Espinas ⁹. A tradução francesa de *A origem das espécies* por Clémence Royer, já em 1862, ainda que repleta de polêmicas e mal-entendidos, sem dúvida serviu também para a familiaridade precoce de nosso filósofo com as teses de Darwin, fossem elas fidedignas ou não ao espírito do pensamento darwiniano ¹⁰. Mas se, por um lado, Bergson foi sempre um "empirista", como ele mesmo escreve autodenominando-se ¹¹, há uma outra dimensão de sua herança filosófica que precisa ser

⁷ MUCCHIELLI, L. *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, Paris, Éditions de la découverte, 1998. STAUM, M. S. *Nature and Nurture in french social sciences, 1859-1914 and beyond*, Montreal, McGill University Press, 2011. CONRY, Y. *L'introduction du darwinisme en France au XIXe siècle*, Paris, Vrin, 1974. BLANCKAERT, C. *De la race à l'évolution. Paul Broca et l'anthropologie française (1850-1900)*, Paris, L'Harmattan, 2009.

⁸ SOULEZ, P. et WORMS, F. *op. cit.*, pp. 54-57. Na "Introdução" de *A evolução criadora* Bergson fala em "evolucionismo verdadeiro" em contraposição ao "falso evolucionismo" de Herbert Spencer. EC, p. X.

⁹ BECQUEMONT, D. et MUCCHIELLI, L., *Le cas Spencer. Religion, science et politique*, Paris, PUF, 1998. AZOUVI, F., *op. cit.*, pp. 34-6

¹⁰ PRUM, M. "Charles Darwin's First French Translations" in GLICK, T. F. & SHAFFER, E. (ed.) *The Literary and Cultural Reception of Charles Darwin in Europe*, London, Bloomsbury, 2014. HARVEY, J. "Darwin in a French Dress: Translating, Publishing and Supporting Darwin in Nineteenth-Century France" in ENGELS, E.-M. & GLICK, T. F. (ed.) *The Reception of Charles Darwin in Europe*, London, Continuum, 2008. STEBBINS, R. E. "France" in GLICK, T. F. *The Comparative Reception of Darwinism*. University of Chicago Press, Chicago, 1988. E os trabalhos mais sólidos a este respeito: CONRY, Y. *op. cit.*, pp. 19ss e 261ss. STEBBINS, R. E. *French reactions to Darwin, 1859-1882*. PhD-University of Minnesota, 1965, notadamente pp. 39-60. CORSI, P. & WEINDLINGET, P. "Darwinism in Germany, France and Italy" in KOHN, D. (ed.) *The Darwinian Heritage*. Princeton University Press, Princeton, 1985, pp. 698-711.

¹¹ CHEVALIER, J., *Cadences – t. II*, Paris, Plon, 1951, p. 75. "Eu sempre fui, como você sabe, um empirista irredutível, discípulo dos Ingleses, não dos Alemães, cujo panteísmo nunca me atraiu, mesmo na época em que eu não havia ainda me libertado do materialismo". Em 18 de maio de 1910 na "Réponse à l'article de

levada em consideração. É crível supor, senão um total alinhamento, ao menos uma inspiração metodológica de sua parte em relação a duas correntes da filosofia universitária francesa, já mencionadas, o espiritualismo e o neo-espiritualismo. Embora sejam comumente identificadas como anti-científicas pelo forte embate com o positivismo, muitos esquecem que elas possuíam, de uma maneira geral, uma visão acolhedora no tocante a várias teorias científicas. A postura *eclética* existente em maior ou menor grau em inúmeros pensadores espiritualistas e neo-espiritualistas permitiu que eles realizassem uma espécie de "bricolagem conceitual, proveitosa [...] para reconciliar os métodos das ciências naturais com os *insights* da filosofia" ¹².

Tal contextualização histórica mostra-se imprescindível para entendermos a aparente contradição com que Bergson propõe certas teses. Afinal, como a articulação entre natureza e cultura pode ser pensada *vis-à-vis* a afirmação da presença do tempo em todas as dimensões da realidade? Como pensar a relação entre tais termos (semelhanças, diferenças, especificidades, etc) uma vez que as categorias de previsibilidade e determinação são encaradas como ilusões, de modo que não só o domínio da cultura, mas também o da natureza, são marcados pelo carimbo do tempo ou, em termos mais bergsonianos, da duração? O que significa dizer que a tendência predominantemente humana, a inteligência, é uma solução de um problema colocado pela vida ¹³? Que a

W. B. Pitkin 'James and Bergson', Bergson dirá: "A vida transcende a inteligência, mas não a experiência", M, p. 824.

¹² BROOKS III, J. I., *op. cit.* p. 19. A escola eclética se inicia no período helenístico da Antiguidade, com a tentativa de compatibilizar teses a princípio irreduzíveis entre si, provindas da filosofia pitagórica, platônica, aristotélica, estoica e cética. ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung – Dritter Theil: Die nacharistotelische Philosophie. Erste Hälfte*, Tübingen, Verlag von Ludwig Friedrich Fues, 1852, §43-§45. Victor Cousin é considerado o grande representante da escola eclética na filosofia contemporânea. BRÉHIER, E., *op. cit.*, pp. 1291-1308, BROOKS III, *op. cit.* p. 30-66. GOLDSTEIN, J. *The Post-Revolutionary Self. Politics and Psyche in France, 1750–1850*. Cambridge, Harvard University Press, 2005 (sobretudo os capítulos 4 e 5 da segunda parte). LOGUE, W. *From Philosophy to Sociology: The Evolution of French Liberalism, 1870-1914*. DeKalb, Northern Illinois University Press, 1983 (primeira parte).

¹³ EC, p. 144.

história e a pré-história possuem características comuns ¹⁴? Que há sociedades animais e humanas, que ambas produzem signos em que seus membros se comunicam, e que tais fenômenos devem ser estudados no interior da linha evolutiva da vida ¹⁵? Que as invenções técnicas devem ser vistas como prolongamento de tendências vitais ¹⁶ e que as origens do maquinismo provêm da natureza ¹⁷? Por fim, que toda moral é de essência biológica ¹⁸ e que as sociedades humanas surgem das "mãos da natureza" ¹⁹? Eis um conjunto de problemas que enfrentaremos.

Um outro aspecto diz respeito aos fatores que levaram Bergson, em 1932, a realizar ajustes significativos em certas teses enunciadas em 1907. Acreditamos que uma das razões deste ajuste está intimamente ligada a um fator, digamos, extra-filosófico: a Primeira Guerra Mundial bem como um conjunto de acontecimentos que a sucederam e a antecederam. Além do impacto evidente sobre todos os planos da cultura europeia, o conflito de 1914 envolveu a mobilização de uma parcela considerável de intelectuais, e não é segredo o intenso engajamento por parte de Bergson, seja com as "missões americanas", os "discursos de guerra" e, posteriormente – e num sentido oposto – junto à presidência da *Comissão Internacional de Cooperação Intelectual*, braço da recém criada *Liga das Nações*. Além disso, a Primeira Guerra parece ter colocado um problema de primeira ordem para a filosofia – especialmente se levarmos em consideração o triunfo da ciência, ao qual nos referíamos logo acima –, a saber, a relação entre racionalidade científica e destruição, tendo em vista o aparato tecnológico-científico mobilizado durante esse combate. Assim, se com a publicação de *A evolução criadora* nosso filósofo

¹⁴ *Idem*, p. 140.

¹⁵ *Idem*, pp. 102, 133, 158.

¹⁶ *Idem*, pp. 139-141.

¹⁷ DS, p. 330.

¹⁸ *Idem*, p.103.

¹⁹ *Idem*, p. 21.

parece sacramentar a união entre racionalidade científica e emancipação humana, com *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson nos leva a crer que toma posições mais reticentes a este respeito, sem, no entanto, abdicar da indissociabilidade entre cultura e natureza, como, por exemplo, nos mostra claramente o último capítulo da obra de 1932, "Mecânica e Mística" ²⁰.

*

No primeiro capítulo serão abordados os escritos de juventude de Bergson, produzidos entre 1882 e 1896. Lá encontraremos importantes reflexões sobre o problema da inserção prática do homem no mundo e reflexões sobre o papel do conhecimento frente à especialização trazida pelas ciências e pelo industrialismo, o que revelará uma posição ambígua em relação à Modernidade. Aqui, um destaque será dado às teses ligadas à "vida prática" e à "vida social" em 1889, no *Ensaio sobre os imediatos da consciência*. Neste momento, veremos que tais dimensões serão associadas ao "corpo" e que, como há uma tentativa de apontar a exclusividade temporal da interioridade, a "cultura" será dissociada da "natureza". Tal gesto teórico deixará em suspenso a coerência de algumas teses

²⁰ Uma objeção pertinente à nossa ideia de que o tema da cultura ganha cada vez mais destaque de 1907 à 1932 é o fato de que única grande obra escrita durante estes 25 anos, *Duração e simultaneidade*, de 1922, é um livro de física cujo objetivo é uma análise crítica da teoria da relatividade restrita de Einstein. "Um texto, portanto, radicalmente científico sobre a natureza publicado na década de 20", poderiam argumentar, enfraquecendo a nossa hipótese. Contudo, tal refutação deve ser, no mínimo, relativizada. As discussões que envolveram a redação de *Duração e simultaneidade* – inclusive a polêmica discussão com o próprio Einstein em Paris, na *Société Française de Philosophie* – foram fortemente influenciadas pelo clima histórico da época, obviamente muito marcado pela Primeira Guerra Mundial. A este respeito: CANALES, J.: "Einstein, Bergson, and the Experiment that Failed: Intellectual Cooperation at the League of Nations," *Modern Language Notes* 120 (2005) & CANALES, J., *A tenth of a second. A history*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009, pp. 179-203 ("Chapter 7: Reaction to Relativity"). E também CANALES, J.: *The Physicist and the Philosopher: Einstein, Bergson and the debate that changed our understanding of time*. Princeton, Princeton University Press, 2015. Seja como for, o livro sobre a relatividade é uma amostra patente do profundo e contínuo interesse de Bergson sobre o estado atual das doutrinas científicas. Admitamos, já de início, que não possuímos a pretensão de oferecer uma tese inequívoca acerca do pensamento do filósofo. "Receio de recair em 'inconsistências'?", perguntará, ainda, não sem uma dose de ironia, o crítico atencioso. Ao que responderíamos: "não, receio de 'espírito de sistema".

enunciadas que, ao menos parcialmente, será recuperada no texto sobre o *bom senso*. Uma especial atenção será dedicada ao tema das reformas educacionais na França da virada do século XIX-XX, analisado diretamente por Bergson nos textos em questão.

No segundo capítulo acompanharemos a reviravolta e as consequências teóricas impostas em *Matéria e memória* pela instauração definitiva de uma *filosofia da natureza*. Neste contexto, o conceito de "atenção à vida" ganhará um papel de destaque na relação entre as produções próprias ao vivente e o meio em que ele está inserido. Veremos também como a articulação entre natureza e cultura pode ser pensada a partir desta relação. Passaremos então a *O Riso*, livro que proporrá uma abordagem multidisciplinar acerca do fenômeno que lhe dá o título. A aliança entre sociologia, antropologia, biologia, psicologia e estudos estéticos no exame do cômico revelará a complexidade e a interdependência entre os âmbitos culturais e naturais. O capítulo terminará com uma reflexão sobre a tragédia e a comédia que, longe de constituírem-se exclusivamente enquanto gêneros estéticos, vislumbrarão a possibilidade de se pensar dois tipos de cultura, a trágica e a cômica, bem como a vocação da arte quando confrontada com a natureza.

O terceiro capítulo será dedicado ao aprofundamento do tema da "atenção", mas tendo em vista que não se trata meramente de uma aplicação de teses previamente conquistadas. Os textos, as cartas e os cursos do período que vai de 1900 a 1907 apresentam elementos valiosos para a avaliação do modo pelo qual o conceito de vida ganha paulatina proeminência, além de fornecerem balizas teóricas para se pensar a relação do homem com o animal. É também nesse momento que vemos florescer uma aliança *sui generis* entre manifestações estéticas e vitais, o que fica claro no escrito que

Bergson dedica a Félix Ravaisson. Em suma, acompanharemos aqui as transformações da ideia de criação, que passa a abranger, de modo mais peremptório, dimensões científicas e artísticas.

Em *A evolução criadora*, Bergson proporá os elementos filosóficos daquilo que ele considerava ser uma nova teoria da evolução. No entanto, é através de um laborioso trabalho de assimilação das diversas doutrinas evolucionistas da época que tal empreitada será feita. O francês se posicionará, então, no interior de um debate crucial, que assolava cientistas e filósofos preocupados com as possíveis reorganizações conceituais trazidas pela hipótese da evolução da vida: o lugar do homem na natureza. Tais serão os problemas enfrentados por nós no "Capítulo 4".

A relação entre natureza e cultura ganha novo fôlego na produção teórica de Bergson elaborada durante a Primeira Guerra Mundial, denominada de "escritos de guerra". Como se sabe, o filósofo teve uma participação importante como diplomata e intelectual engajado no conflito. Mas, longe de constituir-se como pura propaganda, os textos desse período guardam um valioso peso filosófico, tanto pela utilização, num contexto histórico tão particular, de conceitos previamente desenvolvidos, como pela elaboração de novas teses. Nosso quinto capítulo será dedicado, portanto, a este momento em que filosofia e história se entrelaçam de maneira dramática.

Por fim, diante da evidência de que tal debate não poderia ficar restrito ao problema do caráter biológico-evolutivo das faculdades humanas do *conhecimento*, passamos para o sexto e último capítulo de nossa pesquisa. Voltaremos nossa atenção para as possibilidades e os limites de uma abordagem evolucionista no campo da *moral*,

o que parece ter sido esboçado por Bergson de modo mais acabado em *As duas fontes da moral e da religião*.

*

Algumas considerações sobre o método

Ainda que relativamente recente, a história da literatura crítica sobre Bergson está longe de apresentar uma narrativa retilínea e sem desvios. Após um grande interesse pela obra do filósofo ainda em seus anos de vida (sobretudo em torno de *Matéria e memória* entre comunidade filosófica mais especializados e, é claro, de *A evolução criadora*, que marcará a vida cultural europeia como um todo e também parte do "novo mundo"), percebemos um declínio considerável de seu poder de atração a partir do fim da década de 30 do século passado, declínio, na opinião de muitos, sintetizado pelo virulento ataque escrito por Georges Politzer no texto *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, publicado em 1929 sob o pseudônimo de François Arouet ²¹. De uma maneira mais ou menos premonitória, o texto de Politzer como que anunciava os temas que predominariam em grande medida no cenário europeu (continental) do pós-guerra: os vícios e as virtudes do bergsonismo estariam, pois, desconectados dos anseios de uma nova geração, que passava, paulatinamente, a procurar respostas através daquilo que consideravam a antítese da filosofia da duração: fenomenologia, psicanálise e marxismo. É verdade que em 1929 Bergson recebe o Nobel de Literatura, e que *As duas fontes da moral e da religião*, de 1932, apesar da pouca ressonância se comparada ao sucesso de *A evolução criadora*, obteve um eco considerável em meios fora do ambiente filosófico propriamente

²¹ "La fin d'une parade philosophique" in POLITZER, G., *Contre Bergson et quelques autres essais. Écrits philosophiques 1924-1939*, Paris, Flammarion, 2013.

dito, como nos círculos católicos franceses e mesmo fora da França ²². Entretanto, por mais irônico que possa parecer, talvez seja justamente o coroamento máximo pelo Nobel *de literatura* e um certo êxito meio às discussões teológico-religiosas da época, os fatores que nos autorizem a diagnosticar um declínio no interesse pela *filosofia* bergsoniana ²³. Afinal, salvo exceções importantes ²⁴, nos meios eminentemente filosóficos – seja na academia, seja fora dela – a rejeição violenta seguida pelo esquecimento parece ter levado o pensamento de Bergson ao estatuto de peça de museu – importante, porém, “coisa do passado” ²⁵.

No entanto, há quase um decênio, o reconhecimento de que a filosofia bergsoniana é um capítulo incontornável para a compreensão e reconstrução não só do cenário intelectual francês e europeu de sua época, mas também da produção intelectual posterior, tornou-se imperativo. É com este espírito que nasce, no ano de 2007, a edição crítica da obra de Bergson animada por Frédéric Worms, cujo objetivo é estabelecer uma abordagem menos apaixonada e mais científica de seus escritos através de um dossiê que acompanha cada obra ²⁶. Isso significa que os estudos bergsonianos precisam levar em conta os debates filosóficos, científicos e históricos (e mesmo biográficos, ainda que em um menor nível) mobilizados pelo próprio Bergson no desenrolar de sua filosofia. Assim, um dos objetivos menos imediatos da nossa pesquisa reside na tentativa de estabelecer no

²² SOULEZ, A., *Bergson politique*, Paris, PUF, 1989, pp. 297-302. AZOUVI, F., *op. cit.*, pp. 265-273.

²³ A polêmica com Einstein e algumas imprecisões na interpretação de Bergson da teoria da relatividade – ele será considerado como o grande “perdedor” do debate com o físico alemão na *Société Française de Philosophie* – também podem ser vistas como causas para tal declínio.

²⁴ Por exemplo, a monografia de Deleuze, *Le bergsonisme*, publicada em 1966 e o *Presença e Campo Transcendental* de Bento Prado Jr., escrito em 1964.

²⁵ Um rápido olhar sobre o conjunto da bibliografia sobre Bergson até 1986, compilada pelo especialista americano Pete Y. Gunter, é suficiente para identificar uma queda significativa do interesse pela filosofia de Bergson, sobretudo a partir da década de 50. GUNTER, P. Y., *Bergson: A Bibliography* (Second Edition Revised), Ohio, Bowling Green State University, 1986. Sobre a recepção do pensamento de Bergson na cena filosófica francesa, sobretudo após a sua morte: BIANCO, G. *Après Bergson*. Paris, PUF, 2015.

²⁶ Os três pilares do dossiê são: um aparelho de notas preciso e extensivo esclarecendo notadamente as referências históricas, científicas e filosóficas; um quadro analítico e uma série de *index*; uma antologia das leituras maiores e uma bibliografia extensiva e comentada.

debate universitário local uma interpretação alinhada com o estado atual dos estudos bergsonianos: um trabalho cujo princípio é a “reconstrução”, peça por peça, de querelas muitas vezes esquecidas, permitindo uma leitura mais circunscrita e, de certo modo, mais “limitada” – mas mais fidedigna e reveladora – das ideias do filósofo. Desse modo, ao invés de privilegiarmos uma discussão com as interpretações canônicas, amplamente conhecidas e difundidas (Deleuze, Gouhier, Jankélévitch, entre outros), ou mesmo com os grandes nomes da tradição filosófica (Platão, Descartes, Kant, etc), polemizaremos predominantemente com autores e debates de dimensão mais "local", ou seja, que revelem uma comunhão de *problemas* que caracterizam uma *época* na filosofia. É neste sentido que o tema escolhido por nós, as relações entre natureza e cultura na filosofia bergsoniana, procurará ser desenvolvido. Isto é, prezando por uma investigação que privilegie ligações inexploradas com base em uma pesquisa de “fonte” bibliográfica.

Tais considerações podem parecer triviais, mas acreditamos que elas tocam em questões metodológicas importantes. A primeira delas diz respeito à associação que se poderia fazer desses princípios com o método de leitura estrutural francês, tão difundido entre nós. Porque não se trata de acompanhar as ligações lógicas internas do texto a despeito dos problemas de gênese – extra-filosóficos, segundo alguns partidários desta escola –, muito pelo contrário. Trata-se, antes, de respeitar o texto exatamente naquilo que ele possui de histórico, ou seja, levando em consideração a extensa gama de elementos que compõem o seu “fora” (daí a necessidade, já apontada por nós, de confrontação permanente com cartas, cursos, anotações de leitura, traduções, resenhas, testemunhos de alunos, dados biográficos, história factual, dados científicos, etc). No limite, são as próprias noções de “externalidade” e “internalidade” que são colocadas em xeque, pois acreditamos que as *razões* que fazem com que um filósofo tome esta ou

aquela escolha teórica ou que o impelem a forjar este ou aquele conceito nada mais são as *razões* de uma época: filosofar é, antes de mais nada, "filosofar com". Fato que, ao contrário do que nos ensina o método estrutural, nos sugere a estudar a filosofia a partir de *problemas*²⁷.

Antes que nos acusem de que tal abordagem contrariaria em certo sentido as recomendações metodológicas apresentadas pelo próprio Bergson no texto “A intuição filosófica”, em que o trabalho do historiador deve se basear na ideia de que cada filosofia é um “ato simples”, ou seja, uma intuição original e criativa que não pode ser reduzida a nenhum outro aspecto a não ser ela mesma, é preciso lembrar que o nosso autor deixa claro a necessidade de um trabalho preliminar que visa "recompor a filosofia com o que ela não é e religa-la com o que esteve em torno dela"²⁸. Adicionalmente, atentemos ao fato de que não há uma unidade metodológica na filosofia bergsoniana, de modo que ela se vale tanto de métodos dedutivos ("A alma e o corpo" e "O cérebro e o pensamento"²⁹), indutivos (as experiências em primeira pessoa bem como recursos à experimentos científicos, ambos presentes em vários textos³⁰) e mesmo da ideia de *problema* para a

²⁷ Ver, a este respeito, a ideia de "momento" proposta por WORMS, F. *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009, pp. 9-19.

²⁸ "IP" in PM. Numa carta a Burnet, de fevereiro de 1929, ele dirá que o "dom de simpatia", de "adivinhação [...] se demonstra experimentalmente pela própria luz que ele joga sobre o homem e sua obra". "9 février 1929 – Bergson à É. Burnet" in C, pp. 1292-1293. Ainda sobre esse trabalho preliminar, em que a "demonstração da verdade" se relaciona com "a vida do autor", o "meio" e as "circunstâncias, etc": "19 novembre 1934 – Bergson à J. Chevalier" in C, pp. 1478-1479. Especificamente em relação ao entendimento de *As duas fontes da moral e da religião*, dirão Soulez e Worms na biografia sobre Bergson: "[...] vimos através da análise do livro que o seu ponto de contato com a personalidade do autor e com a época que ele escreve é mais agudo do que nunca [...]. Não se pode compreender os debates teóricos suscitados pelas *Duas fontes* sem levar em conta a [...] estranha influência que ele exerce sobre o seu tempo". SOULEZ, P. & WORMS, F., *op. cit.*, p. 239.

²⁹ "AC" e "CP" in ES. Sobre a imprescindibilidade da "dialética do racionalismo" para "*demonstrar* que uma coisa é verdadeira", de modo que "eu só posso combater o intelectualismo sobre o seu terreno e com as suas armas", ver a carta ao filósofo alemão Richard Kroner: "SD [fin de novembre 1910] – Bergson à R. Kroner" in C, pp. 383-385.

³⁰ Respectivamente, o "experimento" do movimento do braço como ato simples e as pesquisas científicas relativas à formação do olho (que servirão inclusive para que ele formule a hipótese do *elã vital*) representam alguns exemplos do recurso – às vezes indireto, é preciso dizer – ao método indutivo. Em abril de 1922: "eu jamais fui adversário da ciência: eu dediquei-lhe, duas ou três vezes mais de tempo, na minha vida, que à filosofia pura": "30 avril 1922 – Bergson à Ossip-Lourié" in C, pp. 969-970.

abordagem da história da ciência e da filosofia (quarto capítulo de *A evolução criadora* e alguns cursos ³¹).

Vale deixar registrado uma última palavra sobre certas precauções metodológicas que dizem respeito ao fato de que o trabalho visa pensar a *articulação entre dois conceitos* que, diga-se de passagem, nem sempre aparecem sob a rubrica de "natureza" e "cultura". O primeiro ponto é entender que há um claro esforço de Bergson em ir além de uma visão dicotômica entre estes termos, não para "resolvê-los" numa síntese, mas para conservá-los sob tensão, o que, inclusive, acarretará muitas vezes mudanças nas definições de cada termo articulado, obrigando-o até a rever posições anteriormente defendidas. Em pouquíssimas palavras, trata-se, para Bergson, de separar os termos do debate para então articulá-los num todo compreensível sem que se perca a complexidade do problema. O método levado a cabo pelo filósofo tem como uma de suas exigências dissolver as dicotomias comumente utilizadas na tradição filosófica valendo-se de uma utilização muito bem dirigida de *dualismos*, e é com este espírito que pretendemos abordar o objeto da presente pesquisa ³².

³¹ DURING, E., "History of problems": Bergson and the French Epistemological Tradition" in *Journal of the British Society of Phenomenology*, vol. 35/nº 1, January/2004. FRANÇOIS, A., "Le quatrième chapitre de L'évolution créatrice: de la critique des systèmes à la critique du système" in http://www.europphilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Communication_Arnaud_Franc_ois.pdf. Também: "15 décembre 1922 – Bergson à C. Bourquin" in C, pp. 977-1004.

³² À título ilustrativo, elencamos os seguintes dualismos: *matéria* e *memória* na obra homônima; *vida* e *materialidade* em *A evolução criadora* e, em *As duas fontes da moral e da religião* (grifo nosso), *aberto* e *fechado*, no caso das sociedades, e *dinâmico* e *estático*, no caso das religiões. Fora, é claro, ciência e metafísica ou intuição e análise, entre tantas outras dualidades que aparecem na obra bergsoniana. Poder-se-ia, no entanto, argumentar – e com consistência – que desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* tal estratégia está presente, seja na distinção feita entre duração e espaço no segundo capítulo, seja no terceiro e último capítulo, quando da dissolução do problema da liberdade através da dissolução das posições teóricas que apresentam esta ou aquela solução, o determinismo (não há liberdade) ou o dinamismo (livre-arbítrio). Contudo, acreditamos que só em *Matéria e memória*, principalmente no último capítulo, com o estabelecimento da teoria dos "ritmos" ou "graus" da realidade e com o surgimento do conceito de intuição ("tourant de l'expérience"), que tal empreitada ganhará um alcance mais expressivo, com um estatuto diferente dos recursos metódicos apresentados anteriormente.

CAPÍTULO 1

NATUREZA E CULTURA NOS TEXTOS DE 1882-1896: ENTRE NATURALISMO E ESPIRITUALISMO

Até o ano de 1896, ou seja, até a publicação de *Matéria e memória*, a produção intelectual de Bergson, apesar das aparências, parece refletir não uma, mas uma dupla preocupação. Por um lado, é evidente a abundância de textos dedicados a questões, digamos, puramente teóricas. A resolução do problema matemático de Pascal em 1877; a tradução com estudos e notas do poema *A natureza* de Lucrécio e a *Recensão de Kant de Willian Wallace* de 1883; o texto de 1886, *A simulação inconsciente no estado de hipnotismo*; a recensão sobre *A gênese da ideia de tempo* de Jean-Marie Guyau, de 1891; e, é claro, *O Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e a tese latina complementar sobre *A ideia de lugar em Aristóteles*, ambos de 1889, não nos deixam mentir³³. No entanto, tal evidência não deve esconder uma patente sensibilidade, por parte do nosso filósofo, em relação a questões de cunho, digamos, prático, envolvendo problemas relativos à moral, à educação e à sociedade. Mas não só. Porque da presença destas duas preocupações não decorre tratá-las de um ponto de vista excludente, como se fossem

³³ Estes textos, salvo a recensão, encontram-se nas *Mélanges* (M). Parte deles foi recentemente publicada pela edição crítica, no volume intitulado *Écrits philosophiques* (EP). Para os textos publicados em ambas antologias, adotaremos a versão dos EP, utilizando as M somente no caso de textos exclusivos. A “Recension de Kant de Willian Wallace”, publicada originalmente na *Revue philosophique de la France et l'étranger*, t. XVI, juillet-décembre 1883, foi “redescoberta” há pouco tempo por Giuseppe Bianco – já que não figura nem nas *Mélanges*, nem nos *Écrits philosophiques*. BERGSON, H. “Recension de Kant de Willian Wallace” e BIANCO, G., “Présentation du texte de Bergson” in FRANÇOIS, A., RIQUIER, C. (éd.) *Annales bergsoniennes VII – Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, Paris, PUF, 2014.

domínios independentes e irreduzíveis entre si. Na verdade, se considerarmos com atenção outros textos também produzidos neste período, como "A especialidade", "A educação" e "O bom senso e os estudos clássicos", respectivamente, de 1882, 1885 e 1895, veremos uma tentativa de *articular* estes dois campos, mas uma articulação que tem como pano de fundo um "solo comum". Esses textos mostram que o jovem Bergson busca abordar tanto os problemas epistemológicos ou metafísicos, relativos ao conhecimento da natureza, como os problemas "culturais", relativos ao conhecimento da sociedade e da inserção prática do homem no mundo, desde uma perspectiva "científica" ou "naturalista". No entanto, trata-se de um "naturalismo" e de uma "cientificidade" muito particulares, já que estão imbuídos, antes de tudo, de aspirações eminentemente anti-mecanicistas que podem inclusive ser reforçadas por reflexões filosóficas de inspiração, digamos, idealista. Diga-se de passagem, esta talvez seja uma estratégia que acompanhará nosso filósofo ao longo de toda a sua obra. Nota-se também, sem muita dificuldade, que a articulação em questão é fruto do esforço, por parte de Bergson, de compatibilizar matizes filosóficas, históricas e culturais aparentemente díspares, como mostramos acima, na "Introdução". Assistimos, assim, sem constrangimento, a mobilização de um arsenal teórico provindo da tradição espiritualista representada por Ravaisson ao lado de argumentos darwinianos e evolucionistas; críticas à "física social" de Comte seguidas de análises de excertos de Adam Smith, etc. Além disso, não acreditamos que seja possível entender a produção inicial de Bergson sem levar em conta o contexto da reforma educacional vivida pela França mais ou menos a partir da década de 70 do século XIX; reforma que está diretamente relacionada com os embates entre linhas filosóficas de dentro ou fora da academia que buscavam protagonismo no discurso cultural da época. A posição de Bergson neste particular, veremos, será mais uma vez a de harmonizar pontos

de vista por vezes antagônicos, fato que impediria um mapeamento claro e sem nuances de seu alinhamento no debate.

1.1. *Da crítica à especialidade ao problema da especificidade humana: hábito e automatismo*

Em agosto de 1882, na ocasião da entrega de um prêmio do Liceu de Angers, Bergson, ainda com 23 anos, escreve “A especialidade”, um dos primeiros textos na ordem de suas publicações³⁴. Trata-se de uma crítica à “especialização” a fim de “evitar seus inconvenientes”³⁵ nos saberes e nas práticas humanas como um todo. Da história às artes, passando pela literatura e pela indústria e, sobretudo, nas ciências, se observa uma crescente compartimentalização dos saberes frente ao acúmulo de conhecimentos adquiridos. No âmbito da crítica literária e da interpretação dos textos gregos e latinos a especialidade faz com que se negligencie “o fundo pela forma, a ideia pela palavra”³⁶. No caso da ciência, o filósofo é ainda mais enfático: “a especialização torna a ciência estéril”³⁷. Por que? Uma das razões decorre do fato de que “a verdade é uma”³⁸ e que a ciência, enquanto domínio do conhecimento que procura o verdadeiro, não deve dividir radicalmente seus inúmeros ramos para então pressupor que a própria realidade também

³⁴ Segundo a cronologia dos textos de Bergson proposta por André Robinet nas *Mélanges*, a primeira publicação data de 1877 com a proposta de resolução do problema matemático de Pascal, que resultará na obtenção do primeiro lugar no "Concours général de mathématiques" do mesmo ano. Esse fato indica uma predileção inicial por parte do jovem Bergson às ciências exatas que, por sinal, serão sempre contempladas até o fim de sua reflexão filosófica.

³⁵ "La spécialité" in EP, p. 40. Texto publicado primeiramente como "3 aout 1882 – Discours de distribution des prix à Angers – La spécialité" in M, pp. 257-264.

³⁶ *Idem*, p. 44. Bergson, menos de um ano depois, dedica uma tradução seguida de uma análise de *A Natureza* de Lucrecio. "Extraits de Lucrèce avec commentaire, études et notes" in M, p. 265-310.

³⁷ "La spécialité" in EP, p. 40.

³⁸ *Idem*, p. 41.

seja compartimentalizada. “A verdade é uma”³⁹ porque há uma conexão subjacente entre os conhecimentos supostamente – ou provisoriamente – distintos de cada especialidade científica. Mas tal divisão e especialização não foram decisivas para o avanço da ciência? Não foram elas que garantiram e ainda garantem o progresso científico? Sem dúvida, argumenta Bergson, é uma “ingenuidade” aspirar a “tudo conhecer”, como queriam, por exemplo, os “filósofos dos primeiros tempos”. No entanto, pondera ele, tal ingenuidade deve permanecer atualizada pela complexificação e, conseqüentemente, pela divisão das ciências. É por essa razão que a ingenuidade, no caso dos Antigos, foi uma “ilusão generosa”⁴⁰, ainda que nos cegasse do fato de que “o universo é mais vasto que nosso espírito” e nos impedisse de ver que, mesmo sendo “una”, “a verdade é infinita”⁴¹.

Cada um de nós deveria começar, como fez a humanidade, pela nobre e ingênua ambição de tudo conhecer. Só deveríamos descer em direção a uma ciência especial depois de ter considerado do alto, em seus contornos gerais, todas as outras⁴².

A especialização desmedida tem também como consequência o distanciamento da ciência com a humanidade; ela faz com que a ciência “não nos surpreenda mais”, deixando, assim, de ser objeto de nossa “admiração”. Daí decorre outra importante distinção, envolvendo um conceito que será caro ao nosso filósofo: a criação. A especialidade permite que a ciência faça “invenções maravilhosas”, mas não está propriamente relacionada àquilo que sempre marcou a sua grandeza: *descobertas*. As

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ *Idem*, p. 40.

⁴¹ *Idem*, pp. 40-41. Sete anos separam "A especialidade" de *O ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, texto em que aparece pela primeira vez o conceito de duração. Mesmo assim, é irresistível, mesmo que retrospectivamente, não enxergarmos já aqui, na crítica à fragmentação não articulada dos saberes, um ar de prenúncio ao que virá em 1889, quando da crítica à concepção atomizada da consciência.

⁴² *Idem*, p. 41.

primeiras visam exclusivamente aos propósitos de "ocasião", e estão diretamente ligadas a aperfeiçoamentos técnicos. Não há dúvidas acerca da importância de maquinários sofisticados, mas é nas descobertas, em que a totalidade da verdade é levada em conta, que reside a grandeza da ciência. Curiosamente, para surpreender e "emocionar" ⁴³ a humanidade, a atividade científica não pode fixar-se exclusivamente nas consequências e na prática; ela deve sempre levar em conta a *teoria* e os *princípios*. Só assim ela pode colocar para si novos problemas e renovar seus métodos. Sua força criativa reside aí, como nos mostram as descobertas feitas por Galileu, Descartes, Newton e mesmo Pasteur, todas baseadas em questões de princípios e marcadas por especulações elevadas ⁴⁴. Notemos ainda que estes nomes mencionados por Bergson fazem parte de uma época na modernidade em que a filosofia e a ciência não estavam ainda completamente separadas; uma época em que a "filosofia e a metafísica" eram "unidas e quase confundidas", como no caso do pensamento cartesiano. Em suma, uma época em que a *opus magnum* de um físico do porte de Newton intitulava-se *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* ⁴⁵.

Mas o problema maior, que propriamente nos interessa, e que é a causa principal de tais inconvenientes, deve ser identificado na confusão entre a teoria e a prática ou, em outros termos, na "assimilação do trabalho do espírito ao trabalho manual" ⁴⁶. Mais especificamente, Bergson vincula a especialização da cultura humana ao automatismo e à animalidade. A consequência, portanto, da fragmentação radical dos saberes é não somente da ordem da esterilidade do conhecimento, de sua cegueira frente ao fato da

⁴³ *Idem*, p. 42.

⁴⁴ *Idem*, pp. 42-43. Para Descartes "geometria e metafísica eram unidas e quase confundidas" e "sua concepção filosófica do espaço lhe sugerirá a descoberta da geometria analítica, e é pela consideração dos atributos de Deus que ele foi conduzido à teoria das ondulações".

⁴⁵ Lembremos que logo no início do prefácio à primeira edição Newton escreve: "cultivei a matemática, neste tratado, no que ela se relaciona à filosofia". NEWTON, I. *Principia – livro I*, São Paulo, Edusp, 2008, p. 13.

⁴⁶ "La specialité" in EP, p. 44.

articulação fundamental entre aquisições científicas aparentemente desconexas, mas também do afastamento do homem daquilo que lhe é próprio: “a variedade das aptidões”⁴⁷, isto é, a capacidade de diversificar suas atividades para além da unilateralidade do especialista. Trata-se, sem dúvida, como pudemos acompanhar, de um problema epistemológico e metafísico – já que há, pela especialização, a obstrução do conhecimento verdadeiro do mundo –, mas também de um problema antropológico, com importantes consequências culturais e mesmo éticas e pedagógicas, como veremos mais adiante. Após mencionar um cálculo feito pelo “fundador da economia política”, Adam Smith, sobre a maximização da produção através da divisão do trabalho, dirá Bergson, tirando algumas consequências não previstas pelo pensador britânico:

A indústria atinge maravilhosos resultados pela divisão do trabalho. É preciso que cada trabalhador possua uma especialidade [...] Mas é que se exige que o trabalho manual seja, antes de tudo, rápido, e ele é rápido somente se ele é maquinal. Por que a máquina trabalha mais rápido que o homem? Porque ela divide o trabalho, porque um mecanismo especial corresponde a cada parte da tarefa. E nós, que tomamos o modelo da máquina quando trabalhamos manualmente, dividimos a tarefa como ela divide; e trabalhamos tão rápido e tão bem quando somos máquina à nossa maneira⁴⁸.

Uma cultura de especialistas é, no fundo, uma cultura de autômatos. No limite, é a própria ideia de cultura que é posta em xeque neste caso, pois o que a caracteriza é

⁴⁷ *Idem*, p. 46.

⁴⁸ *Idem*, p. 45.

justamente a capacidade de uma “visão de conjunto”⁴⁹. E uma vez que ela perde tal atributo, sua *vitalidade* – que é a sua essência – se esvai, tornando-a, assim, “morta” e inanimada como uma máquina. Mas, e o caso do animal? Aqui reside uma curiosa estratégia argumentativa, já que apesar de lançar mão de uma tese de teor mais “idealista”, ao considerar a primazia do espiritual sobre o material e, por conseguinte, associá-la a uma prevalência da teoria sobre a prática, Bergson nos surpreende e reinsere o debate num campo declaradamente “naturalista”. E tal recurso argumentativo, é preciso novamente insistir, é feito de um modo muito peculiar. É a partir da ancestralidade comum entre “o homem” e “o animal” que devemos pautar a diferença entre a *inteligência de ambos*, para então evitar os inconvenientes da especialidade. Segundo o jovem Bergson, não é o caso de afirmarmos que o homem, através da cultura e do trabalho intelectual não especializado, se descola de sua natureza ou mesmo da Natureza. Não há – e esse é um argumento comum entre vários naturalistas que abordam a problema⁵⁰ – uma progressão do homem primitivo, especialista e preso ao seu estado natural, ao homem civilizado que, pelo avanço da cultura, prescindiria progressivamente da estreiteza da especialidade, desatando, assim, as amarras que a natureza lhe impôs. Pelo contrário. Se quisermos utilizar uma fórmula, diríamos: *a espécie humana é, naturalmente, não especialista, e, por conseguinte, a cultura, para expressar-se plenamente, deve aproximar-se da natureza ao invés de afastar-se dela.*

O progresso – se progresso há – do animal ao homem e o papel da técnica para que haja este salto, ocorre de modo não linear. O caso da indústria é aqui exemplar. Pois é justamente o suposto suprassumo do progresso civilizatório, isto é, a atividade industrial

⁴⁹ ZANFI, C. *Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle Due fonti*, Bologna, Bononia University Press, 2009, p. 23.

⁵⁰ BOWLER, P. J. *Theories of human evolution. A century of debate, 1844-1944*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1986, pp. 50-58.

com as suas mais sofisticadas técnicas – lembremos que estamos no ano de 1882, em plena revolução industrial –, que nos induz a agir como especialistas e, no limite, como "bêtes", e mesmo como autômatos ⁵¹. Além disso, são as descobertas de “um naturalista contemporâneo” sobre a ancestralidade comum entre o homem e o animal que leva Bergson a dissociar o *artificialismo industrial* e a *natureza não especialista do homem*. Em outras palavras, é a teoria da origem das espécies pela seleção natural o referencial teórico que permite ao nosso filósofo apontar os infortúnios da especialidade e a vocação humana em pensar de maneira não serializada.

Citando Darwin sem nomeá-lo, dirá Bergson:

Aquele que admite, como ousa sustentar um naturalista contemporâneo, que descendemos, o animal e nós, de um ancestral comum, não poderá dizer que a nossa inteligência se tornou o que ela é por hábitos variados que ela contraiu sucessivamente, enquanto que, no caso do animal, sua inteligência foi pouco a pouco retraindo-se e atrofiando-se nos limites estreitos de uma especialidade? Conservemos nossa superioridade, e já que a variedade das aptidões é o que nos distingue, restemos homens ⁵².

⁵¹ SWART, K. W. *The Sense of Decadence in Nineteenth-Century France*. Dordrecht, Springer, 1964. O autor nos mostra que a caracterização do século XIX (1814-1914) como a época da crença no triunfo das ciências combinado com o progresso moral deve ser vista com cautela (representando um contrapeso importante à tese sustentada por Léo Freuler que mencionávamos na "Introdução"). Nomes como Schopenhauer, Kierkegaard, Dostoievski, Baudelaire e Nietzsche estavam longe de representarem ideias dissidentes no interior da intelectualidade europeia. Muitos adeptos do positivismo científico e do otimismo histórico compartilhavam também a opinião de que este era um período marcado por crises, transições, anarquia e decadência. Outro estudo semelhante, que inclusive pondera a atribuição de otimismo à filosofia bergsoniana: PICK, D., *Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848-1918*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 102-104. Também: PROCHASSON, C. *Les années électriques (1880-1910)*. Paris, La Découverte, 1991. Esse problema será analisado com cuidado por nós ao longo do trabalho, sobretudo nos três últimos capítulos.

⁵² "La spécialité" in EP, p. 45. A análise da relação de Bergson com Darwin – ou com o que poderíamos chamar muito vagamente de darwinismo – é na vasta maioria das vezes circunscrita à obra de 1907, *A evolução criadora*, sobretudo no tocante ao problema das “variações insensíveis” apresentado no primeiro

Dos inconvenientes da divisão estanque dos saberes – seja na estética, seja na epistemologia – à crítica da invasão do industrialismo e do maquinismo no pensamento, Bergson acaba por levantar o problema antropológico da definição do homem, mas com um arsenal "darwinista". A especificidade do homem deve ser entendida, assim, no interior da natureza e em relação aos outros viventes, isto é, a partir da especificidade de sua espécie, e não por um pressuposto autoexplicativo ou por uma faculdade que prescindisse das condições naturais que explicitam a sua gênese. A alma ou o espírito – Bergson fala aqui de *inteligência* e a atribui também aos animais não humanos –, nada mais é do que o produto de *hábitos* adquiridos e conservados que, pela sua multiplicidade, permitem ao homem ir além do comportamento "catatônico" e limitado do animal (que, pelo mesmo motivo, estaria mais próximo da máquina). Em poucas palavras, poderíamos dizer que a própria humanidade não é senão uma *conquista* da vida em sua troca incessante com o meio que a circunda. Mas ao contrário do que sugere Bergson, tal posição não é uma inferência impensada por Darwin a partir da sua própria tese da ancestralidade comum entre o homem e os animais. Segundo o naturalista britânico, a inteligência ("Intelect") também é uma "modificação do instinto" e emerge quando este se torna "menos rígido, mais flexível e responsivo às contingências do meio ambiente"⁵³.

capítulo. E quando o confronto com o "evolucionismo" é examinado, é sempre o nome de Herbert Spencer que surge com força. Sem dúvida, a influência de Spencer não pode ser minorada e ele é, de fato, o referencial mais importante para Bergson dentre os naturalistas da época. No entanto, esta alusão muito precoce ao autor de *The origin of species* – e não ao autor de *The first principles* – revela, ao menos, um interesse maior do que comumente se admite de nosso filósofo por Darwin, sobretudo se lembramos da árdua entrada das teorias do naturalista britânico em solo francês – ainda que se leve em conta que a primeira tradução do inglês não tenha tardado – e mesmo no cenário europeu e norte-americano como um todo, já que a comunidade científica internacional também se mostrou resistente em aceita-las. Cf. BOWLER, P. J. *The Eclipse of Darwinism. Anti-Darwinian Evolution Theories in the Decades around 1900*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1983. Sobre o caso francês mais detidamente, ver o capítulo 5, intitulado "Anti-Darwinism in France", p. 107-117. Reenviamos o leitor também às páginas de nossa "Introdução" que tocam nesse tema. Voltaremos a este ponto com mais detalhes quando analisarmos *A Evolução criadora e As duas fontes da moral e da religião*, mas é importante notar que tal excerto revela a adesão do jovem Bergson à hipótese da hereditariedade do adquirido.

⁵³ RICHARDS, R. J. *Darwin and the emergency of evolutionary theories of mind and behaviour*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, p. 109. GRUBER, H. E. & BARRETT, P. H. *Darwin on Man*. E. P. Dutton & Co., Inc. New York, 1974, pp. 185ss e 229-236. Notemos aqui a diferença decisiva entre os termos "Intelect" e "Morality". Para Darwin a transposição da teoria da seleção natural para o terreno da

Mas se ambos os pensadores partilham da mesma opinião a este respeito, a utilização do termo hábito por Bergson não vem isenta de problemas, e o filósofo parece conceder mais coisas a este conceito do que Darwin está disposto a oferecer. Para este último, o hábito nada mais é do que um resultado do mecanismo da seleção natural e, no decorrer da obra darwiniana, ele paulatinamente vai sendo substituído por um outro conceito, o instinto ⁵⁴. No caso de Bergson, não é difícil perceber que sua menção aponta também para além do darwinismo. Do ponto de vista filosófico, ainda que sua precedência seja usualmente atribuída à *hexis* aristotélica e à sua versão latina, o *habitus*, introduzida por Tomas de Aquino ⁵⁵, o conceito de hábito ganha contornos específicos e uma importância singular quando olhamos para o chamado espiritualismo francês ⁵⁶. Em que pesem as polémicas a respeito de como tal tradição influenciou Bergson de uma maneira geral e, mais especificamente, no início de seu percurso intelectual (ou mesmo da legitimidade da

moralidade, ainda que necessária, deveria constituir-se como um capítulo à parte na compreensão evolucionista do homem, o que não era o caso nos processos intelectuais. Diferentemente de Spencer e de outras figuras como Huxley e Romanes, Darwin foi muito mais prudente em relação a aplicação de suas ideias no terreno da psicologia. Bergson, neste momento, também se refere à inteligência em um sentido mais, digamos, cognitivo, e devemos esperar até *As duas fontes da moral e da religião* para uma problematização mais acabada da moral *vis-à-vis* o evolucionismo proposto em *A evolução criadora*.

⁵⁴ RICHARDS, R. J. *op. cit.*, pp. 127-156.

⁵⁵ MARQUET, J.-F. "Bergson et la moral du 'bon sens'" in RIQUIER, C. (dir.), *Bergson*, Paris, Cerf, 2012, p. 56-7. Em *As duas fontes da moral e da religião*, veremos, Bergson caracteriza o homem como aquele que possui "o hábito de contrair hábitos".

⁵⁶ JANICAUD, D. *Ravaisson et la métaphysique: une généalogie du spiritualisme français*, Paris, Vrin, 2000, pp. 1-50. RAGGHIANI, R. "Abitude e memoria, forma dela durata: da Maine de Biran a Bergson" in RAGGHIANI, R. *Filosofia, storiografia e vita civile. L'eclettismo francese tra Cousin e Bergson*, Pisa, Edizioni della normale, 2014. RAGGHIANI, R. *Dalla fisiologia della sensazione all'etica dell'effort*, Firenze, Le Lettere, 1993, pp. 65-94. NICOLAS, S. & GRAS, D. "Habitudo et mémoire dans les cours et l'oeuvre de Bergson" in PANERO A., MATTON, S., DELBRACCIO, M. (éd.) *Bergson professeur*. Louvain, Peeters, 2015. AZOUVI, F. "Le vitalisme de Maine de Biran" in CIMINO, G., DUCHESNEAU, F. (Ed.) *Vitalisms from Hallert to Cell Theory*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1997.

Em tempo: a leitura de Janicaud sobre as relações entre o Ravaisson e Bergson acerca do hábito devem ser lidas, acreditamos, com reservas. Baseando-se primordialmente em *Matéria e memória*, o autor defenderá que, diferentemente de Ravaisson, Bergson, devido ao seu dualismo, possuiria uma concepção exclusivamente "passiva" do hábito, pareando-o ao lado da necessidade e do automatismo da matéria em contraposição à liberdade da memória e do espírito. Nossa discordância se dá em diversos pontos, o que fica claro na posição defendida de que o hábito possui um papel "ativo" em Bergson, dimensão que é explorada inclusive posteriormente, em seus cursos sobre Psicologia em Clermont-Ferrand, em 1887, na aula dedicada ao tema. C1 ("37e leçon – L'habitude"). Em segundo lugar – e isso será debatido posteriormente no nosso trabalho –, se há de fato um dualismo em *Matéria e memória*, ele possui particularidades que não permitem a interpretação de Janicaud, já que a matéria é considerada contingente e o corpo como "centro de indeterminação". Veremos mais adiante como estes aspectos farão toda a diferença no modo de entendimento da relação entre natureza e cultura.

própria ideia de uma corrente filosófica intitulada "espiritualismo francês"), é consensual – como sustentávamos já na "Introdução" – a existência de um vínculo entre o seu pensamento e o de alguns supostos representantes desta escola. É o caso, por exemplo, de Félix Ravaisson. Em 1838, Ravaisson escreve um pequeno livro intitulado *De l'habitude*, que causará um forte impacto no filósofo da duração em seus anos de formação ⁵⁷. Reservando o hábito ao domínio do orgânico ⁵⁸, Ravaisson dirá logo na abertura de *De l'habitude*: "o que constitui o tema deste trabalho não é somente o hábito adquirido, mas o hábito contraído, na sequência de uma mudança, em relação a esta própria mudança que fez com que ele nascesse [...] [o hábito] não é então somente um estado, mas uma disposição, uma virtude" ⁵⁹. É verdade que o objetivo maior do livro é buscar uma saída teórica para a irredutibilidade entre o espírito e a matéria (ou, segundo as palavras de Ravaisson, entre a Vontade e a Necessidade), e o hábito será justamente o conceito que conferirá a inteligibilidade da passagem entre estes dois extremos. Importa-nos notar, no entanto, que ao identificar o hábito a uma disposição ou virtude, Ravaisson lhe confere um caráter ativo e aponta para a dimensão interna dos organismos, o que de certa maneira se chocaria com a posição de Darwin no que concerne à primazia dos fatores externos na seleção e adaptação da vida frente ao ambiente ⁶⁰. O hábito não será então, segundo o velho professor da Sorbonne, somente uma receptividade que o vivente possui de

⁵⁷ RAVAISSON, F. *De l'habitude*, Paris, Imprimerie de H. Fournier et Cie, 1838.

⁵⁸ RAVAISSON, F. *op. cit.*, 1838. "O hábito não é possível nesse império da imediação e da homogeneidade que forma o reino Inorgânico" (p. 7), "O reino inorgânico pode, pois, ser considerado, nesse sentido, como o império do Destino, o reino orgânico como o império da Natureza. Assim, o hábito só pode começar lá, onde começa a própria natureza" (p. 8).

⁵⁹ RAVAISSON, F. *op. cit.*, 1838, p. 3.

⁶⁰ "É o processo da evolução controlado pelas demandas do ambiente exterior ou por forças internas dos próprios organismos? O darwinismo é a teoria do controle externo, já que os processos internos de variação são vistos como puramente ocasionais e, portanto, incapazes de direcionar a evolução. Assim, a seleção natural é estritamente um mecanismo adaptativo – ele só pode produzir características que são úteis na luta pela existência". BOWLER, P. J. *op. cit.*, 1983, p. 9. BOWLER, P. J. *Evolution: the history of an idea*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp.208-214. Richards chama atenção para o sensualismo radical de Darwin, que teria ancoragem tanto na tradição empirista britânica, como na influência de Condillac sobre Cabanis e também Lamarck, autores largamente lidos pelo teórico da seleção natural. RICHARDS, R. *op. cit.*, pp. 20-70, 152-76.

responder passivamente aos estímulos externos. "O hábito não implica somente a mutabilidade; ele não implica somente a mutabilidade em alguma coisa que dura sem mudar; ele supõe uma mudança na disposição, na potência, na virtude interior donde a mudança ocorre" ⁶¹. Contudo, o conceito de hábito não é exclusividade de seu mestre espiritualista e nem, no interior do naturalismo, do pensamento de Darwin. Ele é fonte de controvérsia desde o início da história da biologia moderna, estando presente nas teorias de Cuvier, Cabanis e, é claro, de Lamarck ⁶², sendo também moeda corrente entre os simpatizantes do que se convencionou chamar de lamarckismo ⁶³. Herbert Spencer, por exemplo, não esconde sua importância tanto externa quanto na "complexa percepção interna que chamamos de raciocínio [*reasoning*]" ⁶⁴. Não é por acaso que, na 37ª aula do curso de Psicologia em Clermont-Ferrand, de 1887-1888, já mencionada por nós e cujo título é "hábito", Bergson só se refira explicitamente a um conjunto de naturalistas para abordar o tema, como o célebre fisiologista Claude Bernard ⁶⁵ e seu aluno e sucessor no *Collège de France*, Paul Bert, conhecido por suas pesquisas sobre as manifestações

⁶¹ RAVAISSON, F. *op. cit.*, 1838, p. 4.

⁶² RICHARDS, R. *op. cit.*, pp. 20-70. Berthelot identifica em Ravaisson (e, conseqüentemente, em Bergson), uma forte presença dos Ideólogos franceses (Cabanis, por exemplo) e dos vitalistas da escola de Montpellier (Barthez, Broussais, Bichat, etc) citados no *De l'habitude*. Ainda segundo ele, o gosto de Ravaisson e Bergson pela experiência empírica é despertado pela influência de Maine de Biran que, por sua vez, era um entusiasta da doutrina sensualista de Condillac: BERTHELOT, R. *op. cit.*, p. 96. A relação de Maine de Biran com o sensualismo de Condillac e com a tradição vitalista é explorada com argúcia por Azouvi. AZOUVI, F. "Le vitalisme de Maine de Biran" in CIMINO, G., DUCHESNEAU, F. (Ed.) *op. cit.*

⁶³ No caso do lamarckismo, não há consenso interpretativo, complicando ainda mais a questão: "O lamarckismo tende também a qualificar a resposta do organismo a um desafio externo, mas, mais uma vez há diferentes interpretações". BOWLER, P. J. *op. cit.*, 1983, p. 9. Vale lembrar também que, como nos mostra Bowler em outra obra, o conceito de hábito era utilizado por alguns partidários da teoria da hereditariedade do adquirido, justamente para fundamentar a diferença entre o homem e o animal. Acontece que, com a refutação definitiva desta teoria através da hipótese do plasma germinativo elaborada por Weismann, o conceito de hábito, conseqüentemente, também é paulatinamente descreditado e esquecido. BOWLER, P. J. *op. cit.*, 1986, pp. 122-123, 178-179. Abordaremos com pormenor esta questão ao longo do trabalho.

⁶⁴ SPENCER, H. *The principles of psychology – Vol. II*, New York/ London, D. Appleton and Company, 1910, p.368 (§403).

⁶⁵ C1, p. 241. BERNARD, C. *Leçons sur les effets des substances toxiques et médicamenteuses*, Paris, Baillière, 1857, pp. 121-132 ("Septième leçon – 4 avril 1856"). Grande parte do livro de Bernard é dedicado ao problema dos efeitos das variações do oxigênio, do azoto e do ácido carbônico em certos tipos de animais, e muitos são os experimentos por ele narrados. Diferentemente do indicado na publicação do curso de Bergson em questão, ele não se refere a *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, mas às *Leçons sur les effets des substances toxiques et médicamenteuses*, muito provavelmente à "Sétima aula", onde Bernard disserta sobre "l'influence de l'habitude sur la tolérance d'un milieu vicié".

orgânicas provindas de mudanças de pressão atmosféricas e de oxigênio ⁶⁶. Ambos – Bernard com pássaros e Bert com humanos – mostram, segundo Bergson, que quanto mais condições o vivente possui para se *habituar* às situações adversas do ambiente, maior a sua capacidade de manter-se em vida. Quer dizer, quanto mais graduais as mudanças exteriores (por exemplo, se o tempo em que ocorrem tais mudanças for prolongado), maior a probabilidade de sobrevivência daquele que as sente. Mas a referência não se limita aos naturalistas citados já que, embora não mencione abertamente, Bergson, no mesmo texto, utiliza a distinção feita por Maine de Biran entre hábito passivo e hábito ativo ⁶⁷ – distinção esta inclusive modificada por Ravaisson ⁶⁸ –, que caracterizará os hábitos ativos como “aqueles contraídos com um esforço de vontade; são hábitos refletidos, hábitos que uma intenção comandou” ⁶⁹. É verdade que há, no curso em questão, desdobramentos que ainda inexistem neste momento, afinal, seis

⁶⁶ C1, p. 241. BERT, P. *La pression barométrique: recherches de physiologie expérimentale*, Paris, Masson, 1878 (O editor da publicação do curso de Bergson novamente parece se enganar sobre a referência textual que este último faz de Bert). Em seu texto sobre Bernard, de 1913 ("La philosophie de Claude Bernard"), Bergson critica a leitura oferecida por Bert a respeito do vitalismo do primeiro. É o que sugere André Robinet nas *Œuvres* (p. 1577), já que Bergson não cita nominalmente Bert. "CB" in PM, p. 232 (nota 21/p. 451).

⁶⁷ BIRAN, M. de, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris, Henrichs, An XI (1802-1803), "Section première – Des Habitudes Passives" e "Section II – Des Habitudes Actives". Para Biran, os hábitos passivos são caracterizados pelas sensações (vitais) e os ativos pelas operações (conscientes). Sobre a relação entre Biran e Bergson, os trabalhos de Anne Devarieux: DEVARIEUX, A., "Maine de Biran – Henri Bergson. L'avenir de la volonté" in RIQUIER, C. (dir.) *Bergson*, Paris, Cerf, 2012. DEVARIEUX, A. "La force de la volonté. Henri Bergson ou la 'seconde vie' de l'effort biranien" in ABIKO, S., FUJITA, H., SUGIMURA, Y. (éds.) *Considérations inactuelles. Bergson et la philosophie française du XIXe siècle*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2017.

⁶⁸ RAVAISSON, F., *op. cit.* Sobre a diferença entre o hábito em Biran e Ravaisson: JANICAUD, D., *op. cit.*, pp. 15-35.

⁶⁹ C1, p. 242. Em sua "Introduction au texte de Bergson" (a "Recension de Kant de Willian Wallace", de 1883) Giuseppe Bianco aponta com justeza o fato de que o "Bergson avant Bergson", ou seja, o Bergson antes da tese publicada em 1889 é um "Bergson sem a duração, muito marcado por Spencer e pela psicologia inglesa influenciada pela teoria da evolução". No entanto, mais à frente do texto, o autor diz que Bergson solucionará originalmente o problema do conflito entre passividade (hábito) e atividade (livre imposição das formas) próprias ao espírito", indicando que tal "solução original" aconteceria em *Matéria e memória* (Bianco fala de "une dizaine d'années" depois da publicação da resenha ao livro de Wallace). Não podemos acompanhá-lo neste ponto, seja porque a dimensão "ativa" do hábito é, como mostram os cursos de 1887-1888, presente na reflexão bergsoniana sobre o tema, seja porque ela será mantida na obra de 1896 (talvez no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* ela seja fortemente enfraquecida, mas mesmo assim ele fala aí às vezes em "hábito adquirido"), fato este que possui grandes implicações na interpretação da vida e do corpo no livro em questão. BIANCO, G. "Présentation du texte de Bergson" in *op. cit.*, 2014, p. 15, 17-18. Bianco perece, neste particular, se aproximar da leitura de Dominique Janicaud, já criticada por nós acima.

longos anos separam “A especialidade” das aulas ministradas em Clermont-Ferrand. Estas últimas se entrelaçam muito mais com as teses do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* que, como veremos, trazem reviravoltas relevantes em relação às posições defendidas nos textos anteriores a 1888. Contudo, em que pese tais diferenças, não deixa de ser curioso que Bergson diga, na esteira de Aristóteles (e Ravaisson) que o hábito distingue o orgânico do inorgânico e que a superioridade do homem seja decorrente da facilidade de contrai-los. Segundo o jovem filósofo:

Como Aristóteles diz muito bem, pode-se lançar vinte vezes seguidas uma pedra no espaço, ela não se habituará a voar. Caso a matéria bruta realize um movimento, se o movimento não alterar a sua forma ou a disposição de seus átomos, nada restará do movimento depois de realizado. Mas assim que entramos no âmbito da vida, as condições mudam. A planta já se presta a modificações persistentes, ela pode contrair hábitos. É o que acontece quando é aclimatada, quando é transportada de uma região para outra; e, na medida em que subimos na escala dos seres vivos, a facilidade de contrair hábitos aumenta. Nenhum ser contrai tantos hábitos quanto o homem e essa é precisamente uma das causas de sua superioridade. Realmente, é fácil mostrar que sem essa faculdade de contrair hábitos o homem não seria capaz de aperfeiçoar-se. Sem a menor dúvida, a origem primitiva de todo aperfeiçoamento está nesse ideal que o homem se representa e que o faz tender incessantemente para o melhor. Mas esse desejo permaneceria irrealizado, essa tendência não seria contentada, se não tivéssemos o poder de fixar, por assim dizer, cada avanço conquistado. Ora, esse é precisamente o efeito do hábito. Todo ato realizado deixa

atrás de si algo dele mesmo, uma tendência a realizar-se novamente, tendência que se manifesta principalmente pela facilidade, pela desenvoltura cada vez maiores com as quais esse ato será realizado ⁷⁰.

O aperfeiçoamento se dá aqui não de um ponto de vista moral, mas sensitivo, no sentido de *relativo às sensações*. Um exemplo banal para elucidar tal ideia nos indica um prenúncio de um modo de se pensar a passagem da natureza para a cultura. Dirá Bergson, que um alcoólatra, ao beber, sente cada vez menos as nuances da bebida ingerida até que, em estágio grave, seja incapaz de distinguir entre tipos de bebidas alcoólicas distintas, o que indicaria que o discernimento de seu paladar tenha atingido um grau mínimo, em que as qualidades são total ou quase totalmente suprimidas, estado este que poderíamos chamar, ainda com Bergson, de "inconsciência". Todos os gostos neste caso seriam iguais e, por isso, inexistiriam. “Tudo que é passivo decresce e tende à inconsciência” ⁷¹, concluirá o filósofo. Contrariamente, um degustador, ao se *esforçar* para apreender as qualidades e atributos de uma bebida, chega ao resultado inverso do alcoólatra – todas as nuances serão por ele sentidas. Segundo Bergson, ainda que ambos partam do *hábito* de beber, é o esforço, a vontade embutida nesse hábito ativo do degustador, o elemento que nos permite associar a tendência ao aperfeiçoamento ao hábito e, mais precisamente, ao hábito ativo ⁷². E é na espécie humana que tal tendência se encontraria mais aguçada. Afinal, não seria a cultura justamente essa dimensão de especificidades qualitativas? A música, a literatura, as ciências e as produções humanas não seriam precisamente a expressão desse aperfeiçoamento, desse "refinamento" do hábito de sentir através do

⁷⁰ C1, pp. 243-244.

⁷¹ *Idem*, p. 244.

⁷² *Idem*. Bergson oferece também o exemplo da música e da leitura. De resto, caberia estabelecer se as qualidades distintas estão presentes nos objetos e são, portanto, *descobertas* paulatinamente pelo sujeito, ou se é justamente esse aperfeiçoamento presente no hábito o fator que cria tais qualidades distintas no objeto. Em outros termos: a cultura cria ou desvenda a natureza?

esforço? Deixemos em aberto, por ora, tais questões. Até porque Bergson ainda não nos oferece meios suficientes para responde-las.

Tal conjunto de fatos embaralha ainda mais as cartas das influências determinantes do uso do conceito de hábito em "A especialidade", sobretudo frente à brevidade em que as teses são aí apresentadas. Seja como for, já em 1882, Bergson sinaliza uma forte inclinação a tratar as questões culturais sem perder de vistas as ciências naturais. E o hábito será um conceito chave para entender as relações entre teoria e prática e, também, a criação de expressões culturais a partir de disposições naturais, sendo que estas últimas, como sabemos, serão sempre contempladas com um pano de fundo não mecanicista ou, ao menos, com elementos que atenuem o viés determinista que, às vezes, encontra morada nas hipóteses e asserções provindas das ciências naturais. Para complicar ainda mais este emaranhado de teses, problemas e influências, aprofundaremos a seguir um ponto de muita importância, já mencionado por nós rapidamente, e que acena para o papel privilegiado de uma produção cultural específica: a educação. A pedagogia será um aliado indispensável neste momento para evitar a cristalização dos hábitos e o distanciamento com a natureza. Vejamos como e porquê.

1.2. *A importância dos estudos clássicos no contexto da reforma educacional francesa:*

Bergson entre progressistas e tradicionalistas

A crítica aos "inconvenientes da especialidade" possui um contexto histórico-institucional importante e de grande valia para nós, sobretudo se pensarmos em dois textos posteriores ao que acabamos de analisar, isto é, "A educação", de 1885 e "O bom

senso e os estudos clássicos", de 1895. Segundo alguns historiadores, a educação francesa, com seus enquadres pedagógicos e suas instituições de ensino, passa por sucessivas reformas desde a revolução de 1789 até culminar na "comissão de Ribot", de 1899, que estabelecerá os marcos do debate educacional até o fim da Terceira República⁷³. No fundo, a polêmica no plano educacional não seria, ainda de acordo com tais historiadores, senão um reflexo de uma cisão profunda que acometeu toda a sociedade, representada no embate entre tradicionalistas (ou classicistas) e progressistas, sobretudo a partir de 1877, com a derrota francesa na guerra franco-prussiana⁷⁴, mas também devido às polêmicas em torno do Caso Dreyfus, que durarão, grosso modo, de 1894 a 1906⁷⁵. A democratização do ensino, o papel das ciências, o ensino técnico, o lugar dos clássicos e das línguas arcaicas (grego e latim), poucos são os temas que não serão objeto de disputa entre estas duas visões a respeito dos rumos educacionais da França, caracterizada por alguns como a atualização do debate literário e pedagógico do fim do século XVII denominado "A Querela dos Antigos e dos Modernos" – "A nova Querela dos Antigos e Modernos", tal seria a fórmula que sintetizaria tal embate⁷⁶. Não é difícil perceber a posição que cada lado tomará neste debate. O lado conservador apresentará resistências em relação ao enfraquecimento do ensino dos clássicos e ao conseqüente fortalecimento das ciências, enquanto os progressistas serão categóricos a respeito da primazia que estas devem possuir nos programas educacionais e, é claro, da relativa inutilidade que um

⁷³ RINGER, F., *Fields of knowledge. French academic culture in comparative perspective, 1890-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

⁷⁴ FABIANI, J.-L., *op. cit.*; DIGEON, C., *La crise allemande de la pensée française*, Paris, PUF, 1959; ESPAGNE, M., *Au deçà du Rhin: l'Allemagne des philosophes français au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 2005. Voltaremos mais adiante ao tema da tensa relação da *intelligentsia* francesa com os intelectuais alemães.

⁷⁵ RINGER, F., "Ideas of education and systematic knowledge" in RINGER, F., *Toward a Social History of Knowledge*, New York, Berghahn Books, 2000.

⁷⁶ STOCK, P., *New Quarrel of Ancients and Moderns: the French University and Its Opponents, 1899-1914*, Ph.D., Yale University, 1965 apud HANNA, M., *The mobilization of Intellect. French scholars and writers during the First War*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, pp. 2-3, 44-49. Também: CLARK, T. N., *Prophets and Patrons. The French University and the Emergency of the Social Sciences*, Cambridge, Harvard University Press, 1974.

currículo escolar que enfatize o ensino, por exemplo, de Grego e Latim, possuía frente aos desafios que o mundo contemporâneo apresentava a todos de um modo geral e, mais especificamente, à França, recém-egressa de uma guerra perdida e receosa de ver seu poder de influência ainda mais enfraquecido na comunidade internacional ⁷⁷. Mas ao analisarmos o caso específico de Bergson, a facilidade se dissipa e a identificação precisa de sua posição no interior do debate fica comprometida pelo recurso fundamental às ciências, apesar de sua crítica ao perigo da fragmentação estanque dos saberes e a sua defesa incontestável do papel dos clássicos e das línguas antigas, o que poderia nos levar ao erro de identificá-lo sem ressalvas aos tradicionalistas ⁷⁸. Ademais, no plano biográfico, não é segredo que sua entrada na filosofia se deu pelas ciências naturais e pela matemática, e que era Spencer (e o positivismo por ele representado) a influência maior no início de seu percurso intelectual ⁷⁹, o que o coloca, neste ponto, ao lado dos progressistas. Há também o fato de que a cultura Clássica era defendida pelos tradicionalistas sob o ponto de vista de sua importância ética, moral e política contra o suposto utilitarismo pedagógico dos progressistas, que estariam submetidos aos caprichos momentâneos das ciências ⁸⁰. No entanto, vimos que o aprendizado dos Antigos segundo a posição de Bergson possui uma finalidade não tanto ética, mas científica, de modo que

⁷⁷ RINGER F., *op. cit.*, 1992; HANNA, M., *op. cit.* PICK, D., *op. cit.* (sobretudo o capítulo 4 da primeira parte).

⁷⁸ É o que faz, por exemplo, apesar da ótima análise, Robert Grogin. GROGIN, R. C., *op. cit.*, notadamente o "Chapter V: Ancients, Moderns, and Bergsonians". Outra análise deste ponto em Bergson, que parte da importância da Universidade na filosofia alemã para então contrapor o papel crucial das instituições não universitárias no caso francês: FUJITA, H., "L'Université manque à sa place dans la philosophie française ou de *la politesse* de Bergson" in RIQUIER, C. (dir.), *Bergson, op. cit.*, 2012, p. 223-38. Por fim, o lugar proeminente da ciência na filosofia bergsoniana fez com que alguns identificassem no envolvimento de Bergson com a reforma de ensino uma tentativa de reabilitar a filosofia (espiritualismo) em bases científicas, distanciando-se da tutela do antigo espiritualismo de Victor Cousin. MCGRATH, L., "Confronting the brain in the classroom: Lycée's policy and pedagogy in France, 1874–1902" in *History of the Human Sciences*, Vol. 28(1) 3–24, 2015.

⁷⁹ SOULEZ, P. & WORMS, F., *op. cit.*, pp. 54-59, AZOUVI, F., *op. cit.*, pp. 35-40, MILET, J., *Bergson et le calcul infinitesimal*, PUF, Paris, 1974 (primeiro capítulo), SCHUMANN, M., "La modernité de Bergson" in *Revue des deux mondes*, 35, septembre de 1988, GOUHIER, H., *Bergson et l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989, pp. 15-21.

⁸⁰ BROOKS III, J. I., *op. cit.*, pp. 134-143.

a primeira a se beneficiar do contato com as línguas e ensinamentos arcaicos seria a própria ciência e o método de aquisição do conhecimento científico. Antecipando um pouco posições defendidas por Bergson mais para o fim de sua vida, podemos lembrar como Mossé-Bastide, em seu *Bergson éducateur*, mostra com clareza a particularidade da posição bergsoniana ao analisar seu envolvimento, neste caso, direto, na reforma do ensino secundário ocorrida nos anos 20 ⁸¹. Entre os anos de 1919 e 1925, Bergson foi eleito membro do Conselho superior da instrução pública e tanto a polêmica quanto a posição do filósofo da duração parecem girar em torno dos mesmos problemas. Num relatório de uma sessão de junho de 1921, recuperado por Mossé-Bastide, consta o seguinte relato: "M. Bergson indica a objeção fundamental [...] [a respeito da] ideia de seccionamento e, por consequência, de especialização no ensino secundário: o desenvolvimento geral do espírito humano exige que os estudos sigam, inicialmente, em todas as direções; toda a investigação prematura de vocação é incerta, perigosa e quase culpável" ⁸². Acompanhamos acima a especificidade da articulação por ele proposta entre teoria e prática, entre natureza e cultura. No plano pedagógico-institucional não será diferente.

Voltando à "A especialidade", lemos, ao final do texto:

O mérito e a força da Universidade é o de elevar o espírito fortificando-o [...] [e] àqueles que o reprovam de não ser prático, de ensinar tudo e de não preparar a nada, respondamos que o melhor meio de obter sucesso é não almejar muito cedo o sucesso, que os grandes estudos

⁸¹ MOSSÉ-BASTIDE, R.-M., *Bergson éducateur*, Paris, PUF, 1955, pp. 151-178. E o texto que analisaremos posteriormente: BERGSON, H., "Les études gréco-latines et la réforme de l'enseignement secondaire" in M, pp. 1366-1379.

⁸² MOSSÉ-BASTIDE, R.-M., *op. cit.*, pp. 157-158.

clássicos, desenvolvendo a inteligência inteira, dão-lhe demasiada amplitude para tudo conter, demasiada força para tudo empreender ⁸³.

Tal como a cultura nos aproxima da natureza, o ensino dos clássicos serve como antecâmara para que a ciência encontre sua verdadeira função, tornando-a, inclusive, mais eficaz. Para exercer-se plenamente, a ciência deve coadunar-se com a vocação abrangente da inteligência, não havendo, assim, uma disputa entre a ciência e os clássicos. O estudo dos Antigos, tanto de sua língua quanto de seus ensinamentos, ofereceria uma preparação, e não um obstáculo, aos avanços científicos e às suas respectivas aplicações técnicas, seja no laboratório, seja na indústria. No entanto, alguns anos depois, Bergson parece abandonar as referências eminentemente científicas e investigar o problema das relações interpessoais, também com implicações culturais decisivas. Primeiro com a noção de *educação* ("politesse") e depois ao reformular, à sua maneira, um antigo conceito filosófico, o *bom-senso*.

1.3. "*La politesse*": sociedade e interpessoalidade

O curto ensaio "A educação" é também proferido na ocasião da entrega de um prêmio, desta vez no liceu Clermont-Ferrand, onde Bergson foi professor por cinco anos depois de sua rápida estadia no liceu de Angers. Como sabemos, o termo "politesse", que dá nome ao texto, deve ser traduzido em português por educação, mas não no sentido "pedagógico" ou de "formação", seja educacional, espiritual ou ambos. O significado de "educação" (politesse) neste contexto refere-se à ideia de "bons modos", de cerimoniais

⁸³ "La spécialité" in EP, p. 46.

de conduta social, ou ainda, como quer o próprio Bergson, de "códigos de civilidade" ⁸⁴. Mas na conotação conceitual que o nosso filósofo confere ao termo, o sentido de "bons modos" deve ser imediatamente descartado se quisermos entendê-lo em sua profundidade. Apoiando-se em pesquisas etnográficas – provavelmente do arqueólogo austríaco naturalizado francês Charles Wiener ⁸⁵, o que indica mais uma vez o recurso às ciências e a dados de cunho mais "empírico" na construção de sua argumentação –, dirá Bergson que se "educação" remetesse aos "códigos de civilidade", "muitos selvagens seriam considerados mais educados do que nós" como, por exemplo, os índios da região de Araucária, dada a extrema formalidade de suas regras e ritos interpessoais que, se quebradas, são consideradas como uma "ofensa mortal" ⁸⁶. Além disso, a "educação cerimoniosa" serve muitas vezes como um "verniz fresco demais", isto é, que dá "polimento", mas "faz com que tenhamos medo de nos aproximar". Aplicando a metáfora para o plano das relações interpessoais, fica fácil concluir que a "educação cerimoniosa" distancia os homens entre si, através do "egoísmo", do "orgulho" e da "indiferença". Se esse é o caso, o sentido de "educação" deve ser então procurado em outro nível. E o ponto de partida reside na seguinte definição: há "no fundo da verdadeira educação", escreverá

⁸⁴ "La politesse" in EP, p. 48. Norbert Elias, em seu canônico estudo, indica a verossimilhança semântico-conceitual do termo *politesse* com o conceito de *Civilisation*. O autor analisa o problema à luz tanto do contexto especificamente francês, como da reação alemã, cristalizada na oposição *Kultur-Zivilisation*. "Conceitos tais como *politesse* ou *civilité* tiveram, antes que o conceito de *civilisation* tivesse sido formado, praticamente a mesma função que o novo conceito: expressar a auto-imagem da classe alta europeia em relação a outros membros que eram considerados mais simples ou primitivos". Elias avança no raciocínio mostrando que pensadores fisiocratas como Mirabeau e, de um modo muito mais radical, Rousseau, foram os primeiros a inverterem tais valores existentes, centrando suas respectivas críticas na superficialidade do "homem civilizado", e não na aparente "brutalidade" do "homem simples" ou do "selvagem". No entanto, mais adiante, o autor nos mostra como *courtoisie*, *civilité* e *civilisation* revelam, no fundo, "três estados do desenvolvimento social". O sentido de *politesse* acompanharia tal metamorfose. ELIAS, N. *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Malden, BlackWell, 2000, pp. 34, 88. O conceito de *civilisation* tal como é utilizado por Bergson será objeto da nossa análise mais adiante, no penúltimo capítulo.

⁸⁵ Charles Wiener (1851-1913) era um proeminente arqueólogo e especialista dos povos indígenas da América do Sul, notadamente dos Incas. Cf. VERNEAU, R. *Journal de la Société des Américanistes*, Année 1919, Volume 11, Numéro 1, pp. 249-251.

⁸⁶ "La politesse" in EP, p.48.

Bergson, "um sentimento, que é o amor da igualdade" ⁸⁷. Mas é preciso distinguir as nuances presentes na educação, agora alçada a um sentimento: "Há várias maneiras de amar a igualdade e de compreendê-la", e é possível distinguir a educação em três tipos: há a "educação das maneiras", a "educação do espírito" e a "educação do coração"⁸⁸. Interessa-nos aqui predominantemente a segunda, ou seja, a "educação do espírito", já que ela significa a "libertação das inteligências"⁸⁹ e deságua numa discussão acerca do hábito – já abordado por nós – indicando uma inflexão em relação à posição defendida em 1882. Vejamos como Bergson a define:

A potência de contrair hábitos duráveis apropriados às circunstâncias nas quais nos encontramos e ao lugar que pretendemos ocupar no mundo exige, na sequência, outra faculdade que a corrija ou que atenuem os seus efeitos, a faculdade de renunciar, eventualmente, aos hábitos que se contraiu ou mesmo às disposições naturais que soubemos desenvolver em nós mesmos, a faculdade de se colocar nos lugar dos outros, de se interessar às suas ocupações, de pensar o seu pensamento, de reviver sua vida em uma palavra, e de se esquecer a si mesmo [...]. Nisso consiste, sobretudo, a educação de espírito, que parece ser uma espécie de flexibilidade intelectual ⁹⁰.

Apontamos anteriormente que o hábito - e sua conseqüente variabilidade - era o traço distintivo do homem e impulsionava as produções humanas; ele era considerado

⁸⁷ *Idem*, p. 49.

⁸⁸ A educação das maneiras é "atribuir estima e consideração às pessoas proporcionalmente às suas atitudes e falas", e representa a "igualdade" ("partilha proporcional de consideração"). A "educação do coração", por sua vez, é uma "virtude" ("a caridade se exercendo na região dos amores próprios") e representa a "fraternidade" ("uma simpatia delicada para os sofrimentos da sensibilidade").

⁸⁹ "La politesse" in EP, p.55.

⁹⁰ *Idem*, p. 50.

uma disposição natural onde residiria a gênese da cultura e da civilização. Agora, no entanto, Bergson parece inserir uma variável no debate que indica uma importante mudança em sua hipótese inicial. Trata-se justamente do conceito de educação, mais precisamente o de "educação do espírito", pois é ele que contrabalanceará os riscos de rigidez e sedimentação que pairam sob a aquisição de hábitos. Com efeito – e daí a sua importância capital –, é a educação do espírito que nos abre para o mundo das relações interpessoais, capacitando-nos a fazer parte de uma comunidade de homens pautada pela Justiça, ou ainda, como quer Bergson, de uma *República ideal*⁹¹, que é a união, é preciso dizer, dos três tipos de educação citados acima. Mas aqui é preciso cautela. Uma passagem importante do excerto supracitado pode nos incitar a uma interpretação duvidosa a respeito do recurso feito por Bergson a essa "faculdade de renunciar, eventualmente, aos hábitos", isto é, à educação. Em que consiste tal erro? Ele consiste em enxergar aí uma *oposição* entre a natureza e o espírito (entendido também como cultura, no sentido de um domínio "autossuficiente") ou, em outros termos, entre o hábito e a educação ("politesse"), na medida em que esta nos libertaria do estado natural a partir daquele. Pelo menos esta é a leitura sugerida por Frédéric Worms, quando afirma, nas notas que acompanham "La politesse" na edição crítica, que "a educação destitui o eu de sua preeminência natural [...] [estando] do lado de uma igualdade não natural, democrática, moral"⁹², de modo que o "obstáculo à educação é atribuído ao hábito e à vida, que isola e especializa"⁹³. Julgamos que a posição de Bergson é mais nuançada e que, na verdade, há uma profunda *colaboração* entre o hábito e a educação, e *não uma oposição* indicando uma incompatibilidade entre ambas ou mesmo uma superioridade da segunda sobre a primeira. A educação do espírito *não suprime*, mas, de acordo com os

⁹¹ *Idem*, p. 55. Não é difícil perceber a relação entre os três tipos de educação e o triplo ideal da república francesa, liberdade, fraternidade e igualdade.

⁹² *Idem*, p. 127/nota 30.

⁹³ *Idem*, p. 127/nota 31.

termos do próprio Bergson, "*atenua*", "*eventualmente*", os efeitos que podem decorrer da aquisição de hábitos, quer dizer, quando eles se cristalizam. Uma passagem um pouco mais longa explicita de modo mais claro a tensão existente entre estas duas "faculdades".

Que nos seja permitido cita-la:

[...] a diversidade de características, de tendências, de hábitos adquiridos se acentua na medida em que o maior número de gerações humanas se sucede, na medida também em que a civilização crescente divide cada vez mais o trabalho e fecha cada um de nós nos limites mais e mais estreitos disso que se chama de ocupação e profissão. Esta diversidade infinita de hábitos e de disposições deve ser considerada como um benefício, já que ela é o resultado necessário de um progresso realizado pela sociedade; mas ela não o é sem inconvenientes. Ela faz com que nós nos sintamos desorientados quando saímos de nossas ocupações habituais, que nós nos compreendamos menos uns aos outros: em uma palavra, essa divisão do trabalho social, que estreita a união dos homens sobre todos os pontos importantes tornando-os solidários uns aos outros, possui o risco de comprometer as relações puramente intelectuais, que deveria ser o luxo e o encanto da vida civilizada ⁹⁴.

O conceito de educação entra não como neutralizador da natureza, mas como uma resposta a um novo elemento, que são as relações entre os homens que visam formar um espaço comum, uma "verdadeira cidade de espíritos". Os hábitos adquiridos e suas consequências, por mais importantes que sejam (eles são "benéficos", "estreitam a união

⁹⁴ "La politesse" in EP, p. 50.

dos homens tornando-os solidários" e são causa do "progresso") não são suficientes para estabelecer o vínculo empático que *deve* ligar todos os homens. Antecipando um tema que será central 47 anos depois, em *As duas fontes da moral e da religião*, ainda que desenvolvido de maneira distinta, Bergson concluirá que a educação é o "luxo" e o "encanto" da civilização ⁹⁵. Ela é o "a mais" que dará não só coesão ao corpo social, como também prolongará "a justiça e a caridade além do mundo tangível" acrescentando "à vida de todos os dias, em que as relações úteis se estabelecem entre os homens, a atração sutil de uma obra de arte" ⁹⁶. Em uma fórmula, diríamos: o hábito *é*, a educação *deve ser*; e é esta articulação, entre *ser* e *dever ser*, que o filósofo, por ora, parece almejar. Mas que fique claro: a natureza, o *ser*, através do hábito, não significa "determinação" ou "necessidade absoluta" em oposição à "liberdade" do *dever ser*, da *cultura*; ela, no caso da espécie humana, já contém o germe da ação livre. Com o risco de pecarmos por uma leitura excessivamente retrospectiva, que atribui elementos que aparecerão somente mais tarde no pensamento bergsoniano, arriscaríamos que talvez já haja aí uma concepção do problema não tanto em termos de ser e dever ser, mas de *devir*, em que a natureza, o espírito e a cultura representariam "graus" ou "ritmos" distintos.

Vejamos agora a especificidade e a importância do papel dos Antigos na educação.

⁹⁵ *Idem*. O problema da educação como "luxo" é tratado por Ravaisson in RAVAISSON, F., "La question du luxe" in *Séances et Travaux de l'Académie de Sciences Morales et politiques*, t. 128, 1887. No contexto do "luxo", Janicaud aponta para o "reacionarismo" de Ravaisson se comparado com Bergson, sobretudo em relação à democratização do ensino, vista com ressalvas por Ravaisson. JANICAUD, D., *op. cit.*, pp. 165-166.

⁹⁶ "La politesse" in EP, p. 55.

1.4. Educação e Antiguidade: os gregos como inspiração

O contexto educacional mais uma vez é decisivo, só que, em "La politesse", o papel dos Antigos não se limita a potencializar uma leitura abrangente e não especializada da realidade. É certo que "os estudos desinteressados [...] os estudos clássicos" "predispõem" à "politesse"⁹⁷, mostrando a capacidade de transformação da natureza pela via da educação – o contato com os clássicos, a leitura e familiaridade com o pensamento dos Antigos bem como com o Grego e o Latim induzem o hábito a tornar-se "politesse", ou melhor, a se articular intimamente com ela. A educação (contato intenso com a cultura Antiga) nos ajuda a desenvolver a educação ("politesse"), e as implicações de uma civilização "técnica" ou "especializada" tornam-se ainda mais graves, uma vez que elas põem em xeque a tolerância entre os homens e, por conseguinte, a existência mesma da República e do Justo que a fundamenta. Mas, agora, o desinteresse e a idealidade dos Clássicos são colocados em prol da existência da vida pacífica entre os homens, da troca tolerante de ideias. Antecipando outra tese que aparecerá somente em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson dirá que "a ideia é para nós um principio de ação, ela era objeto de contemplação para os Antigos"⁹⁸. Mas ao contrário da obra de 1932, em que o misticismo cristão é "superior" à sua versão grega justamente por incitar à ação, agora, em 1885, é a "passividade" dos antigos o signo de sua força. Os diálogos de Platão representam uma "deliciosa inutilidade" em que "o charme da vida foi sentido", pois foi "amando a vida que eles [os gregos] se tornaram amáveis, e eles amavam porque eles sabiam descobrir a beleza, e, como diria Platão, resolver as coisas em ideias"⁹⁹. Contra a

⁹⁷ *Idem*, p. 56.

⁹⁸ *Idem*, p. 57.

⁹⁹ *Idem*. Mossé-Bastide nos adverte sobre a predileção de Bergson pelos gregos – e não pelos "latinos" – no contexto dos estudos clássicos e mesmo no sentido "civilizacional". Para ele, a flexibilidade e a ductilidade dos helenos seriam superiores à força e simplicidade dos romanos". A autora ainda se baseia na tese de Bergson em que os gregos seriam os inventores da "precisão", conceito que posteriormente será de

reforma pedagógica que enfraquece a importância dos clássicos pela sua suposta inutilidade prática, Bergson argumenta através da afirmação e de uma qualificação precisa do sentido desta inutilidade e não, como era de se esperar, pela reiteração da utilidade que os Antigos supostamente teriam. Mas a "politesse" destes, ainda que se avizinha ao luxo civilizacional, ao "inútil" produzido pela civilização, significa muito mais. E é aí que a Modernidade e a Antiguidade podem incorrer num feliz encontro, ignorado por aqueles que querem minimizar sua importância no ensino visando uma maior aplicabilidade técnica. Pois se "a ideia é amiga da ideia, mesmo da ideia contrária", a "discussão perde a sua animosidade e a luta sua violência" ¹⁰⁰. Em outras palavras, a *contemplação* se mistura à *ação*, o "charme da vida", exercido pelos Antigos, se mistura à "importância da vida", crucial para os Modernos. Eis como o fator pedagógico-cultural – o valor do ensino dos Antigos – se articula com os hábitos da natureza.

1.5. "*A vida social*" no Ensaio sobre os dados imediatos da consciência: *cultura e espacialidade*

No prefácio do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* Bergson deixa claro o problema central do livro: a liberdade. Na verdade, o objetivo do filósofo é a "dissipação" deste problema, já que ele não passa de um grande "mal-entendido". Mas de que liberdade se trata? Se seguirmos a argumentação apresentada nos textos que

enorme importância para a sua própria filosofia. MOSSÉ-BASTIDE, R.-M., *op. cit.*, pp. 219-232. Sobre este ponto, também RIQUEIR, C., *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, 2009, pp. 234-241. No curso recém-publicado sobre a história da ideia de tempo, a superioridade dos gregos em relação aos romanos fica clara na aula do dia 9 de janeiro de 1903: CT, pp. 87-101. Sobre a nossa opinião mais detalhada sobre o conceito de precisão e sua relação com os antigos, nos remetemos ao nosso texto "Henri Bergson e a Filosofia: entre a história e a intuição" (não publicado), onde inclusive polemizamos com a interpretação oferecida por Riquier.

¹⁰⁰ "La politesse" in EP, p. 57.

examinamos acima, é coerente pensar que ele se referirá à liberdade em sua dimensão prática, moral ou social, ou ao menos que ele dedicará grande parte de suas análises a estas dimensões. No entanto, não é isso que acontece. Como já apontaram alguns estudiosos do filósofo, "[para Bergson] a defesa da liberdade não é motivada por considerações éticas"¹⁰¹, de modo que "a questão da liberdade moral não desempenha nenhum papel no *Ensaio*"¹⁰². Mas a assertividade de tais interpretações, ainda que motivadas por análises verossímeis, pode ofuscar a existência de temas importantes que, como acompanhamos até agora, são anteriores e contemporâneos à redação do livro de 1889 ¹⁰³. Além disso, ela parece silenciar algumas ambiguidades e questões aí presentes, que possuem consequências não só para o entendimento do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, como também para o conjunto da obra de Bergson como um todo, sobretudo se tivermos em mente alguns julgamentos excessivos, que consideram *As duas fontes da moral e da religião* como um livro sem precedentes no interior da obra do filósofo, já que apresentaria, pela primeira vez desde o início de seu percurso intelectual, teses de cunho prático e moral ¹⁰⁴. Referimo-nos às passagens em que Bergson lança mão da distinção entre "dois aspectos do eu", decorrente da distinção maior do livro, entre espaço e duração, em que "a vida consciente se apresenta sob um duplo aspecto, em que se apercebe diretamente ou por refração através do espaço"¹⁰⁵: "Aqueém da duração

¹⁰¹ CAPEK, M., "Bergson's theory of mind-brain relation" in PAPANICOLAU, A. & GUNTER, P.Y., *Bergson and Modern Thought – Towards a Unified Science*. Harwood Academic Publishers, Chur, 1987, p. 136. Também: CAPEK, M. "Process and Personality in Bergson's Thought" in CAPEK, M. *The new aspects of time: its continuity and novelties*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1991.

¹⁰² SOULEZ, P. & WORMS, F., *op. cit.*, p. 72.

¹⁰³ Talvez fosse o caso de qualificar melhor o tipo de liberdade que não é tematizada por Bergson no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, como faz Viellard-Baron, ao distingui-la, parece, da liberdade tematizada na *Crítica da Razão Prática* de Kant: "é uma iniciativa importante de Bergson mostrar na ação voluntária um simples caso particular da ação do corpo em geral e não a estrutura fundamental da experiência moral do dever". VIELLARD-BARON, J.-L., *Bergson, la vie et l'action*, Paris, Édition du Félin, 2007, p. 10.

¹⁰⁴ É o que parece sugerir, por exemplo, o ótimo estudo de SITBON-PEILLON, B., *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience integrale*, Paris, PUF, 2009, pp. 41-52.

¹⁰⁵ DI, p. 102.

homogênea, símbolo extensivo da duração verdadeira [...] [há] uma duração cujos momentos heterogêneos se penetram; aquém da multiplicidade numérica dos estados conscientes, uma multiplicidade qualitativa; aquém do eu com estados bem definidos, um eu em que a sucessão implica fusão e organização" ¹⁰⁶. Até aqui sem problemas, estamos no escopo da discussão própria ao *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Mas eis que surge um elemento novo, chamado por Bergson de "vida social". Dirá o filósofo:

como o eu assim refratado, e por isso mesmo subdividido, se presta infinitamente melhor às exigências da vida social e da linguagem em particular, ela [a consciência] o prefere, e perde pouco a pouco de vista o eu fundamental ¹⁰⁷.

Ora, como entender tal caracterização da vida social após o exame dos textos escritos no mesmo período, marcados pela preocupação de problemas práticos, sociais e mesmo morais? À primeira vista, a resposta é simples, e parece estar contida na qualificação dada pelo filósofo à palavra "prática": "nossa vida exterior e, por assim dizer, social, tem mais importância prática para nós do que nossa existência interior e individual" ¹⁰⁸. Transpondo a discussão para o contexto de "La spécialité" e "La politesse" podemos dizer que a especialização e a cristalização dos hábitos decorrentes do progresso civilizacional (em outros termos, do progresso da "vida social"), seja nas relações inter-humanas, seja nas produções técnico-científicas, estão perfeitamente coadunadas com as ideias de homogeneidade, espaço e justaposição levantadas no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* – a especialidade seria nada mais do que dividir e justapor as

¹⁰⁶ *Idem*, p. 95.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 96

¹⁰⁸ *Idem*, p. 97.

atividades manuais e espirituais a fim de otimiza-las quantitativamente; a divisão do trabalho podendo ser identificada à divisão do eu. E a causa de seu inconveniente, como vimos, seria exatamente a “assimilação do trabalho do espírito ao trabalho manual”¹⁰⁹, enfim, a assimilação da teoria à prática e, porque não, do individual ao social. Mas essa narrativa perde consistência com a entrada do conceito de “politesse” que, como também vimos, está longe de se restringir à individualidade. Ademais, o contexto histórico da reforma das instituições de ensino mostra explicitamente a preocupação de Bergson em endereçar, no fundo, esta gama de problemas desde um ponto de vista “prático” e “social”.

Mas a relativa dissonância entre o que é dito nos textos anteriores ou contemporâneos ao *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e o que nele próprio se assevera não deve nos persuadir a ignorar as declarações nesta obra sobre a “vida social”. Apesar da rapidez com que Bergson trata esta noção – assimilando-a rapidamente ao espaço e às exigências da vida prática e situando-a na contramão da individualidade, da interioridade e da duração –, a definição por ele oferecida é repleta de implicações. Após declarar que a ciência, tendo como principal objetivo “prever e mensurar”, age justificadamente sobre seu objeto justapondo-os no espaço, Bergson escreve:

[...] quando se trata de nossos estados de consciência, nós possuímos o interesse em manter a ilusão pela qual nós os fazemos participar à exterioridade recíproca das coisas exteriores porque esta distinção e, ao mesmo tempo, esta solidificação, nos permitem dar-lhes nomes estáveis, apesar da sua instabilidade, e distintos, apesar de sua

¹⁰⁹ *Idem*, p. 44.

penetração mútua. Elas nos permitem objetivá-los, fazê-los entrar, de algum modo, na corrente da vida social ¹¹⁰.

Diferentemente do procedimento científico em relação ao seu objeto, a projeção dos estados da consciência no espaço é indevida porque é ilusória: ela mascara a verdadeira realidade do "dado imediato". Mas da "ilusão" não decorre exclusivamente um julgamento crítico ou negativo, uma vez que o "ilusório" possui efetividade, produzindo, assim, "efeitos" na realidade – o "interesse em manter a ilusão", a razão que a impulsiona é, justamente, a vida social. Mesmo que a estabilização e a solidificação mascarem a mobilidade da interioridade, elas não o fazem sem um duplo "benefício": a construção de um espaço comum, distinto de nossa individualidade, onde podemos nos comunicar através de uma linguagem compartilhada. Ou, segundo as palavras de Bergson: "de um lado favorecendo a linguagem, e, de outra parte, nos apresentando um mundo exterior bem distinto de nós na percepção da qual todas as inteligências comungam", anunciando e preparando a vida social ¹¹¹. Mas a vida social é a consequência de uma causa mais profunda, ancorada numa premissa "biológica", a saber, o *espaço homogêneo*, que é o traço que marca a especificidade da *espécie* humana. Ela é, portanto, fruto do desenvolvimento da vida humana, e de sua diferença frente à vida animal.

Se cada um de nós vivesse uma vida puramente individual, se não houvesse nem sociedade nem linguagem, nossa consciência não apreenderia sob esta forma indistinta a série dos estados internos? Sem dúvida que não, porque nós conservaríamos a ideia de um espaço

¹¹⁰ *Idem*, p. 173. Algumas linhas depois, lemos: "agir livremente, é retomar posse de si, é se colocar na pura duração" (p. 174), indicando uma ressonância problemática com a definição da "politesse de l'esprit" como "se esquecer de si mesmo" (no sentido de livrar-se dos hábitos cristalizados em si para ir em direção a uma flexibilidade intelectual). "La politesse" in EP, p. 50.

¹¹¹ DI, p. 177.

homogêneo onde os objetos se distinguem nitidamente uns dos outros, e que é muito cômodo alinhar em um meio semelhante, para resolvê-los em termos mais simples, os estados de algum modo nebulosos que surpreendem num primeiro contato o olhar da consciência. Mas também, remarquemos com ênfase, a intuição de um espaço homogêneo é já um encaminhamento à vida social. O animal não se representa provavelmente, como nós, além de suas sensações, um mundo exterior bem distinto dele, que seja a propriedade comum de todos os outros seres conscientes. A tendência em virtude da qual nós nos figuramos nitidamente esta exterioridade das coisas e esta homogeneidade de seu meio é a mesma que nos leva a viver em comum e a falar. Mas na medida em que se realizam mais completamente as condições da vida social, se acentua também a corrente que leva nossos estados de consciência de dentro para fora [...] uma vida interior com momentos bem distintos, com estados nitidamente caracterizados, responderá melhor às exigências da vida social ¹¹².

Diversamente dos outros animais, a espécie humana é fruto de um processo que distingue aos poucos os estados internos e o mundo exterior, construindo, assim, um espaço onde ela pode tornar "impessoal" seus dados sensitivos e vivências outrora puramente qualitativas ¹¹³. É preciso notar, entretanto, a reformulação de certas teses no que concerne ao estabelecimento da definição do animal e do homem. Se anteriormente,

¹¹² *Idem*, pp. 102-3.

¹¹³ *Idem*, pp. 71-2. "É preciso, pois, distinguir entre a percepção da extensão e a concepção do espaço: elas estão sem dúvida implicadas uma na outra, mas, mais se avança na série dos seres inteligentes, mais se realça com nitidez a ideia independente de um espaço homogêneo. Neste sentido, é duvidoso que o animal perceba o mundo exterior absolutamente como nós e, sobretudo, que ele represente exatamente como nós a exterioridade [...] o espaço não é tão homogêneo para o animal como para nós, e as determinações do espaço, ou direções, não revestem definitivamente para ele uma forma puramente geométrica" outras inteligências, a dos animais por exemplo, percebendo os objetos, não os distinguem tão nitidamente, nem uns dos outros, nem deles mesmos"

como vimos, o animal era acometido pelo mesmo vício do especialista através da restrição e pouca variabilidade de suas aptidões, agora, com o advento da tese do espaço homogêneo, ele é alçado à figura que espontaneamente percebe a "duração-qualidade"¹¹⁴. Afinal, "o espaço não é tão homogêneo para o animal como para nós, e as determinações do espaço, ou direções, não revestem definitivamente para ele uma forma puramente geométrica"¹¹⁵. Mas como Bergson chega a tais conclusões acerca da natureza do espaço no animal que, conseqüentemente, serão decisivas para a formulação da tese do "espaço homogêneo", central em seu primeiro livro? Mais uma vez, é nas ciências naturais que o nosso filósofo encontrará o apoio necessário para desenvolver suas ideias. É verdade que, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, fica difícil estabelecer a origem dos experimentos que indicam a existência de uma percepção qualitativa do espaço em animais não humanos, já que Bergson denomina muito genericamente seus autores de "naturalistas"¹¹⁶. Todavia, se voltarmos nossa atenção aos cursos de psicologia ministrados em Clermont-Ferrand entre os anos de 1887-1888, tal dificuldade se dissipará. Na 44ª Aula, dedicada aos "Elementos de psicologia comparada", Bergson concentra seus esforços em problematizar os ganhos e os limites do estudo dos animais do ponto de vista psicológico. Baseando-se em considerações etológicas provindas de Henry Charlton Bastian, Bergson concluirá que "quanto à percepção externa, o animal vê no mundo material tudo o que vemos e talvez muito mais"¹¹⁷. Ainda que do ponto de vista da percepção interna, o animal não consiga "distinguir a si mesmo dos estados pelos quais passa"¹¹⁸, da perspectiva da percepção externa, ele possui um sentido que faltaria

¹¹⁴ *Idem*, p. 94. "A experiência diária deveria nos ensinar a fazer a diferença entre a duração-qualidade, aquela que a consciência apreende imediatamente, aquela que o animal percebe provavelmente".

¹¹⁵ *Idem*, p. 71.

¹¹⁶ *Idem*.

¹¹⁷ C1, pp. 282-293.

¹¹⁸ *Idem*. Segundo Bergson, esse ponto faz com que seja provável que só o homem seja uma "pessoa", pois "só existe personalidade quando existe tendência à unidade, esforço para interligar os fenômenos; em outras palavras, quando existe razão, pois a consciência do eu e a razão são duas faculdades conexas". A posição de Bergson no curso parece ser um pouco diferente, com uma ênfase maior da Razão como traço distintivo

ou seria enfraquecido no homem, denominado por Bastian de *senso de Direção* (“sense of Direction”) ¹¹⁹. Seguindo relatos e experimentos – em sua maioria comportamentais, sendo alguns fisiológicos – com cavalos, pássaros, cachorros, peixes, alguns insetos e mesmo com “raças humanas selvagens e semi-selvagens” (povos do Norte da Sibéria e índios da América do Norte) feitos por naturalistas como Darwin, John Lubbock, entre outros, Bastian chega a falar que *o senso de Direção* ultrapassa em alcance todos os outros sentidos ¹²⁰. O próprio Darwin, nas correspondências trocadas com o entomologista Jean-Henri C. Fabre ¹²¹, defende a posição de que o animal é uma espécie de bússola, sugerindo ao seu colega francês a execução de um experimento que consistia em fixar uma agulha magnetizada num inseto para atestar a precisão de seu senso de direção, supostamente provinda de sua ultra sensibilidade em relação às correntes eletromagnéticas ¹²². Fabre

do homem. Uma explicação plausível é o tom mais descritivo do curso (trata-se um curso preparatório para a *Agrégation*), enquanto que no livro Bergson procura expor uma tese de cunho mais autoral. Sobre os cursos ofertados em Clermont-Ferrand: RAGGHIANI, R., “Les cours de Clermont-Ferrand” in PANERO A., MATTON, S., DELBRACCIO, M. (éd.), *Bergson professeur*. Louvain, Peeters, 2015. Uma abordagem mais geral sobre o tema é dada por WORMS, F. “Bergson professeur et la philosophie de Bergson: une différence de nature” in *idem*.

¹¹⁹ BASTIAN, H. C., *A brain as an organ of mind*, London, C. Keagan Paul & Co, 1880, pp. 65, 214, 219, 239. Henry Charlton Bastian (1837-1915) foi um proeminente fisiologista e neurologista britânico, influenciado por Herbert Spencer. Ele também será mencionado em *Matéria e memória*, só que através de artigos que tratam de outras questões (os processos nervosos da atenção e algumas particularidades acerca da afasia), MM, pp. 109, 125, 137. Em *A evolução criadora*, o livro de Bastian citado acima é mobilizado por motivos semelhantes aos de agora, já que contribui para uma discussão sobre o aguçado senso de direção nos povos não civilizados da floresta em relação aos povos civilizados da cidade. EC, p. 213 (nota 1).

¹²⁰ BASTIAN, H. C., *op. cit.*, p. 214. LUBBOCK, J. *Ants, bees and wasps. A record of observations of the habits of the social Hymenoptera*. New York, D. Appleton and Company. John Lubbock (1834-1913) foi um homem de negócios, político e naturalista inglês.

¹²¹ Jean-Henri Fabre (1823-1915) foi um especialista no comportamento dos insetos e um dos nomes pioneiros da entomologia. Apesar de sua posição anti-evolucionista, baseada tanto em motivos lógicos como religiosos, ele possuía uma amistosa relação com Darwin, o que pode ser atestado através da troca de cartas e de menções mútuas feitas na obra de ambos. Fabre foi um escritor extremamente profícuo, em cuja obra gigantesca destacam-se os *Souvenirs entomologiques*, um compêndio de observações científicas de mais de 4 mil páginas, distribuídas em 10 volumes. Bergson o cita já em 1892-1893, quando ministra o curso de Psicologia para o *khâgne* no liceu Henri-IV em Paris, ao tratar do tema da hereditariedade e, posteriormente, em 1907, quando analisa o instinto em *A evolução criadora*. C2, p. 143 (nota 92). EC, pp. 173-174.

¹²² “Letter to J.H. Fabre, January 21st, 1881” in DARWIN, C., *More letters of Charles Darwin*, London, J. Murray, 1903. Sobre os “povos selvagens” e seu senso de direção (baseado nas observações do barão Ferdinand Petrovich von Wrangell, também mencionadas por Bastian em seu livro supracitado): “Letter to J.H. Fabre, February 20th, 1880”. As cartas de Fabre a Darwin sobre estes pontos podem ser encontradas no site dedicado ao entomologista: <https://www.e-fabre.com> (“Lettre de Jean-Henri FABRE du 3 Janvier 1880”, “Lettre de Jean-Henri Fabre à Charles Darwin du 18 Février 1880”, “Lettre de Jean-Henri Fabre à Charles Darwin du 21 janvier 1881”). Bastian também menciona alguns estudos publicados nas revistas

realiza a tarefa não sem uma dose de ceticismo, e o resultado desastroso e nada conclusivo é relatado com humor no segundo volume de seu magistral *Souvenirs entomologiques*¹²³. No livro de 1889, Bergson não chegará ao ponto de afirmar alguma hipótese específica – seja da primazia da vista, do odor, da visão, do tato ou do *senso de Direção* –, expondo somente a multiplicidade de “evidências” que apontam para a diversidade de experiências espaciais no mundo animal e, conseqüentemente, para a presença exclusiva (ou mais marcante) do espaço homogêneo no homem¹²⁴. Isso o permitirá concluir que é "duvidoso que o animal perceba o mundo exterior absolutamente como nós e, sobretudo, que ele represente exatamente como nós a exterioridade"¹²⁵. O homem é uma espécie que não somente "percebe a extensão", como parece ser o caso de animais menos inteligentes; ele também "concebe o espaço". É verdade que ambas, percepção da extensão e concepção do espaço, "estão sem dúvida implicadas uma na outra, porém, quanto mais se avança na série dos seres inteligentes, mais se realça com nitidez a ideia independente de um espaço homogêneo"¹²⁶.

Nature e *Mind* sobre a existência de um órgão de direção específico (“Otilios” localizados nas “Ampolas”, ligados à estrutura auditiva, mas independente dela) em animais inferiores, e que seriam ativados tanto pelos movimentos do animal quanto por ondas atmosféricas. Apesar do vivo interesse, Bastian adverte o leitor para o estado de “infância” do assunto. BASTIAN, H. C., *op. cit.*, pp. 218-219.

¹²³ FABRE, J.-H. *Nouveaux souvenirs entomologiques. Études sur l'instinct et les moeurs des insectes* (IIe serie), Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1882, pp. 99-123

¹²⁴ DI, pp. 71-72. “Alguns naturalistas assinalaram, como um fato digno de nota, a surpreendente facilidade com que muitos vertebrados e mesmos alguns insetos se guiam no espaço. Observou-se animais voltarem quase em linha reta às suas antigas moradas, percorrendo uma distância que pode chegar a muitas centenas de quilômetros, um caminho que eles ainda não conheciam. Tentou-se explicar este sentimento de direção pela vista ou odor, e mais recentemente por uma percepção das correntes magnéticas, que permitiriam ao animal se orientar como uma bússola”.

¹²⁵ DI, p. 71.

¹²⁶ *Idem*. É importante lembrar que o contexto destas afirmações é marcado pela discussão de duas hipóteses acerca da natureza do espaço e do conhecimento da extensão, a nativista e a empirista, segundo a caracterização de Helmholtz que chegará a Bergson provavelmente pelo clássico *La Psychologie Allemande Contemporaine* de Ribot. "Substituindo as deduções metafísicas pelas razões de fato tomadas das ciências naturais", sobretudo da fisiologia, Ribot caracterizará a posição nativista como aquela que entende que o espaço é um atributo inato da constituição do organismo, e ela seria representada emblematicamente pelo fisiologista alemão Johannes Peter Müller e sua origem é kantiana. Por seu turno, a posição empírica ou genética, com o mesmo espírito científico, "admite uma evolução psicológica" apoiada na "associação o no hábito" em que a gênese do espaço é dada pela experiência. Ainda que seus maiores representantes sejam Lotze e Wundt, seu argumento remonta até Locke, Condillac e Berkeley. RIBOT, T. *La psychologie Allemande Contemporaine*, Paris, Librairie Germer Ballière et Cie, 1879, pp. 103-154. Diferentemente de Ribot, que considerava que "a doutrina de Kant sobre o espaço e as doutrinas discutidas aqui [no livro *La psychologie Allemande Contemporaine*] são problemas de uma ordem totalmente diferente" (p. 153), para

Mais uma vez, o argumento evolucionista é acionado no interior do debate sobre as questões práticas e sociais e, se levarmos a sério a menção de Bergson a Darwin no texto "La specialité" e a importância da filosofia de Spencer em seu percurso intelectual, é crível supor que, já no *Ensaio*, elas desempenham um papel fundamental. E além de explicar a diferença entre a espécie humana e as outras espécies, e a constituição do meio social, tal argumento procura dar conta também da linguagem, que permite os homens a comunicarem-se entre si e a compartilharem experiências, tornando-as, assim, de domínio público, em suma, comuns. No fundo, a dificuldade em tornar compatíveis as teses sobre a vida social no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* com os textos do mesmo período que analisamos, reside no papel da liberdade; o ato, no livro de 1889, para ser *totalmente* livre, deve furtar-se do espaço e, conseqüentemente, das relações inter-humanas e da "sociedade", enquanto que, em "La politesse", por exemplo, é justamente na sociedade, pela inserção de uma ação "duvidosa de si mesma", pela "República Ideal" e no exercício tolerante entre os homens, inclusive com ênfase ao aspecto argumentativo, isto é, comunicativo e linguístico da tolerância, que podemos ser livres. Esse é um ponto importante que não passou despercebido por leitores do *Ensaio* logo após a sua publicação, em 1890, quando criticaram o livro pelo seu suposto apelo ao "isolamento

Bergson, apesar de tudo, prevalece a "solução dada por Kant", em que a forma e a matéria ou, ainda, o espaço e seu conteúdo, são radicalmente distintos, já que "os empiristas investigam como este conteúdo, isolado do espaço por nosso pensamento, será capaz de ocupa-lo". Em suma, ainda que estivessem no caminho certo, eles "deixaram de lado o problema da natureza do espaço" e não entenderam que a associação é um ato do espírito, um "esforço da inteligência" ou uma "concepção" que não pode ser confundida com a percepção da extensão. É verdade que o próprio Ribot, adverte que "no lugar de se demandar qual é a origem do espaço eles tentaram mostram por observação e raciocínio como nós adquirimos as ideias de comprimento, largura, distância, forma, posição, direção; em uma palavra, todas as determinações da extensão" DI, p. 68-74. Posteriormente, veremos como Bergson radicalizará sua posição com a ajuda das teorias evolucionistas em que o espaço é transcendental do ponto de vista do organismo, mas adquirido do ponto de vista do processo evolutivo das espécies, já que todo organismo é fruto dele. Trata-se do que alguns chamaram de "teoria do conhecimento biologicamente orientada" ou de "biologização" do transcendental ("o que é *a priori* para o indivíduo é *a posteriori* para a espécie"). Sobre este ponto, remetemos o leitor ao CAPEK, M., *Bergson and Modern Physics*, Dordrecht, D. Reidel, 1971, pp. 30-39. E também ao nosso "Vida e conhecimento da vida em Henri Bergson" (não publicado), notadamente o primeiro capítulo da Parte I.

social" e ao "egoísmo" ¹²⁷. Como resposta às críticas, mas sem deixar de reconhecer-lhes a pertinência, diríamos que estes são temas paralelos ao *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e que, apesar de tudo, são tratados em textos menos conhecidos. Além disso, do ponto de vista do estabelecimento de relações de complementariedade entre o livro de 1889 e os textos citados, poderíamos argumentar a favor da existência de um esforço, por parte de Bergson, de articular tais problemas de um modo compreensível, mesmo que, ao fim e ao cabo, a inteligibilidade de tal articulação esteja em parte comprometida. A inexistência de outras fontes do período (cartas, etc) ou de menções, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, à "La spécialité" ou "La politesse", que estabelecesse explicitamente uma relação entre eles ou mesmo que pudesse revelar um "projeto" comum, apresenta uma dificuldade suplementar. Seja como for, parece que é somente 1895, um ano antes da publicação de *Matéria e memória*, que a resposta a tais questões começa a aparecer de maneira satisfatória.

1.6. O bom-senso: entre pragmatismo e moralismo

Em "O bom senso e os estudos clássicos" os problemas que concernem à articulação entre teoria e prática, entre o espírito e a natureza e entre a natureza e a cultura, bem como a relação destes com a reforma educacional, ganham um tratamento mais unificado, se comparado aos ensaios anteriores analisados, dissipando, inclusive, algumas

¹²⁷ LÉVY-BRUHL, L. "Analyse et comptes rendus – Essai sur les données de la conscience" in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* – XXIX. Paris, 1890, pp. 519-38. BELOT, G. "Une théorie nouvelle de la liberté" in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* – XXX. Paris, 1890, pp. 319-392. JAURÈS, J. *La réalité du monde sensible*. Vent Terral, 2009. Ainda nesta linha, uma crítica célebre feita posteriormente: POLITZER, G., "La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme" in POLITZER, G., *Contre Bergson et quelques autres. Écrits philosophiques 1924-1939*. Paris, Flammarion. A ideia, apresentada em 1889, de que a liberdade "admitte graus" (e a consequente recusa da liberdade "absoluta" do espiritualismo) não nos parece uma resposta suficientemente satisfatória a tais críticas. DI, p. 125.

incongruências apontadas na seção anterior, principalmente se levarmos em conta certas teses do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Para tanto, há o surgimento de novos conceitos, alguns sendo extensões modificadas de termos anteriormente desenvolvidos e outros podendo ser vistos como totalmente novos ou como hipóteses cujo acabamento será mais coeso posteriormente, por exemplo, em *Matéria e memória*. Na "Apresentação" aos textos produzidos entre os anos 1889 e 1896, Arnaud Bouaniche chama a atenção para dois pontos: o primeiro é a radical escassez da produção intelectual de Bergson neste período, o que é explicado em parte pela quantidade de cursos e compromissos institucionais que ocupam intensamente o filósofo ¹²⁸. Não é difícil perceber que a consequência aqui é dupla: a dificuldade suplementar da compreensão deste período e a importância, conseqüentemente, do que nele foi escrito. O segundo ponto é a caracterização do problema que assola Bergson neste momento. Baseando-se numa declaração presente em "O paralelismo psicofísico e a metafísica positiva", de 1901, – fora, portanto, do período mencionado – Bouaniche chega à conclusão de que o tema que persegue nosso filósofo nos anos que intercalam os seus dois primeiros livros é a relação entre o físico e o moral ¹²⁹. É uma boa pista, já que sintetiza e articula, de uma maneira geral, as preocupações anteriores – e à primeira vista desconexas – do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* com os outros textos produzidos até 1889.

Logo no início de *O Bom Senso e os estudos clássicos* a importância da "educação" é enfatizada e Bergson a elege enquanto tema: ela é um "problema" e, como tal, deve ser interpretada a partir do questionamento acerca da "eficácia prática" dos "estudos desinteressados"¹³⁰. Alguns anos antes, em 1891, numa carta a Félix Ravaisson,

¹²⁸ BOUANICHE, A., "Présentation" in EP, p. 142.

¹²⁹ *Idem*, pp. 142-3.

¹³⁰ "Le bon sens et les études classiques" in EP, p. 153.

Bergson mostra mais uma vez um grande interesse ao tema da educação, agradecendo seu mestre de ter-lhe enviado "o número da *Revue Bleue* onde estão resumidas as visões do senhor sobre pedagogia" ¹³¹. Ravaisson publica alguns textos sobre a educação, e dois parecem ser os mais expressivos, "Éducation" e "La Pédagogie", de 1887 e 1891, respectivamente ¹³². Ainda de acordo com a carta, a ideia que seduz Bergson no texto de 1891 é a "ligação da pedagogia com o conjunto da filosofia [...] dando ao nosso sistema de educação a unidade que lhe faz falta"¹³³. E continuará: "Uma certa concepção da vida ser-lhe-ia a ideia diretora", preparando "os alunos a compreender a moral, que é para eles a parte mais difícil da filosofia"¹³⁴. Inspirando-se diretamente nos Gregos, Ravaisson dirá que "a educação deveria preparar à vida pública" fazendo com que os homens "aderissem a horizontes muito mais vastos que aqueles de uma personalidade egoísta e de interesses estritamente materiais" ¹³⁵. Só assim ela "elevará cada um além de si-mesmo" ¹³⁶. Mas o que significa "elevar-se além de si-mesmo"? Tal como nas "épocas heroicas", com os gregos, a educação deve marcar a passagem da barbárie à civilização ou, como quer Ravaisson, do "estado de brutalidade" ao "estado de suavidade", em que "o amigo de si e inimigo dos outros" cede espaço à "liberalidade", "generosidade" e "amizade" ¹³⁷. Há, contudo, um ponto a ser corrigido. Se nos Antigos tal prática era privilégio dos cidadãos livres, o que não incluía "escravos", "selvagens" e "bárbaros", nas sociedades civilizadas dos Modernos, "todos têm um papel público a exercer" ¹³⁸, o que faz com que a

¹³¹ "2 novembre 1891 – Bergson à Félix Ravaisson" in C, p. 20.

¹³² RAVAISSON, F., "Éducation" in *Revue Politique et Littéraire – Revue Bleue*, 23 avril 1887, Tome XIII, p. 513-9; RAVAISSON, F., "La Pédagogie" in *Revue Politique et Littéraire – Revue Bleue*, 22 août 1891, Tome XLVIII, pp. 225-7. No volume das correspondências de Bergson há somente a reprodução parcial da carta, mas segundo o responsável pela edição, André Robinet, Bergson se refere ao texto de 1891 de Ravaisson, "La Pédagogie". "2 novembre 1891. Bergson à F. Ravaisson" in C, p. 20. A carta em sua integralidade pode ser encontrada nas *Mélanges*, embora não haja a explicitação da referência ao texto de Ravaisson: "2 novembre 1891. Bergson à Félix Ravaisson" in M, p. 357.

¹³³ "2 novembre 1891. Bergson à Félix Ravaisson" in M, p. 357.

¹³⁴ *Idem.*

¹³⁵ RAVAISSON, F., "La Pédagogie" in *op. cit.*, 1887, p. 226.

¹³⁶ *Idem.*

¹³⁷ *Idem.*

¹³⁸ *Idem.*

universalidade da formação educacional seja necessária. O "acabamento" que a cultura confere aos homens não deve se limitar, como era o caso da cultura helênica, aos homens gregos livres; ela deve tocar a humanidade enquanto tal. O esforço de uma unidade do "egoísmo" e dos "interesses materiais" (uma disposição que parece inata ao homem e à sua natureza) com "a moral" e "os estudos desinteressados" (uma disposição supostamente adquirida, ligada à cultura) dará o tom, portanto, da influência de Ravaisson sobre Bergson a este respeito.

É neste contexto que Bergson inserirá o bom senso, caracterizando-o na linha da definição já dada à "politesse", ou seja, como "uma disposição ativa da inteligência, mas também, em parte, uma desconfiança bem específica da inteligência em relação a ela mesma" ¹³⁹. Mas o equilíbrio que conserva a tensão entre a "disposição" e a

¹³⁹ "Le bon sens et les études classiques" in EP, p. 153. Alguns viram nesta definição uma possibilidade de entender o bom senso como um conhecimento intuitivo ou mesmo como uma antecipação do que viria a ser a intuição no pensamento bergsoniano. De acordo com esta interpretação, o bom senso faria uma contraposição ao senso comum, na medida em que este último estaria ligado aos preconceitos naturais da inteligência. FABRE-LUCE DE GRUSON, F., "Sens commun et bon sens chez Bergson" in *Revue Internationale de Philosophie*, 13, No 2, 1959, pp. 187-200. Na mesma linha: NAKAMURA, Y., "De la conception du bon sens chez Bergson" in *Études de Langue et Littérature Françaises*, No. 25-26, 1975, pp. 70-88. Um livro inteiramente baseado nesta ideia e que proporá, mais radicalmente, que toda a filosofia bergsoniana pode ser reinterpretada através do conceito de bom senso é *Bergson éducateur*, já citado por nós: MOSSÉ-BASTIDE, R.-M., *op. cit.* Para uma leitura distinta do senso comum em Bergson: PORTERA, T., "Il sens commun tra metafisica e scienza in Henri Bergson" in *Idee*, No. 37, 1998, pp. 157-180. Gadamer, por sua vez, oferece um quadro histórico que indica uma irmandade conceitual entre o senso comum, de origem escocesa ("common sense" ou "good sense") com o bom senso, de precedência francesa ("bon sens"), o que recomendaria mais cautela no estabelecimento da relação entre ambos. No fundo, ainda segundo o filósofo alemão, ambos possuem sua origem no *sensus communis* aristotélico, indicando, assim, a importância da prudência cognitiva e moral. Ainda segundo Gadamer, a perspectiva moral é mais enfática no *bon sens* francês e, conseqüentemente, no "belo discurso que Bergson fez em 1895, sobre o *bon sens*, por ocasião da homenagem que lhe foi prestada na Sorbonne" (pp. 63-4 [31-32]). A interpretação de Gadamer é especialmente proveitosa pois, segundo ele, o *sensus communis* (sobretudo tal como é formulado em Vico) constitui, junto com a formação (*Bildung*), o juízo e o gosto, os quatro conceitos básicos do humanismo. Ainda segundo o hermeneuta alemão, tais conceitos seriam o antecedente histórico e fundamento inicial do modo de pensamento próprio às ciências do espírito (*Geistwissenschaften*), em contraponto a ideia de *método*, cuja paternidade se encontraria na filosofia cartesiana e no ideal moderno de conhecimento e verdade, próprio às ciências da natureza (*Naturwissenschaften*). Tal problemática estaria inserida numa disputa milenar, presente desde a filosofia socrática, entre a figura do acadêmico e a do sábio, entre o ideal teórico de vida contra o ideal prático de vida, em suma, por aquilo que Aristóteles e os peripatéticos sistematizaram como *sophia* e *phronesis* pendendo para esta última, o que foi mantido no período Helênico e pelos romanos na constituição da ciência jurídica. Neste complicado emaranhado histórico-conceitual emerge a ideia de *vida* ou *vivência*, entendida em sua *imediatidade* e *simplicidade*, cujo *mistério* seria estranho ao ideal matematizante da ciência moderna. GADAMER, H.-G., *Verdade e Método*

"desconfiança", sem que se penda integralmente para esta ou aquela direção, é agora examinado em termos vitais. E é a partir daí que a necessidade da pergunta sobre a influência da educação deve ser colocada – enfim, ela favorece tal equilíbrio? Ela promove uma prudência que não incorra em inação e em uma inserção prática que não se comporte com uma resposta meramente automática e reativa?

Expondo, de modo incipiente, uma tese que será central em *Matéria e memória*, Bergson dirá que "o papel de nossos sentidos [...] é menos de nos fazer conhecer os objetos materiais do que nos assinalar sua utilidade"¹⁴⁰. Com efeito, tanto a sensibilidade ("sens") como o bom senso ("bons sens"), ou seja, todos os *sentidos* ("sens") possuem uma orientação prática que, no entanto, pode ser distinguida a partir dos seus respectivos

I, Rio de Janeiro, Vozes, 2007, pp. 37-153 ("Capítulo 1" da "Primeira Parte"). Apesar do grande fôlego e erudição presente na leitura de Gadamer, não acreditamos que Bergson possa ser identificado a esta "tradição humanista" tal como ele, Gadamer, a entende. E pelo menos por dois motivos: a dimensão "empírica" e "experimental" do "sens" bergsoniano, e sua íntima relação com as ciências, o que indicaria, no mínimo, uma postura mais ambígua e cautelosa com a Modernidade do que os leitores alemães ou inclinados ao romantismo gostariam de supor. Lembremos, segundo adverte o verbete "Sens" do *Vocabulaire* de Lalande que, em Aristóteles (e na escolástica), o senso comum possuía dentre as suas funções a de explicar a unidade daquele que sente e do que é sentido, e que, no *Curso de filosofia positiva*, Comte o definia – em termos bastante semelhantes aos de Bergson – contra "o espírito de sistema": "O verdadeiro espírito filosófico consiste sobretudo na extensão sistemática do simples bom senso a todas as especulações verdadeiramente acessíveis". Ademais, Gadamer parece se esquecer da carga cartesiana do *bon sens* ("a coisa melhor partilhada"), relação que chamou a atenção de alguns comentadores do filósofo da duração, apesar de distanciarem as posições de Descartes às de Bergson. A este respeito: MOSSÉ-BASTIDE, R.-M., *op. cit.*, pp. 181-182. Em 1912, Bergson adverte Dauriac (que havia feito uma comparação entre ele e o filósofo escocês Thomas Reid (1710-1796), teórico do senso comum) de que, segundo o seu juízo, os escoceses "teriam partido das premissas corretas, no entanto, eles pecaram por não se interessarem pelas ciências positivas". "26 mai 1912 - Bergson à L. Dauriac" in M, p. 968. Embora desde uma perspectiva diferente, tal problema já foi levantado por nós em outro trabalho, intitulado *Vida e conhecimento da vida em Henri Bergson*, pp. 38-44. Uma boa leitura crítica – feita por um pragmatista – do projeto "anti método" de Gadamer ("o fenômeno hermenêutico não é, absolutamente, um problema de método" dirá este em *Verdade e Método*) bem como da distinção entre *Geistwissenschaften* e *Naturwissenschaften* apresentada em *Verdade e Método*: RORTY, R.: *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp. 343-365.

¹⁴⁰ "Le bon sens et les études classiques" in EP, p. 153. Lembremos que o segundo e o último capítulo *Matéria e memória* já haviam aparecido anteriormente em forma de artigos. Os dois textos intitulados "Mémoire et reconnaissance" publicados na *Revue Philosophique* em março de 1896 e maio de 1896, respectivamente, são a forma incipiente do segundo capítulo de *Matéria e memória*; e o texto "Perception et matière" que aparece em maio de 1896 na *Revue de métaphysique et de morale* constituirá a primeira versão do último e quarto capítulo do livro referido. É bom lembrar também que estas versões sofreram mudanças significativas, quando não radicais, quando da publicação de sua forma definitiva.

"ambientes". No caso dos "*sens*", a ciência nos mostra ¹⁴¹ que os "sabores, os odores, o calor e o frio, a sombra e a luz" não pertencem aos objetos na forma em que nós os percebemos"; tais qualidades "nos dizem em sua pitoresca linguagem o inconveniente ou a vantagem que as coisas têm para nós, os serviços que podem nos oferecer, os perigos que elas nos fazem correr. Nossos sentidos nos servem, pois, para nos orientar no espaço, eles não são direcionados em direção à ciência, mas à vida"¹⁴². É neste plano argumentativo que Bergson inserirá sua segunda definição de bom senso, tendo em vista não mais o "meio ambiente" constituído por objetos materiais, mas por *pessoas*. A lógica que guia o argumento é simples: se os sentidos nos orientam em relação aos objetos, o bom senso nos orienta em relação ao entorno social em que vivemos. "Nós não vivemos somente em um meio material, mas também em um meio social"¹⁴³. E é a partir daí que o "progresso social" e "o espírito de justiça" serão entendidos. Mas mais importante que a distinção entre ambos é o fundo comum que os une, ou seja, a tendência prática da vida que corrobora tanto o *uso* dos objetos quanto o *trato* com as pessoas. Os mesmos "movimentos que se transmitem no espaço e abalam também uma parte do universo físico" fazem com que "a maior parte de nossas ações tenham suas consequências próximas ou distantes, boas ou más, primeiramente para nós e em seguida para a sociedade em torno de nós. Prever estas consequências, ou melhor, pressenti-las; distinguir, em matéria de conduta, o essencial do acessório ou do indiferente; escolher entre as diversas posições possíveis aquela que dará a maior soma do bem, não imaginável, mas realizável; eis, parece, o ofício do bom senso" ¹⁴⁴.

¹⁴¹ Bergson não oferece aqui quais seriam estas referências científicas. É crível supor que se trate das referências utilizadas em *Matéria e memória* para apoiar a mesma tese.

¹⁴² "Le bon sens et les études classiques" in EP, pp. 153-4.

¹⁴³ *Idem*, p. 154.

¹⁴⁴ *Idem*.

O impulso prático da vida, atestado desde um ponto de vista "biológico" e "científico" (é Bergson quem diz: "a ciência nos mostra"), mas ainda não totalmente desenvolvido por Bergson, dá o tom das escolhas que afetam a inserção psicológica e social da consciência no mundo. Numa carta a O. Gréard, de 15 de abril de 1895, o bom senso é "a faculdade de se orientar na vida prática [...] um hábito de manter o contato com a realidade"¹⁴⁵; e exatos quatro meses depois, a Raffalovich, Bergson escreverá que "a vida social não seria possível sem um certo sentido da vida [...] e que parece ser à humanidade o que o instinto social é para certas espécies animais" ¹⁴⁶. Mas, ao mesmo tempo, ele é também definido como "instrumento do progresso social" e "espírito de justiça"¹⁴⁷, o que nos coloca frente a um desafio interpretativo. É a partir desta dupla consequência da ação do vivente humano, de seu sentido prático, que alguns estudiosos propõem a hipótese de que o bom senso inaugurará duas temáticas: uma que será desenvolvida nos três livros sequenciais ao discurso de 1895, ou seja, *Matéria e memória*, *O Riso* e *A Evolução Criadora*; e outra, que Bergson só abordará em *As duas fontes da moral e da religião*. A primeira temática, como vimos, diz respeito ao bom funcionamento do espírito que permite sua adaptação flexível, sua disponibilidade em relação a uma realidade que se renova sem cessar, e pode ser denominada de "justeza da adaptação" ¹⁴⁸. Em *Matéria e memória* e em alguns textos de *A Energia espiritual* ela inclusive implicará no estabelecimento de um critério que divide o normal do patológico; o bom senso, próximo à "atenção à vida" será, assim, indicativo de boa saúde mental, de

¹⁴⁵ "15 avril 1895 – Bergson à O. Gréard" in M, p. 359. Octave Gréard (1828-1904) antigo *normalien*, foi um influente pedagogo francês, em 1879 é nomeado vice-reitor da Academia de Paris pelo então ministro Jules Ferry. Foi membro da *Académie des Sciences morales et politiques* e, posteriormente, da *Académie Française*. Escreveu, dentre inúmeras obras (majoritariamente sobre pedagogia), *La morale de Plutarque*. Cf. DALPHIN, S., *Octave Gréard (1828-1904). Biographie*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016.

¹⁴⁶ "15 août [1895] – Bergson à Mme. M. Raffalovich" in C, p. 25.

¹⁴⁷ "Le bon sens et les études classiques" in EP, p. 157.

¹⁴⁸ ZOULIM, C., "La notion de bon sens dans la philosophie d'Henri Bergson" in *Philonsorbonne*, 6, 2012, p. 84.

"normalidade psicológica". O fenômeno do "falso reconhecimento" ou *déjà vu*, tratado com minúcia no texto de 1908, "A lembrança do presente e o falso reconhecimento" é assim definido como um enfraquecimento temporário da atenção geral à vida", isto é, como a patologia "mais inofensiva da desatenção à vida" ¹⁴⁹. O que não virá sem maiores consequências, inclusive em *As duas fontes da moral e da religião* quando da discussão da "anormalidade" representada pela figura do místico e do moralista, quer dizer, do problema, no interior do bergsonismo, da relação entre "indivíduo normal" e o "indivíduo moral" ¹⁵⁰. Já a segunda temática concerne à "justiça da ação" ¹⁵¹ e atinge diretamente a dimensão moral, ganhando um tratamento minucioso no livro de 1932. De todo modo, o que nos interessa neste momento é entender como o vital engendra o social e quais as consequências desse engendramento. Simultaneamente, o corpo se insere no universo com uma dupla finalidade prática: ele se relaciona com os objetos e com outros corpos. Este segundo gênero de relação cria a vida social e, como tal, ela se define ainda no escopo dos desígnios naturais. É com o problema da justiça que aparece um intento de ir além da natureza; e mesmo que seja um "erro grave [...] raciocinar na sociedade como na natureza" ¹⁵², não se deve, no entanto, perder de vista a "camaradagem" com ela ¹⁵³.

¹⁴⁹ "SP" in ES, pp. 146-7, 151.

¹⁵⁰ ZOULIM, C., *op. cit.*, p. 94.

¹⁵¹ *Idem*, p. 84.

¹⁵² "Le bon sens et les études classiques" in EP, p. 162.

¹⁵³ *Idem*, p. 159. No tocante a este problema epistemológico, da exigência de "métodos" distintos para os estudos sociais, históricos ou literários (em suma, culturais) em relação à investigação acerca da natureza, há alguns pormenores a serem considerados. Primeiro porque, já em "La spécialité" o romancista ou o crítico literário não deve "dispensar-se de ser um pouco matemático" uma vez que o "espírito matemático consiste em pensar precisamente". "La spécialité" in EP, p. P. 44. E o breve comentário em SOULEZ, P. & WORMS, F., *op. cit.*, p. 305 (nota 23 da p. 45). Posteriormente, em "La politesse", em sua primeira versão, Bergson irá ainda mais longe: "Não é admirável que os grandes moralistas do séc. XVII, aqueles que mais penetraram nas profundezas da alma humana, Pascal, Descartes, Malebranche, tenham sido matemáticos excelentes? O estudo das matemáticas, que torna o espírito distraído e mesmo abstrato quando ela o absorve, dá-lhe, se a temperamos com outros cuidados, uma inexplicável subtilidade e penetração. Tal é a ideia diretora do ensinamento científico [...] se trata menos de conhecer as propriedades das linhas e dos polinômios do que se habituar a raciocinar sobre os objetos mais simples e mais abstratos, a fazer distinções finas e a tirar de um dado tudo o que ele contém? Não está aí uma forte preparação da inteligência em particular, e do homem em geral? É sobre o homem que portam diretamente os estudos literários...". "La politesse" in EP, p. 55. Em "Le bon sens et les études classiques", o contexto do excerto que citamos acima, também exige uma interpretação mais parcimoniosa no problema da divisão metodológica das diversas ciências. Citemos então o trecho em sua integralidade. Depois de discorrer sobre a maior concretude do

E tal camaradagem pode ser exercida, segundo Bergson, através da educação e dos estudos clássicos. O contato com os antigos facilita o encontro com o "calor" e a "mobilidade" da vida, apesar da "lei natural", que faz com que aceitemos ideias "todas feitas" veiculadas, sobretudo, pela estrutura da linguagem ¹⁵⁴. Vimos anteriormente como a linguagem é, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, referida ao espaço e à vida social, situando-se na contramão da duração interior. Em suma, a linguagem fixa, e os Antigos, notadamente os gregos, "foram os que mais tentaram dar à fala a fluidez do pensamento" ¹⁵⁵. Além disso, do ponto de vista pedagógico, o exercício de tradução de ideias de uma língua em outra faz com que se dissocie o pensamento fluido da "forma verbal definitivamente acabada" ¹⁵⁶. Mas mais uma vez, não se trata de um distanciamento da natureza através da cultura, no caso, representada pela educação e pelos estudos clássicos. Quando somos crianças, por exemplo, representamos, com nossos rabiscos, formas grosseiras e convencionais do mundo à nossa volta, "até o dia em que a arte virá nos abrir os olhos sobre a natureza" ¹⁵⁷. Ora, o mesmo ocorre com "as ideias que se encontram aprisionadas nas palavras". A humanidade, de acordo com a sua comodidade e necessidade, recorta grosseiramente a realidade através de palavras, criando, a partir daí, uma ciência e uma filosofia artificial. Ao seguir "as articulações do real" e a "mobilidade da vida" as culturas científica e filosófica operam um encontro, e não um

objeto da história em relação ao das ciências físicas e matemáticas, Bergson escreverá que "há um erro grave que consiste em raciocinar na sociedade como na natureza, a descobrir aí não sei qual mecanismo de leis inelutáveis, a desconhecer, enfim, a eficacidade do querer e a força criadora da liberdade. Outro erro, próprio aos espíritos quiméricos, que colocam a forma de um ideal simples, deduzindo-lhe geometricamente as consequências para a organização da sociedade como se as definições dependessem aqui de nós, como se nossa liberdade não reencontrasse um limite, nas próprias condições da natureza humana e da vida social. O bom senso se situa no meio destas duas imitações desajeitadas da física e da geometria. Talvez não houvesse exatamente um método, mas uma certa maneira de fazer". "Le bon sens et les études classiques" in EP, pp. 161-2. Abordaremos posteriormente este problema e suas sucessivas transformações ao longo do pensamento bergsoniano.

¹⁵⁴ "Le bon sens et les études classiques" in EP, pp. 161-2.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 160. Se pensarmos em certas declarações posteriores, como, por exemplo, o quarto capítulo de *A evolução criadora* (onde a interpretação de Bergson é muito mais crítica), é possível estabelecer uma posição não unânime por parte de Bergson acerca da filosofia antiga.

¹⁵⁶ *Idem*.

¹⁵⁷ *Idem*.

distanciamento, com a natureza. Vê-se explicitado, de maneira incipiente, o paradoxo que percorrerá talvez toda a obra posterior do filósofo da duração, a saber, que a natureza e, mais especificamente, a vida, possuem "dois sentidos" ¹⁵⁸, um "pragmático" e "imobilizador" e outro "criador". Uma vez admitida essa dualidade, restaria então o trabalho de qualificá-la; neste momento, isto é, até o ano de 1896, ela era marcada por uma tensão não excludente, ainda que ambos os polos não estejam plenamente definidos. Em "La specialité" o problema é posto do ponto de vista da contribuição que a cultura pode oferecer, enquanto produto da criação vital, para impedir os riscos do artificialismo da especialização. O hábito aparece como capacidade criadora que pode – como já o fez ao longo da história, com a sociedade industrial – incorrer numa regressão em seu estado mais rudimentar, presente nos animais inferiores e no modo de execução das máquinas. É como se a natureza se voltasse contra ela própria com os avanços ilimitados da técnica. Com "La politesse" tais reflexões parecem permanecer mais ou menos intactas, mas duas variáveis fundamentais são inseridas, o que força uma delicada reconfiguração conceitual: a sociedade e as relações inter-humanas. Começa então a se vislumbrar um novo problema, representado numa reflexão não só da constituição da civilização pela diversificação do hábito e de sua integração num todo problemático, mas pela aspiração ao justo e tolerante convívio entre os membros de uma comunidade pela via dos bons modos ("politesse"). Esta dimensão ganha fôlego em "Le bon sens et les études classiques" tratando-se de articular, neste momento, o ajustamento saudável ao mundo a partir da vocação prática da vida com os ideais morais que uma sociedade e seus membros

¹⁵⁸ Expressão usada por Frédéric Worms no título de seu *Bergson ou les deux sens de la vie*, e que resume a tese central deste livro. Ainda que vejamos com admiração esta tese, achamos que ela supervaloriza a dimensão dual entre estes "dois sentidos" – tornando, em última análise, seus termos irreconciliáveis –, o que colocaria em xeque certas nuances na obra bergsoniana, seja de um ponto de vista histórico ou conceitual. Parece-nos que Worms parte dessa hipótese e procura demonstrá-la a todo custo, do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* às *Duas fontes da moral e da religião*, tornando-a, assim, uma tese "unificada" que não admitiria as transformações – por vezes radicais – que, acreditamos, percorrem o movimento do pensamento de Bergson. WORMS, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris, PUF, 2004.

necessitam não para simplesmente existir, mas para viver *melhor*. Este último desdobramento ganhará contornos mais precisos só em 1932, enquanto que o primeiro ocupará nosso filósofo nos anos vindouros de sua vida intelectual.

CAPÍTULO 2

NATUREZA E CULTURA NOS TEXTOS DE 1896-1900: ESBOÇOS DE UMA FILOSOFIA DA NATUREZA

O modo com que Bergson pensa a inserção prática no mundo em *Matéria e memória* visa resolver o problema maior do livro, a saber, o problema metafísico da relação entre a alma e o corpo. Mas este problema possui também uma dimensão psicológica, imprescindível, apresentada por Bergson através do estudo da relação da memória com o cérebro. Ora, não será surpresa então que o resultado da tentativa de resolução deste duplo problema seja ele próprio também duplo: a proposta de uma teoria dos "planos da consciência" no âmbito psicológico e dos "graus" ou "ritmos da duração" no plano metafísico. É verdade que há uma interpenetração entre ambas as teorias, fato que se coaduna com a interpenetração dos problemas psicológico e metafísico, e que desembocará nas polêmicas acerca do caráter dualista, monista ou pluralista da proposta bergsoniana. No entanto, ainda que a intersecção entre psicologia e metafísica seja proveitosa para nós, nos cabe analisá-la desde um ponto de vista mais específico, isto é, a partir das consequências provindas da inserção da memória na matéria através do corpo tendo em vista a gênese do "humano" e a caracterização de seus estágios psicológicos. Não há dúvida que os temas relativos à cultura e à sociedade praticamente desaparecem na obra de 1896. E como se não bastasse a dificuldade decorrente deste desaparecimento, nos parece quase impossível investigar tais temas sem passar pelas teses mais evidentes

do livro, o que torna, neste momento, a nossa empreitada ainda mais complicada. Mas porque então se debruçar sobre *Matéria e memória*? É que essa necessidade de abordar as questões mais laterais e percorrer, ao mesmo tempo, o problema do dualismo – central no livro –, revela que as considerações com peso metafísico e psicológico (e mesmo físico) possuem um alcance antropológico muito rico, apontando um horizonte de inteligibilidade da interação do homem com a natureza. Com efeito, é em *Matéria e memória* que Bergson, pela primeira vez, caracteriza a natureza de um ponto de vista abertamente não mecanicista, o que terá um efeito enorme no modo como ele conceberá o corpo e a relação deste com a memória. No plano da gênese da vida humana, ele continuará a lançar mão de um arsenal científico inspirado de uma maneira geral por aquilo que poderíamos chamar de "naturalismo", precisamente nas considerações feitas acerca da percepção que, mescladas à sua apreciação aparentemente idealista da memória, dão uma pista de como seria adequado entender as produções humanas. No caso de sua obra posterior, *O Riso*, não será diferente. Veremos como um problema de aparência exclusivamente estética, revelará, no fundo, uma articulação ambiciosa entre sociologia e biologia. E é essa articulação que tornará possível a reflexão sobre a relação entre produções culturais (notadamente a arte) e a natureza.

2.1. *Da natureza ao homem e a pergunta pelo vivente: a cultura como manifestação vital*

O primeiro ponto a ser destacado acerca da contribuição de *Matéria e memória* para a compreensão do problema por nós abordado diz respeito ao *estabelecimento da filosofia bergsoniana enquanto uma filosofia da natureza*. Mas o que queremos dizer com um termo tão vago como este? Dada a dificuldade em sintetizar uma expressão tão ampla

como "filosofia da natureza", como fazê-lo? Buscamos aí caracterizar um esforço em colocar tanto os problemas quanto as respostas relativas ao homem, à sociedade, à história, à moral, etc, tendo sempre em vista a relação – quando não a total identificação – com algo que muito genericamente poderíamos chamar de "mundo natural" e cujos conceitos nos são dados não raramente pelas ciências naturais. É verdade que, como já advertíamos anteriormente, o projeto de integração do homem na natureza não possui, em *Matéria e memória*, uma envergadura que permita abordar de maneira inequívoca os problemas socioculturais. Isto se consolidará plenamente apenas com a centralidade do papel das "teorias da evolução" e da "vida" em *A evolução criadora*, cujos desdobramentos morais e sociais se realizarão com maior amplitude somente em *As duas fontes da moral e da religião*. Além disso, é possível observar que, no livro de 1896, este projeto é repleto de pormenores que, por vezes, parecem colocar em risco a sua unidade argumentativa, uma vez que as dualidades aí enfrentadas – corpo e espírito, matéria e memória, percepção e lembrança, memória-hábito e memória-profunda, entre outros – podem, de acordo com algumas passagens, ser interpretadas muito mais como termos opostos que se relacionam do que propriamente como uma unidade problemática e compreensiva de ritmos que se articulam. Seja como for, acreditamos ser possível inferir algumas conclusões da obra de 1896 muito importantes para este debate, ainda mais se vislumbrarmos *O Riso*, de 1900, em que teses psicológicas encontrarão articulações às vezes inesperadas com teses sociológicas, biológicas, morais e estéticas, o que é de grande proveito para os nossos propósitos. Quais seriam, portanto, as contribuições trazidas por *Matéria e memória* para o nosso trabalho? A primeira, que se coaduna com o que defendíamos ser uma "filosofia da natureza", é de fundo metodológico e diz respeito à pergunta pelo vivente em geral, mas também pela espécie humana em particular, pergunta que aparece no contexto da investigação acerca da percepção. Começemos com uma

declaração feita logo no primeiro capítulo, revelando desde já a radicalidade do modo pelo qual Bergson coloca o problema. Dirá o filósofo: "O problema é o de responder não como a percepção nasce, mas como ela se limita, já que ela seria, de direito, a imagem do todo, e que ela se reduz, de fato, ao que lhe interessa"¹⁵⁹. A percepção deve ser entendida a partir de uma "totalidade" que a abrange, e não o contrário, em que o mundo deve ser deduzido a partir da consciência que lhe é exterior, como é o caso, por exemplo, do cartesianismo, do criticismo de uma maneira geral e, de certo modo, de toda argumentação de tipo "transcendental", geralmente movida por razões ligadas à primazia da anterioridade lógica sobre a cronológica. Se nos voltarmos para o desenvolvimento interno da filosofia bergsoniana e tomarmos como termo de comparação o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, tal mudança fica ainda mais visível, pois veremos aí uma transformação considerável no modelo adotado. Mara Meletti Bertolini nos mostra claramente como tal mudança constitui uma "mutação complexa":

O modelo de processo perceptivo ao qual implicitamente o *Essai* faz referência se configura como um processo de espacialização, de cujo efeito é necessário liberar-se para poder recuperar a duração. O interesse bergsoniano dirige-se à exterioridade somente na medida em que esta se transforma em um aspecto deformante para a consciência [...] No confronto com um esquema perceptivo deste tipo – que reside na tradição kantiana e psicofisiológica – amadurece em *Matière et mémoire* uma reação crítica que leva Bergson a conceber o processo perceptivo não mais como espacialização dos estados de consciência qualitativos, mas segundo uma *perspectiva biológica* fundada sobre a relação vital organismo-mundo externo [...] De uma explicação [...] que partia da

¹⁵⁹ MM, p. 38.

sensação puramente qualitativa para reconstruir a exterioridade, substitui-se uma explicação que parte da periferia [...] ao centro ¹⁶⁰.

Desta forma, trata-se uma reviravolta metodológica considerável, uma vez que, já de saída, é proposto que se substitua a clássica divisão entre sujeito e objeto (com todas as suas nuances e versões) pela relação entre parte e todo ¹⁶¹. Ao invés de partirmos do sujeito para então perguntarmos acerca do objeto (inclusive tendo o sujeito como parâmetro de investigação sobre as propriedades do objeto), ou ainda, ao invés de partirmos do homem para então perguntarmos acerca da natureza (como se essa só "existisse" a partir, "para" ele), partimos de um "todo" (o "objeto", a "natureza") para chegarmos à parte (o "sujeito", o "homem") ¹⁶². Em outras palavras, a relação entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível deve ser substituída pela relação entre o vivente que age tendo em vista uma porção de algo que poderíamos chamar de "natureza" ou "universo", e que Bergson denomina estrategicamente em 1896 de "conjunto de

¹⁶⁰ BERTOLINI, M. M., *Bergson e la psicologia*, Milano, Franco Angeli, 1984, pp. 114, 117-118.

¹⁶¹ Num artigo notável, Quentin Meillassoux denominará a teoria da "parte-todo" desenvolvida no primeiro capítulo de *Matéria e memória* de teoria da "subtração" que, segundo ele, seria carregada de um forte apelo anti-kantiano. MEILLASSOUX, Q., "Soustraction et contraction. À propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire*" in *Philosophie*, n°96, Éditions de Minuit, 2008/1.

¹⁶² Curiosamente, em 1894, George Sorel, figura controversa e fundador do sindicalismo revolucionário, via, já no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, tal reviravolta metodológica, se posicionando contra as críticas de "egoísmo" e "solipsismo" que faziam Levy-Bruhl, Belot e Jaurès a Bergson, mencionadas por nós acima. Para Sorel, a cisão radical entre o "eu profundo" e o "eu social" representaria no *Ensaio* não a irreduzibilidade da interioridade temporal frente a exterioridade espacial, mas, antes, que "a ordem exterior se imprime sobre nós". Como consequência, Sorel defenderá que o livro de 1889 do filósofo da duração e sua "nova metafísica" mostram a primazia da exterioridade sobre a interioridade, do real sobre o ideal. No entanto, se apressam aqueles que identificam, neste caso, os conceitos de "exterioridade" e "real" ao "materialismo" das ciências naturais – Bergson estaria, ainda segundo Sorel, alinhado ao materialismo dialético de Marx: "Desde dois séculos se pretende fundar o conhecimento sobre um processo que parte do homem para ir ao exterior; o ponto de vista materialista (no sentido marxista da palavra) é absolutamente oposto a essa maneira de ver; [...] eu estimo que a realidade penetra em nós do exterior e aí se imprime". SOREL, G., "L'ancienne et la nouvelle métaphysique" (1894) in SOREL, G., *D'Aristote à Marx; l'ancienne et la nouvelle métaphysique*, Paris, Editions Du Sandre, 2007. Também o ótimo comentário de AZOUVI, F., *op. cit.*, pp. 112-113. Segundo Azouvi, não se trata pura e simplesmente de uma leitura "aberrante" de Bergson, mas da inauguração do "bergsonismo de esquerda" (Sorel e posteriormente Charles Péguy, entre outros) cujo ponto comum é a afirmação de que Bergson é um "filósofo do real", e que a liberdade deve ser fundada sobre uma visão realista do mundo social. Ao distinguir o real (Ser) do verdadeiro (verificável pela ciência) Péguy explicita o dilema: no fundo, a discussão versa sobre a essência *física* (científica) ou *social* (metafísica) do real. Animal político ou animal racional? Filosofia da natureza (pre-socráticos) ou filosofia socrática?

imagens". Aliado a este fator, também no terreno gnosiológico, o filósofo apoia sua argumentação partindo de experimentos provindos das ciências naturais, mais especificamente da psicologia fisiológica da época, em que o caráter prático da percepção é comprovado pelo exame "da estrutura do sistema nervoso na série animal [...] da Monera aos vertebrados superiores" ¹⁶³. Segundo alguns historiadores ¹⁶⁴, tal constatação é retirada do esquema proposto por Wundt em seu seminal *Grundzüge der Physiologischen Psychologie* ¹⁶⁵. Não obstante a verossimilhança de tal mapeamento teórico, nos parece que ele carrega somente uma parcela dos fatos. A outra parcela reside na presença patente do esquema proposto por Spencer, o que pode ser comprovado pela conotação claramente "evolucionista" da declaração de Bergson, que, é bom lembrar, não era compartilhada por Wundt ¹⁶⁶. Para além de um interesse estritamente historiográfico, a relevância do esclarecimento desta "paternidade" é fundamental para entender que a filosofia da natureza que aparece em *Matéria e memória* deve ser encarada também como uma absorção mais radical – não sem reparos, é preciso dizer – da ideia de evolução, ainda que esta, como pudemos verificar, tenha acompanhado o filósofo da duração desde o início de seu percurso intelectual ¹⁶⁷. Resumidamente, trata-se de entender a

¹⁶³ MM, p. 24. Sobre a "Monera" como composição elementar da vida, ver nota da edição crítica.

¹⁶⁴ Por exemplo, Camille Riquier, que é o responsável pela edição crítica de *Matéria e memória*. *Idem*, p. 318/nota 22.

¹⁶⁵ WUNDT, W. *Grundzüge der Physiologischen Psychologie - Erster Band*, Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1902, pp. 19-31. Bergson utiliza em *Matéria e memória* a tradução francesa, de 1886, baseada na segunda edição alemã, de 1880. Também é crível supor que o manual escrito por Ribot sobre a psicologia alemã (elogiado inclusive por Wundt no Prefácio à tradução francesa) tenha servido de base para Bergson. Na 7ª aula do curso sobre Psicologia em Clermont-Ferrand, Bergson aponta que as idéias de Wundt "foram traduzidas para o francês por Théodule Ribot em *La psychologie allemande contemporaine*". BERGSON, H., *op. cit.*, 1990, p. 21. RIBOT, T., *op. cit.*, 1879.

¹⁶⁶ ARAUJO, S. de F., *Wundt and the Philosophical Foundations of Psychology. A Reappraisal*, Switzerland, Springer, 2016, pp. 27-29.

¹⁶⁷ Tanto a divisão do trabalho fisiológico e a diferenciação dos órgãos, quanto a extensão da percepção no espaço e a maior latitude deixada à ação provém diretamente da filosofia de Spencer. Cf. BERTOLINI, M. M., *op. cit.*, pp. 122-139. Isso coloca em xeque a filiação teórica estabelecida por Gouhier e seguida por Bento Prado Junior de que "abandonando Spencer, o jovem Bergson se encontra não com Maine de Biran, mas com Ravaisson e Lachelier". Gouhier, H., *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, Vrin, 1987, p. 24. PRADO JR., BENTO, *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, EDUSP, 1989, pp. 118-119.

complexificação do sistema nervoso na série dos vivos como uma "escala" em que a sensação e o movimento que dela decorrem sejam cada vez mais indeterminados, imprevisíveis e criativos; em uma palavra, livres ¹⁶⁸. Assim, mais uma vez, é importante notar que o homem, como qualquer vivo, deve ser investigado desde uma perspectiva genética, ou seja, relativa ao seu surgimento que se dá, antes de tudo, no interior do "todo", enfim, como "parte" da natureza. E que todas as suas produções e criações, conseqüentemente, devem ser colocadas sob esta mesma perspectiva, seja, por exemplo, a sociedade ou a história. Extrapolando o raciocínio para os nossos propósitos, não é descabido pensar que a relação do homem com o meio material que o circunda – meio este formado não só por "objetos", mas também por máquinas, construções de todos os tipos e até mesmo instituições – diz respeito ao que Bergson denomina de "lei fundamental da vida" ¹⁶⁹, quer dizer, uma orientação sempre em direção à prática, à ação. Se compararmos o modo como o problema da "vida prática" era entendido no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a mudança é expressiva. Mais uma vez, longe de indicar uma interioridade temporal que, uma vez exteriorizada, se espacializaria e, conseqüentemente, tornar-se-ia mecânica e previsível, em *Matéria e memória*, o que seria a "interioridade" nada mais é do que a parte que se deduz de um todo através do critério da mobilidade/imobilidade que, por sua vez, não é senão o critério da ação vital. Como dirá Bergson, tendo em vista outra consequência de sua pergunta pelo vivo: "a distinção do interior e do exterior será reestabelecida assim àquela da parte e do todo" ¹⁷⁰. Além disso, o que seria a "exterioridade", aqui sob o nome de "percepção" ou "corpo"

¹⁶⁸ Esta capacidade de conferir novidade e significado ao dado perceptivo (através da memória) seria uma das diferenças em relação ao esquema proposto por Spencer. BERTOLINI, M. M., *op. cit.*, pp. 144-150.

¹⁶⁹ MM, pp. 167, 178, 200. Sobre as discussões acerca do problema da ação como princípio vital, onde não só Spencer, como também Ribot e outros pensadores são mobilizados. BERTOLINI, M. M., *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella "Revue Philosophique" di Théodule Ribot (1876-1916)*, Milano, Franco Angeli, 1991, pp. 122-154.

¹⁷⁰ MM, p. 46.

está longe de constituir-se como expressão espacializada e mecânica do "interior", já que ela é, antes de tudo, "centro de indeterminação" ¹⁷¹. E tal caráter de imprevisibilidade dá-se por dois motivos: pela complexificação do cérebro, da medula e do sistema nervoso central, através da memória-hábito, o que em outros termos significa a retenção, pelo corpo, do passado através de dispositivos ou hábitos motores ("um dos modos de armazenamento do passado" ¹⁷²); e pelo fato da percepção pura estar sempre "encharcada" de memória pura – a percepção é, de fato, concreta, e como veículo de passagem e transmissão da memória, ela exprime, necessariamente, ao agir, traços desta última. Finalmente, vale destacar que a própria matéria enquanto tal – o "universo" – é também irreduzível à mecanização absoluta, uma vez que o espaço, descolando-se dela, torna-se esquema de imobilização que visa uma ação mais eficiente, e não condição *sine qua non* de tudo o que escapa à duração interior ¹⁷³. Mas aqui, duas ponderações devem ser feitas, uma relativa à possibilidade de "criação", pelo vivente, deste entorno material que procuramos evidenciar – para além, portanto, dos "objetos" propriamente ditos –; e a segunda, derivada da primeira, relativa à capacidade ou incapacidade criativa desse fundo prático vital que, em *Matéria e memória*, pode ser entendido através do que Bergson chama de hábito (ou memória-hábito, percepção mista/concreta), conceito já examinado por nós em outros momentos da obra do filósofo.

¹⁷¹ *Idem*, pp. 39, 65-6.

¹⁷² MM, p. 95.

¹⁷³ Já abordamos num trabalho anterior a concepção de matéria apresentada no último capítulo de *Matéria e memória*. Não há espaço para analisarmos aqui este tema, nos limitaremos à indicação de duas referências decisivas a este respeito: CAPEK, M., "La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne" in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, tome CXLIII, Paris, PUF, 1953, e CAPEK, M., *Bergson and Modern Physics*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1971.

2.2. A atenção à vida: consequências da inserção psico-fisiológica no ambiente

Uma maneira de responder a estas duas ponderações é voltarmo-nos para o conceito de "atenção à vida", já que ele visa responder ao "ajustamento" da ação no interior do célebre "esquema do cone" apresentado no terceiro capítulo do livro de 1896. Alguns comentadores ¹⁷⁴ com leituras bem distintas a respeito da filosofia bergsoniana concordam ao menos a respeito de um aspecto: a importância desse conceito para o projeto geral de *Matéria e memória* – e de textos posteriores –, baseando-se em declarações do próprio Bergson, como é o caso do sétimo prefácio ao livro, escrito 15 anos após a publicação, em 1911:

Há, assim, tons diferentes de nossa vida mental, e nossa vida psicológica pode se passar em alturas diferentes, ora mais perto, ora mais distante da ação, segundo o grau de nossa atenção à vida. Esta é uma das ideias diretrizes da presente obra, que serviu inclusive como ponto de partida ao nosso trabalho ¹⁷⁵.

A estrutura da consciência tal como é apresentada no terceiro capítulo de *Matéria e memória* é, num certo momento, esquematizada através de dois polos, que iriam do sonho à ação, de modo que o espírito "percorreria sem cessar o intervalo entre estes dois extremos" ¹⁷⁶. No fundo, tais extremidades da vida psíquica representariam a dualidade

¹⁷⁴ LAPOUJADE, D., "L'attachement à la vie" in LAPOUJADE, D., *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2010. WORMS, F., *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 2007, pp. 177-185. RIQUIER, C., *op. cit.*, 2009, p. 357. Também o clássico estudo, de inspiração espiritualista, publicado pela primeira vez em 1938: MADINIER, G. *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*. Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1967 (2e Editon), notadamente pp. 375-404.

¹⁷⁵ MM, p. 7.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 192.

maior do livro, a memória e a matéria, o espírito e o corpo, bem como os dois tipos de memória, e a atenção à vida seria a expressão da união entre o volume do passado, em sua maioria inconsciente e "inativo", com os movimentos que o corpo pode executar no presente, movimentos com maior ou menor grau de imprevisibilidade e capacidade de mudança em relação ao seu entorno. Uma vida psíquica saudável seria justamente aquela capaz de se "equilibrar" entre esses dois extremos ¹⁷⁷, não sucumbindo, pois, seja à figura do *impulsivo* – cuja ação não é acompanhada de uma carga suficiente de pessoalidade e criatividade mnêmica –, seja à figura do *sonhador* – cujo entorpecimento no passado não é acompanhado pela urgência muitas vezes requerida pela situação atual ¹⁷⁸. O homem impulsivo estaria, ainda de acordo com este esquema, mais próximo ao "animal inferior" ¹⁷⁹, já que responderia com um maior grau de automatismo às situações que lhe acometem; em suma, ele seria mais "adaptado" ao meio, mas possuiria menos capacidade de transforma-lo, de imprimir-lhe a sua "marca". Por razões contrárias, algo semelhante ocorreria com o homem sonhador: sem um corpo para agir e distante da realidade propriamente material, sua liberdade e criatividade estariam condenadas à "inutilidade", uma vez que a efetividade, ou melhor, a atualização da virtualidade do passado, função imprescindível para a saúde da vida psicológica, estaria neutralizada por uma espécie de devaneio permanente, de embriaguez, que acabaria por anestesiar a ação ¹⁸⁰.

¹⁷⁷ MM, p. 181: "O eu normal não se fixa jamais a uma destas posições extremas; ele se move entre elas, ele adota alternadamente as posições representadas pelas seções intermediárias, ou, em outros termos, ele dá às suas representações o suficiente da imagem e o suficiente da ideia para que elas possam concorrer utilmente à ação presente".

¹⁷⁸ *Idem*, p. 170.

¹⁷⁹ *Idem*. P. 179.

¹⁸⁰ Bergson mencionará, ao lado do sonho, os fenômenos patológicos de alienação e a utilização de substâncias tóxicas, que poderiam "reproduzir experimentalmente [...] todos os fenômenos da loucura". Por isso as patologias, de um certo modo, só devem ser consideradas de um ponto de vista "orgânico" já que elas atingem as "relações sensório-motores estabelecidas no organismo", em outras palavras, o corpo. É como este é, deste ponto de vista, somente um veículo, o desequilíbrio será sempre desequilíbrio da atualização. *Idem*, pp. 194-198.

Observa-se aqui um ganho importante em relação a certas teses expostas em textos anteriores, sobretudo ao *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, já que a exterioridade teria a sua dignidade recuperada, não só metafísica e psicologicamente, mas também "socialmente", uma vez que a ideia da mecanização da vida interior através de sua exteriorização seria substituída pela hipótese de que o virtual *deve* se atualizar através da ação, e que o equilíbrio desta atualização definiria os estados normais ou patológicos da vida psíquica de um sujeito. Segundo as palavras do próprio Bergson, "entre estes dois extremos [sonho e ação] se situa a feliz disposição de uma memória dócil o suficiente para seguir os contornos da situação presente, mas enérgica o suficiente para resistir a qualquer outro apelo" ¹⁸¹. É verdade que o dualismo se refere, sobretudo, ao problema metafísico da alma e do corpo, de modo que "a atividade do espírito transborda infinitamente a massa de lembranças acumuladas, como essa própria massa de lembranças ultrapassa infinitamente as sensações e os movimentos do momento presente". No entanto, continuará Bergson, "essas sensações e movimentos condicionam" precisamente a "atenção à vida". O corpo é a "base e o equilíbrio" do espírito ¹⁸². Mais adiante, dirá o filósofo:

Passemos os olhos, aliás, na fina estrutura do sistema nervoso, tal como revelaram descobertas recentes. Acreditaremos ver por toda parte condutores, em nenhuma parte centros. Fios dispostos de uma ponta à outra e cujas extremidades se aproximam certamente quando a corrente passa, eis tudo o que se vê. E talvez seja tudo o que existe, se é verdade que o corpo não é mais que um lugar de encontro entre as excitações recebidas e os movimentos efetuados, tal como supusemos ao longo de

¹⁸¹ *Idem*, p. 170.

¹⁸² *Idem*, p. 193.

todo o nosso trabalho. Mas esses fios que recebem do meio exterior estímulos ou excitações e que devolvem na forma de reações apropriadas, esses fios são sabiamente estendidos da periferia à periferia, asseguram justamente, pela firmeza de suas conexões e pela precisão de seus entrecruzamentos, o equilíbrio sensório-motor do corpo, isto é, a sua adaptação à situação presente. Relaxe-se essa tensão ou rompa-se esse equilíbrio: tudo se passará como se a atenção se separasse da vida ¹⁸³.

Ainda seguindo este esquema, não seria descabido concluir que, se percorrêssemos os tons da vida mental distribuídos entre as duas extremidades, veríamos à nossa frente um movimento de duas tendências: uma que poderíamos chamar de "animalização" (que iria do sonhador ao instintivo e, no limite, da memória pura à percepção pura) e, outra, de "hominização" (que iria do instintivo ao sonhador e, no limite, da percepção pura à memória pura). E a palavra tendência deve ser aqui frisada: os estados psicológicos são menos estados do que processos, e o esquema explicativo que acabamos de explicitar deve ser lido com cautela, para que não se estabeleça uma cisão irreduzível entre as duas extremidades. Uma situação cotidiana mencionada por Bergson ilustra esse problema. A recepção feliz e carinhosa que um cão faz ao encontrar o seu dono, dirá o filósofo em *Matéria e memória*, provavelmente se associa aos hábitos sensório-motores adquiridos pelo corpo; é o "reservatório" de passado alojado no corpo que permite que o cão reconheça o seu mentor e, mais ainda, que sua reação, apesar da monotonia do padrão seguido, seja sempre única ¹⁸⁴. Esta cena corriqueira está longe de atestar que o animal responde "mecanicamente" ao seu mestre, e chegar a tal conclusão significaria "ir muito

¹⁸³ *Idem*, pp.193-4.

¹⁸⁴ Mais adiante, Bergson dirá que também na criança e no "selvagem" a memória-hábito possui uma primazia em relação a memória pura. *Idem*, p. 172.

longe" ¹⁸⁵. Primeiro, porque, como já vimos, a própria memória-hábito carrega consigo um nível considerável de indeterminação. Em segundo lugar – e é o argumento principal aqui – "segundo o próprio animal, vagas imagens do passado transbordam talvez a percepção presente; é concebível inclusive que o seu passado inteiro esteja virtualmente desenhado em sua consciência" ¹⁸⁶. No entanto – e aqui percebemos como opera o processo de "animalização" ao qual nos referíamos –, "esse passado não o interessa o bastante para separá-lo do presente que o fascina, e o seu reconhecimento deve ser antes vivido do que pensado" ¹⁸⁷. Em contrapartida, o homem, ou melhor, a tendência à "hominização", é marcada pela evocação do passado em forma de imagem, causada pelo poder de abstração da ação presente, ainda que "o passado que rememoramos deste modo é escorregadio, sempre a ponto de nos escapar, como se a memória regressiva fosse contraída pela outra memória, mais natural, cujo movimento adiante nos leva a agir e a viver" ¹⁸⁸:

Para evocar o passado em forma de imagem, é preciso poder abstrair-se da ação presente, é preciso saber dar valor ao inútil, é preciso querer sonhar. Talvez apenas o homem seja capaz de um esforço desse tipo

189

Do ponto de vista da adaptação ¹⁹⁰, quer dizer, do mecanismo que nos permite pensar a inserção do vivente no seu "meio", inclusive desde um contexto duplo, tanto biológico como social, não é difícil inferir algumas consequências. A primeira delas é

¹⁸⁵ *Idem*, p. 87.

¹⁸⁶ *Idem*.

¹⁸⁷ *Idem*.

¹⁸⁸ *Idem*.

¹⁸⁹ *Idem*.

¹⁹⁰ "Assim se produz a reação apropriada, o equilíbrio com o meio, a adaptação, em uma palavra, que é fim geral da vida". *Idem*, p. 89.

como a relação entre as duas memórias talvez aponte, forçando os termos, para a distinção entre natureza e cultura, se a considerarmos análoga ao processo que nos leva de uma tendência à outra, do "animal" ao "humano", e vice-versa, como foi apresentado acima. É graças a esta capacidade de um recuo mais profundo ao passado, que ultrapassa a "natureza" (memória-hábito) em direção ao espírito (memória pura) que o homem pode "sonhar" e valorizar o "inútil" – palavra que remete ao conceito de "luxo", por nós já analisado – e, por conseguinte, ser capaz também de produzir um conjunto de criações – estéticas, científicas, morais, sociais, etc – ao qual alguns escolheram dar o nome de cultura. *Contudo, precipita-se aquele que identifica muito rapidamente tal capacidade de recuo a uma capacidade de transcendência que seria exclusiva ao homem, numa chave de leitura que considera a cultura como o ultrapassamento da natureza.* Primeiro, como foi dito, porque o animal – e, conseqüentemente, todo vivente – também "possui o passado inteiro virtualmente desenhado na sua consciência" ¹⁹¹, fato que nos abre a possibilidade de pensarmos uma "cultura animal" ou algo do gênero ¹⁹². Em segundo lugar, interessa frisar não só a virtualidade da criação, mas também a atualização desta em ação. Alguns anos depois, em 1902, num discurso proferido no *Lycée Voltaire*, Bergson definirá o animal como "o grande distraído da natureza" ¹⁹³. Em contrapartida, a

¹⁹¹ MM, p. 87.

¹⁹² Este ponto será importante quando analisarmos *A evolução criadora*.

¹⁹³ "L'intelligence" in EP, p. 278. É certo que este texto deve ser lido com cautela já que, como adverte o próprio Bergson numa nota esclarecimento anexa ao discurso, há aí a tentativa de esboçar a "faculdade geral de conhecer" que se decompõe em "inteligência propriamente dita e intuição". Como o filósofo só se refere ao termo inteligência no texto, não mencionando a intuição, a distinção entre ambos se torna mais difícil de ser apreendida. Vemos então o longo processo que faz com que estas duas "funções do pensamento" se distingam, distinção que aparece ainda de modo incipiente e, às vezes, confusa, em *Matéria e memória*, mas que ganhará contornos bem delimitados em *Introdução à metafísica*, de 1903, até a teorização aprofundada em *A evolução criadora*. Vale lembrar também que essa questão do esforço requerido pela atenção ganha um destaque considerável nos textos psicológicos do período pós *Matéria e memória*, notadamente em "O esforço intelectual" (mas também em *O Riso*), cuja pretensão, entre outras, é de evidenciar o aspecto voluntário da criação, de modo que a vontade estaria "a meio caminho" entre o espírito (memória) e o corpo (hábitos motores) por intermédio do que Bergson denomina de "esquema dinâmico", presente em todos os níveis de criação, seja ele artístico ou técnico: "EI" in ES. Registra-se ainda que esta importância do conceito de esforço fez com que Camille Riquier, por exemplo, definisse o homem através da vontade, e não pela inteligência, RIQUEIER, C., *op. cit.*, 2009, p. 364. Aí, teríamos que entender a relação entre *esforço* e *atenção*, pelo menos se pensarmos em *O sonho* (1901), onde Bergson,

concentração seria o traço distintivo do homem, distinguindo-o, assim, do animal. Tal explicação remete diretamente para a importância da "atualização" e indica mais uma vez a imprecisão do termo "transcendência". Se é verdade que o recuo mais profundo ao passado é imprescindível para pensarmos a espécie humana, mais importante ainda é a atenção, isto é, a operação que "se recolhe e se concentra", num esforço que faz com que a espessura do passado se tensione em direção ao real. *Neste sentido, a cultura é sempre "presente", "adaptativa", "atenta à vida" e – se quisermos continuar com o vocabulário da transcendência – "imaneente"* ¹⁹⁴. Não há cultura (memória, espírito, moral) sem natureza (hábito, corpo, físico), ainda que talvez haja – se pensarmos em organismos unicelulares ou seres inorgânicos, por exemplo – uma natureza sem cultura ¹⁹⁵.

2.3. "Ritmos da duração": uma metafísica para cultura?

Mas se, por um lado, este esquema explicativo confere racionalidade à articulação entre cultura e natureza, algumas dificuldades parecem ainda persistir. Vimos que, na

ao propor uma experiência de pensamento em que o "eu que sonha" e o "eu acordado" dialogam entre si, faz com que o primeiro identifique "acordar" e "querer", colocando a *vontade* como uma parte muito reduzida da "totalidade do passado"; o esforço sendo aqui relativo à precisão do ajuste. "Le rêve" in ES, pp. 103-104. De todo modo, algumas declarações parecem indicar que a criação se alia à inteligência (em "L'intelligence" Bergson a define como uma potência que "do pouco extrai muito e do nada extrai alguma coisa") enquanto que a coincidência ou a simpatia estariam ligadas a intuição. Lembremos ainda, que, em *Introdução à metafísica*, a oposição se dá fundamentalmente entre *intuição* e *análise*, e não entre *intuição* e *inteligência*, esta última aparecendo num contexto onde o evolucionismo se encontra mais premente, caracterizando a especificidade da espécie humana (lembramos que as operações da inteligência consistem em *deduzir (análise)*, *induzir* e, ainda, *dialetizar*, e que ela aparece com muita força em *A Evolução criadora*, livro em que uma teoria da vida é proposta). Ver também a parte dedicada ao tema da "Intellection" em JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson*, Paris, PUF, 2008, p. 109-116; e o primeiro capítulo ("La formation") de HUSSON, L., *L'intellectualisme de Bergson*, Paris, PUF, 1947.

¹⁹⁴ É por isso que, mesmo quando Bergson escreve que "o passado se armazena sob duas formas extremas", isto é, como mecanismos motores orientados no sentido da natureza e como imagens-lembranças orientadas no sentido contrário à natureza, não podemos interpretar tal dinâmica de uma perspectiva absoluta, estática e antagônica. MM, p. 95.

¹⁹⁵ Lembremos que Bergson, em uma passagem ignorada pelos comentadores, substitui os termos clássicos do dualismo pelo binômio físico e moral, complicando ainda mais o problema. *Idem*, p. 254.

espécie humana, o passado possui uma maior influência sobre presente e, por conseguinte, sua atualização insere mais novidade, imprevisibilidade e pessoalidade na realidade, o que se comprovaria através das suas criações, que genericamente denominamos de cultura. Ora, uma passagem crucial no quarto capítulo de *Matéria e memória* parece contradizer esse quadro explicativo. Afinal, como compatibiliza-lo com a necessidade de, para recuperar a realidade como tal, "buscar a experiência na sua fonte, ou melhor, além dessa virada decisiva em que ela, infletindo-se no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente experiência humana" ¹⁹⁶? O homem não seria justamente aquele cuja inserção no mundo torna a utilidade "menos útil" pela maior capacidade de inserção de passado no presente? É uma pergunta difícil de responder, até porque ela extrapola os problemas que tal *démarche* metodológica busca solucionar. Mas se nos propusermos a respondê-la, talvez fosse interessante lembrar que, mesmo encharcada de passado, a ação humana (mas não só ela) sempre visa um recorte utilitário – e por isso parcial – da realidade. Fato que, do ponto de vista físico, ou melhor, da matéria, aponta sempre para uma distância, e não uma coincidência, da parte com o todo (falávamos acima em "recoo"). Além disso, o conceito de "cultura" não deve esconder seu pluralismo, incipiente neste momento, mas que será desenvolvido com mais detalhes posteriormente. As obras humanas (e também dos outros viventes) podem assim ser consideradas múltiplas e cada uma possui sua gênese na maneira com que equilibram o passado e o presente, isto é, no modo em que respondem ao apelo da vida e de acordo com o nível de proximidade com o real ¹⁹⁷. E mais. Se “as questões relativas ao sujeito e ao objeto, a sua distinção e a sua união, devem ser colocadas em função do tempo mais do que do espaço”

¹⁹⁶ *Idem*, p. 205.

¹⁹⁷ *Idem*, p. 203. Sobre "fato" e "realidade" "O que se chama ordinariamente um fato, não é a realidade tal como ela apareceria a uma intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida social". Mesmo no interior de cada domínio, científico ou artístico, há gradações, há ciências distintas, arte distintas, e mesmo artes mais científicas do que outras ou ciências mais artísticas do que outras.

¹⁹⁸, estabelece-se a teoria dos "ritmos da duração", em que não há senão “ritmos diferentes que, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências e, por aí, fixariam seus lugares respectivos na série dos seres” ¹⁹⁹. Tensão e extensão – termos cunhados por Bergson para suplantar as oposições entre o extenso e o inextenso, e entre a quantidade e qualidade – visam mostrar justamente que há uma espécie de “elasticidade desigual” ²⁰⁰ que vai da “nossa duração” à “duração das coisas”, da memória à matéria, do passado ao presente, ou como quer às vezes o filósofo, do passado à “quase instantaneidade” ²⁰¹. Quanto mais recuamos em direção à memória, mais passado se “acumula” e mais lento se torna o ritmo da duração. Contrariamente, aproximando-se cada vez mais da percepção, o passado torna-se mais presente e, por conseguinte, um ritmo mais veloz se imprime, até “trilhões” ²⁰² de vibrações possíveis da matéria ²⁰³. Ora, se o homem não passa de um ritmo da duração, compreende-se melhor a possibilidade de uma *experiência não humana* e como ela poderia proporcionar um contato com o "todo" ²⁰⁴.

Visto desde essa perspectiva, a "atenção à vida", conceito importante ao qual fazíamos referência, deve ser entendido como uma regulação da parte sobre o todo, ou

¹⁹⁸ *Idem*, p. 74.

¹⁹⁹ *Idem*, p. 232.

²⁰⁰ *Idem*, pp. 232-3.

²⁰¹ *Idem*, pp. 154, 169, 234.

²⁰² *Idem*, p. 230. Numa carta ao amigo e psicólogo americano Charles Strong, Bergson oferece uma explicação clara sobre esse ponto. "29 août 1905 – Bergson à Ch. A. Strong" in C, pp. 134-136.

²⁰³ MM, p. 233: “Perceber consiste, portanto, em sumo, em condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais intensa, e a resumir, assim, uma história muito longa”. Essa passagem é recapitulada 15 anos depois, na conferência seminal intitulada “A consciência e a vida”. “CV” in ES, pp. 15-6.

²⁰⁴ Não nos alongaremos neste aspecto cheio de controvérsias. Deixemos somente registrado que se trata do surgimento do tema do "ultrapassamento da condição humana" ou do "super-homem", presente de *Matéria e memória* (1896) até *As duas fontes da moral e da religião* (1932), passando por *Introdução à metafísica* (1901), *A evolução criadora* (1907) e a segunda "Introdução" ao *O pensamento e o movimento* ("Da posição dos problemas", de 1922). Arnaud François recentemente chamou atenção para o aspecto fundamentalmente gnosiológico, e não físico, deste tema na filosofia bergsoniana. FRANÇOIS, A.: "La théorie bergsonienne du sur-homme" in ABIKO, S., FUJITA, H., GODA, M. (éds.) *Tout ouvert: l'évolution créatrice en tous sens*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 2015.

ainda, como Bergson escreve alguns anos depois, em 1901, na primeira edição da conferência "O Sonho", "de uma inserção [...] da duração interior na duração geral das coisas" ²⁰⁵. O mesmo pode ser dito do bom-senso, também analisado por nós anteriormente, já que ele é "adaptação continuamente renovada" ²⁰⁶ ou, segundo uma rápida menção num texto de 1911: "O simples bom senso nos diz que, quando nós falamos do presente, é num certo intervalo de duração que pensamos. Qual duração? Impossível fixa-la exatamente, é algo muito flutuante" ²⁰⁷. Daí a radicalidade da proposta e a necessidade de se levar em conta a sua dimensão, digamos, física, porque não se trata somente de afirmar a inserção de imprevisibilidade e criação pelo recuo ao passado – o que estaria mais ou menos nos moldes esperados, por exemplo, de uma filosofia da cultura – mas também de *ênfatizar que a imprevisibilidade desta inserção está intimamente ligada com a imprevisibilidade da própria realidade que se pretende moldar ou se ajustar*. Como Bergson dirá em 1900, em *O Riso*: o bom senso é o "esforço que se adapta e se readapta sem cessar [...] É uma mobilidade da inteligência que se rege exatamente sobre a mobilidade das coisas. É a continuidade movente de nossa atenção à vida [...] [e que] nos faz ficar em contato com as coisas e com os homens" ²⁰⁸.

²⁰⁵ "26 Mars 1901 – Le Rêve" in M, p. 461.

²⁰⁶ "R" in ES, p. 103.

²⁰⁷ "26-27 Mai 1911 – La perception du changement" in M, p. 908. Trata-se da versão original desse texto, tal como foi pronunciada na Universidade de Oxford, em 1911. Na versão modificada, de 1919 e depois publicada em *O pensamento e o movente*, em 1934, o "bom senso" é substituído por "nossa consciência": "Nossa consciência nos diz que...". "PC" in PM, p. 168.

²⁰⁸ R, p. 140. Na página 149 do mesmo livro: "Ficar em contato com as coisas e com os homens [...] o bom senso é este próprio esforço".

2.4. A educação dos sentidos

Pouco se menciona, mas Bergson dirá numa passagem que "nossos sentidos precisam de educação" ²⁰⁹. É verdade que tal afirmação deve ser entendida no interior de uma discussão com Hyppolite Taine, que dedica um capítulo inteiro de seu monumental *De l'intelligence* justamente à "percepção exterior e a educação dos sentidos". Para o psicólogo francês, o papel da educação da visão seria o de associar "as sensações ópticas às imagens de certas sensações musculares" ²¹⁰ e, junto com o aparelho óptico e cerebral no estado requisitado", garantir a percepção do objeto exterior bem como a sua unidade. A educação harmonizaria, assim, as sensações apreendidas pelos diversos sentidos com a finalidade de conceber, de constituir um objeto, isto é, de estabelecer a sua unidade e continuidade. Ora, se pensarmos na teoria bergsoniana da "parte-todo" (ou da "subtração", se seguirmos a denominação dada por Meillassoux), é exatamente o oposto que devemos concluir, uma vez que a percepção não visa ao conhecimento, mas é uma parte que recorta o todo e cuja finalidade é a ação. E sendo assim, a continuidade do objeto é anterior, e não o resultado, posterior, da educação. Como nos mostra Frédéric Worms, "Taine e os empiristas em geral vão da ideia de uma educação dos sentidos àquela de uma constituição do objeto. Contrariamente, para Bergson, a unidade do objeto percebido precedeu sua 'análise' pelos diferentes 'sistemas' sensoriais" ²¹¹. Com a complexificação do sistema nervoso pela sua crescente divisão na série dos organismos e, conseqüentemente, pela infinidade de escolhas possíveis, a educação "harmoniza os sentidos entre eles, reestabelece entre seus dados uma continuidade que foi rompida pela

²⁰⁹ MM, p. 47.

²¹⁰ TAINÉ, H., *De l'intelligence* (tome seconde), Paris, Librairie Hachette et Cie, 1892, p. 205.

²¹¹ WORMS, F., *op. cit.*, 2007, p.67. E o ótimo artigo que aprofunda essa e outras questões: FEDI, L. 'Bergson critique de Taine' in ABIKO, S., FUJITA, H., SUGIMURA, Y. (éds.), *Considérations inactuelles. Bergson et la philosophie française du XIXe siècle*, OLMS, Hildesheim-Zürich-New York, 2017, notadamente pp. 99-102.

descontinuidade das necessidades do meu corpo" ²¹². O que em outras palavras significa, como sugere Worms, que "a educação dos sentidos é, pois, o preço a pagar pelo refinamento do sistema nervoso" ²¹³. Em última instância, e baseando-se nas análises de Ribot e Maudsley que apontam o prolongamento necessário da percepção em movimento, "a educação dos sentidos consiste precisamente no conjunto de conexões estabelecidas entre a impressão sensorial e o movimento que a utiliza" ²¹⁴. Em suma, elas garantem maior precisão da ação, e não a representação exata da realidade. Mas se é verdade que a querela entre Bergson e Taine a este respeito pode ser resumida no fato de que, para o primeiro, a educação "concilia os sentidos entre eles", enquanto, para o segundo, seu papel é o de "concilia-los com as coisas" ²¹⁵. Por isso, a declaração logo em seguida de que a "educação busca reconstruir aproximadamente o todo do objeto material" ²¹⁶ deve ser entendida menos como algo que promoveria o contato com a realidade do que uma coordenação que prepara o vivente para uma ação mais precisa. A educação da "reconstrução" do objeto material seria, no contexto de *Matéria e memória*, algo como a "educação da intuição".

²¹² MM, p. 48.

²¹³ WORMS, F., *op. cit.*, 2007, p.67,

²¹⁴ MM, p. 102. Numa importante discussão com Binet e Pécaut na Sociedade Francesa de Filosofia, acerca da relação entre sensação e movimento e, mais especificamente, entre os nervos sensitivos e os nervos motores, Bergson dirá: "Eu jamais disse que a supressão de um movimento ocasionaria a supressão da sensação [...] Eu disse simplesmente que a secção de um nervo diminui o campo de nossa atividade, no sentido de que os movimentos consecutivos à excitação particular que tal nervo carregava não podem mais, doravante, ser provocados por essa excitação: mas eles podem ainda ser provocados por outras, ou ainda por uma outra causa. Não é menos verdadeiro que tais movimentos têm agora um menor número de ocasiões para se produzir. E minha tese consiste precisamente em sustentar que é esse conjunto de ocasiões perdidas que se traduzem pela sensação agora abolida. Portanto, ela não muda em nada, absolutamente nada, a distinção comumente admitida entre os nervos sensitivos e os nervos motores. Ela se limita, sobre esse ponto, a exprimir com mais precisão o que todos constatam, a saber, que uma diminuição da sensibilidade não ocorre sem uma diminuição da atividade", "22 Décembre 1904 - Discussion à la Société Française de Philosophie" in M, pp. 647-648.

²¹⁵ MM, p. 47.

²¹⁶ *Idem*, pp. 47-48. *Idem*, nota 45/p.322-323. TAINÉ, H. *op. cit.* ("Chapitre II – La perception extérieure et l'éducation du sens").

2.5. O lugar de O Riso na filosofia de Bergson

Publicado em 1900 e fruto da compilação de três artigos lançados na *Revue de Paris* entre fevereiro e março de 1899, *O Riso*, ao menos à primeira vista, possui um lugar muito particular na filosofia bergsoniana. Afinal, quais as razões que levam Bergson a escrever, após o "ensaio sobre a relação do corpo com o espírito", um "ensaio sobre a significação do cômico" ²¹⁷? Três respostas mais óbvias parecem se evidenciar no horizonte. A primeira é a abordagem do tema por Bergson em duas ocasiões anteriores (inclusive lançando mão de referências teóricas posteriormente utilizadas em *O Riso*): em 1884 na "Conferência sobre o riso" ²¹⁸ e nos cursos de 1887 sobre estética em Clermont-Ferrand, onde o filósofo faz uma rápida menção ao assunto discutindo em poucas linhas as posições de Kant, J.-P. Richter e Léon Dumont sobre o cômico, bem como a verossimilhança de tais análise quando confrontadas com a obra de Molière, notadamente *O Avaro* e *O Misanthropo* ²¹⁹. A segunda é a existência considerável de trabalhos dedicados ao tema do riso na segunda metade do século XIX, como atesta o próprio Bergson nos dois prefácios ao livro, escritos em 1900 – logo na primeira edição – e em 1924, quando da publicação da vigésima terceira edição ²²⁰. Ademais, não podemos esquecer a persistência do tema na história da filosofia e da cultura em geral, desde os seus tempos mais remotos até os cânones da modernidade, comprovada pelas análises de Aristóteles, Descartes, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Kant, Schopenhauer, Spencer, entre

²¹⁷ São estes, respectivamente, os subtítulos de *Matéria e memória* e *O Riso*. Frédéric Worms também adverte sobre este estranho lugar que *O Riso* ocupa na filosofia bergsoniana. WORMS, F., "Le rire et sa relation au mot d'esprit. Notes sur la lecture de Bergson et Freud" in SZAFRAN, A. et A. NYSENHOLC, A. (éd.), *Freud et le rire*, Paris, Métailié, 1993, pp. 195-223.

²¹⁸ BERGSON, H., "Conférence sur le rire" in M, pp. 313-315.

²¹⁹ C2, pp. 43-44.

²²⁰ É esta abundância bibliográfica que, inclusive, o desamina a "examinar a fundo as ideias de nossos predecessores e instituir uma crítica normativa às teorias do riso", já que "nossa exposição se complicaria desmesuradamente e daria um volume desproporcional à importância do assunto tratado".

R ("Préface" de 1924) & nota 1/p. 171 para o prefácio de 1900, que contem as mesmas palavras.

outros ²²¹. Em terceiro lugar, *O Riso* seria uma aplicação da teoria psicológica dos "planos da consciência" apresentada em *Matéria e memória* (principalmente nos Capítulos II e III) ²²² ou, como querem alguns comentadores, o "laboratório em que é fomentado o novo problema que se colocará e que a obra de 1907 [*A evolução criadora*] resolverá", o que significaria, em ambos os casos, que toda a filosofia de Bergson devesse ser interpretada sempre tendo em vista o que se convencionou chamar de "obras principais", isto é, *O ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, *Matéria e memória*, *A evolução criadora* e *As duas fontes da moral e da religião* e, é claro, seus respectivos "problemas", como se houvesse *um* problema em cada obra que se expandisse de um livro a outro ou, o que dá no mesmo neste contexto, como se houvesse um problema específico a cada livro, em cujas órbitas gravitariam os outros textos escritos pelo filósofo, que seriam então considerados como "menores" ou "periféricos", quer dizer, "complementares" ²²³. Mas, como veremos, esta última razão acerca do surgimento de *O Riso* é um tanto quanto arbitrária, e as duas primeiras explicações, ainda que bastante plausíveis, não são suficientes para traçar a gênese de um livro tão particular. Com efeito, *O Riso* aborda de maneira aprofundada as teses por nós discutidas até agora, com um alcance acerca dos conceitos de vida, sociedade e do problema da "mecanização", oferecendo, assim, mais esclarecimentos sobre a articulação entre a natureza e a cultura, além de mostrar ligações surpreendentes com os discursos de distribuição de prêmios que analisamos anteriormente ("La spécialité", "La politesse", "Le bon sens et les études classiques" e

²²¹ KINTZLER, C. "Bergson et Freud, théoriciens classiques du rire" in WORMS, F., *Le moment 1900 en Philosophie*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 289. DIMNET, E. *Edinburg Review*, 215, No. 440, 1912 (trata-se de uma recensão de, além de *O Riso* de Bergson, dos livros de William Hazlitt, Herbert Spencer, Georges Meredith e James Sully sobre o tema).

²²² WORMS, F. *op. cit.*, 2007.

²²³ RIQUIER, C. *op. cit.*, p. 362.

"L'intelligence"), e não propriamente com as "grandes teses" dos livros de 1889 e 1896, ainda que mantenha um laço estreito com suas teses consideradas "menores" ²²⁴.

2.6. A significação do cômico: sociologia, biologia e antropologia

Vimos anteriormente a importância do bom-senso e da atenção à vida para pensarmos a inserção do vivente no ambiente que o circunda. No entanto, Bergson agora parece fazer o caminho inverso e se colocar a seguinte pergunta: e se a capacidade adaptativa abandonar a sua flexibilidade constitutiva, tornando-se rígida, como indicam inúmeros exemplos da vida prática? Em outras palavras: é possível que a vida se torne *desatenta*, nem que seja momentaneamente, e relaxe ao ponto em que não haja tensão suficiente para a justeza requerida por esta ou aquela ação? E a rigidez, não decorreria ela também da atenção/tensão demasiada, de modo que o problema estaria, antes no "ajuste"? E caso a resposta seja afirmativa, como, porque e quais são as consequências de tal evento? Ao invés de responder tais questões, como era de se esperar, através de uma investigação mais detida sobre certas patologias decorrentes do desajuste entre a mente e o cérebro (o que já havia sido feito em parte em *Matéria e memória* e que será feito, posteriormente – como já mostramos – em "A Lembrança do presente e o falso reconhecimento"), Bergson nos surpreende com uma resposta de natureza abertamente

²²⁴ O seguinte texto aponta para essa continuidade de temas: MARQUET, J.-F., "Bergson et la moral du 'bon sens'" in Riquier, C. (dir.), *op. cit.*, 2012. Uma visão de conjunto sobre o tema é dada por MAURY, L., "Le discours de distribution des prix: une invitation à la philosophie" in PANERO, A., MATTON, S., DELBRACCIO, M. (éd.), *op. cit.*

A resenha de Parodi, apesar de identificar a continuidade de *O Riso* com o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e *Matéria e memória* pela via da "arte e suas relações com a vida", reconhece que há "um ponto em que a teoria de *O Riso*" se concilia "imperfeitamente com as outras doutrinas de Bergson [...] [pois] como a ação e a sociedade podem ter necessidade da vida em sua variedade e, ao mesmo tempo, tender a reduzi-la a um mecanismo fatal?". PARODI, D., "Le Rire. Essai sur la signification du comique par H. Bergson" in *Revue de métaphysique et de morale*, t. 9, n° 2, mars, 1901, p. 231-236.

“sociológica”: se a desatenção implicar uma mecanização da vida, a sociedade criará um dispositivo de punição e correção para que sua flexibilidade ("souplesse") vocacional seja reestabelecida, isto é, ela criará o riso. A "significação do cômico" nada mais é, portanto, do que a maneira encontrada pela sociedade para lidar com o enrijecimento do que é (ou deveria ser) móvel, ou, em outros termos, com a intrusão do mecânico no vivente.

Se traçarmos em torno das ações e disposições que comprometem a vida individual ou social e que se castigam elas mesmas por suas consequências naturais, permanece [...] uma certa rigidez do espírito, do corpo e do caráter que a sociedade gostaria ainda de eliminar para obter de seus membros a maior elasticidade e a mais alta sociabilidade possíveis. Esta rigidez é o cômico, e o riso é o seu castigo ²²⁵.

Mas se é de uma "sociologia do riso" que se trata, é preciso qualificá-la adequadamente ²²⁶. O primeiro ponto a destacar é que ela parte de teses naturalistas provindas sobretudo do pensamento darwinista, isto é, da seleção natural como "luta pela vida" ²²⁷, mas também de sua aplicação na análise da "expressão das emoções nos homens e animais" ²²⁸. Ou seja, tanto a vida quanto a sociedade "exigem de cada um de nós uma atenção constantemente em vigília, que discerne os contornos da situação presente [...]"

²²⁵ R, p. 16.

²²⁶ Sobre a primazia do sociológico sobre outros aspectos n'O *Riso*, ver a discussão entre Guillaume Sibertin-Blanc e Camille Riquier. SIBERTIN-BLANC, G., "Le rire comme fait social total (éléments de sociologie bergsonienne)" in WORMS, F. & RIQUIER, C. (dir.) *Lire Bergson*, Paris, PUF, 2013, e RIQUIER, C. "Bergson et l'enfance de l'art. Le rire et la logique de l'imagination" in RIQUIER, C. (éd.), *Bergson*, Paris, Cerf, 2012. Também DUPREL, E. "Le problème sociologique du rire" in *Essais pluralistes*, Paris, PUF, 1928.

²²⁷ R, p. 14.

²²⁸ *A expressão das emoções nos homens e animais* (1872) é o título de um livro de Darwin mencionado por Bergson tanto agora, n'O *Riso*, quanto no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, na ocasião em que é analisado o fenômeno da dor. DARWIN, C. *The expression of the emotions in man and animals*, London, D. Appleton and Company, 1972. DI, pp. 26-28. Também o capítulo da obra de Léon Dumont (utilizado por Bergson), dedicado ao livro em questão do naturalista britânico. DUMONT, L. A. *Théorie scientifique de la sensibilité: le plaisir et la peine*. Paris, Germer Baillière et Cie, 1881, pp. 230-250.

uma certa elasticidade do corpo e do espírito que nos leva a nos adaptar. *Tensão e elasticidade*, eis duas forças complementares uma à outra mobilizadas pela vida". Quando isso não ocorre devido a inadaptações, seja no plano corporal (através de "acidentes de todo o gênero, as enfermidades, a doença"), psicológico (através de "todos os graus de pobreza psicológica, [de] todas as variedades da loucura") ou do caráter (através de crimes e outras mazelas), elas "tendem a se eliminar [...] por aquilo que se denominou a luta pela vida [...]. Desta forma a pessoa pode viver, e viver em comum com outras pessoas" ²²⁹. Afinal, como entender de outro modo que "o riso é simplesmente o efeito de um mecanismo montado em nós pela natureza ou, o que quer dizer mais ou menos o mesmo, por um longo hábito da vida social" ²³⁰?

Mas, apesar da inspiração inicial que desperta o darwinismo, Bergson logo se prontifica a mostrar suas limitações, e é justamente aí que entraria o papel do riso, já que ele é um elemento não só de adaptação "individual", mas também de "adaptação recíproca", um dispositivo de seleção que visa, além de "viver", "viver bem" ²³¹.

Uma vez afastadas essas inferioridades que fascinam o autêntico da existência ["intéressent le sérieux de l'existence"] (e elas tendem a se eliminar por si mesmas no que se chamou de luta pela vida), a pessoa pode viver, e conviver com outras pessoas. Mas a sociedade exige ainda outra coisa. Não lhe basta viver; importa-lhe viver bem. O que ela tem agora a temer, é que cada um de nós, satisfeito em dar sua atenção ao que concerne ao essencial da vida, se deixe levar, para todo o resto, pelo automatismo fácil dos hábitos adquiridos ["contractées"]. O que ela

²²⁹ R, p. 14.

²³⁰ *Idem*, pp. 151-2.

²³¹ *Idem*, pp.14-15. Também: *idem*, pp. 103 e 135.

também deve reinar é que os membros que a compõem, ao invés de visarem a um equilíbrio cada vez mais delicado de vontades que se inserirão cada vez mais precisamente umas nas outras, se contentem em respeitar as condições fundamentais desse equilíbrio: um acordo fixo ["tout fait"] entre as pessoas não lhe será suficiente, ela gostaria de um esforço constante de adaptação recíproca. Toda rigidez do caráter, do espírito, e mesmo do corpo, será, portanto, suspeita à sociedade, porque ela é o signo possível de uma atividade que se adormece e também de uma atividade que se isola [...]. E, entretanto, a sociedade não pode intervir aqui através de uma repressão material, já que ela não é atingida materialmente. Ela está diante de uma coisa que a inquieta, mas apenas a título de sintoma – simplesmente uma ameaça, no máximo um gesto. E, portanto, é através de um simples gesto que ela responderá. O riso deve ser algo desse gênero, uma espécie de gesto social. Pelo temor que ele inspira, ele reprime as excentricidades, mantém constantemente despertas e em contato recíproco certas atividades de ordem acessória que possuem o risco de se isolar e de adormecer, suaviza, enfim, tudo o que pode restar de rigidez mecânica na superfície do corpo social ²³².

Parece, então, ser a necessidade de viver melhor o principal aporte à tese antropológica apresentada logo nas primeiras páginas do livro quando Bergson, na esteira de Aristóteles, escreve que "não há cômico fora do que é propriamente humano" ²³³. Se

²³² *Idem*, pp. 14-15.

²³³ R, pp. 2-3. Nas páginas 102-103, lê-se: "Convencido de que o riso possui uma significação e envergadura sociais, que o cômico exprime antes de tudo uma certa inadaptação particular da pessoa à sociedade, que não ha cômico senão no homem, e o homem a personalidade que primeiramente visamos". Para a formulação de Aristóteles: "Parts of animals", III 10, 673a8 in *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* edited by Jonathan Barnes (volume I), Princeton, Princeton University Press, 1984.

o homem é o único animal que ri e faz rir²³⁴ e tal irredutibilidade constitui-se como uma potente arma contra o "enrijecimento social"²³⁵ – aliado, por sua vez, à sobrevivência *tout court* –, não é difícil perceber a íntima conexão entre o homem e a sociedade, entre a tese antropológica e a tese sociológica. Em poucas palavras, diríamos que *a exclusividade do riso à espécie humana é, de certa forma, indissociável da exclusividade do "viver bem" à sociedade humana*²³⁶. Mas há outra tese que comporá, ao lado da tese antropológica e da tese sociológica, as "três observações fundamentais"²³⁷ acerca do terreno de investigação do cômico, e que poderíamos chamar de tese cognitiva, já que aponta para a *exclusividade da "atenção à vida" à inteligência*. Vimos anteriormente que o animal é "o grande distraído da natureza", e que é a *tensão* (ou melhor, a *atenção*, que reuniria em si o "jogo da tensão e da elasticidade") do homem que garante um ajustamento adequado ao ambiente em constante transformação, denominado por Bergson de *atenção à vida*. E se o homem é marcado pela inteligência, o riso, sendo exclusivamente humano, só "se endereça às inteligências puras"²³⁸. Consequentemente, se a distração é mais suscetível à invasão "do mecanismo rígido" na "viva continuidade das coisas humanas", o cômico também pode ser entendido como "uma distração da vida"²³⁹, que tenta impedir que os eventos progridam e se diferenciem, e cujo risco, em última análise, reside na insociabilidade que nos furta à "constante reavaliação de outrem e de nós mesmos". Em

²³⁴ *Idem*, p. 3

²³⁵ *Idem*, pp. 102-3.

²³⁶ É importante notar que Bergson, através desta tese, não nega a possibilidade de existência de sociedades de animais não-humanos e, consequentemente, que estas possam constituir dispositivos de correção próprios que também visariam aprimorar a coesão de seus membros. O *riso* e o *viver bem* são, bem entendido, próprios ao homem, mas nada impede que em outras espécies haja mecanismos que visam, ao seu modo, "rir" e "viver melhor". Nada impede, inclusive, que no próprio homem não haja outras manifestações de mecanização que não o cômico (como algumas patologias, por exemplo) e outros dispositivos de punição que não o riso.

²³⁷ *R*, p. 2.

²³⁸ *Idem*, p. 3.

²³⁹ *Idem*, pp. 66-67.

suma, é "cômico o caráter que segue automaticamente seu caminho sem cuidar dos outros. O riso aparece aí para corrigir sua distração e tira-lo do seu sonho" ²⁴⁰.

Outra ressalva ao darwinismo ocorre no terreno da análise das emoções e de sua relação com as expressões faciais, isto é, da primazia que a fisionomia desempenharia na compreensão do fenômeno do riso. É verdade que os músculos da face e, conseqüentemente, o sistema nervoso central, possuem uma relação estreita com as emoções e, particularmente, com o riso, como nos mostra Darwin no oitavo capítulo de *A expressão das emoções nos homens e animais* e, antes dele, em 1867, o médico e escritor alemão Theodor Piderit em *A mímica e a fisionomia*, ambos trabalhos citados na bibliografia listada por Bergson na primeira edição de *O Riso*²⁴¹. Mas é verdade também que a compreensão da "expressividade" de um rosto, ou ainda, da emoção que dele emana, é impossível de ser encerrada pelo estudo do desenho facial feito pela contração de sua musculatura. Uma expressão é "expressiva" não pela maior ou menor contração dos músculos faciais, mas pela maior ou menor possibilidade emotiva que tal contração sugere, quer dizer, quando ela contém em si "todas as nuances possíveis do estado de alma que ela exprime" ²⁴². E é pelo motivo inverso que a expressão de um rosto pode ser cômica: ela faz rir justamente quando se transforma em uma "careta única e definitiva" e "não promete nada além do que apresenta" ²⁴³. Voltamos aqui à tese maior do livro: um

²⁴⁰ *Idem*, pp. 102-103.

²⁴¹ Cf. DARWIN, C., *op. cit.*, Cf. PIDERIT, T., *Mimik und Physiognomik*, Detmold, 1867. Bergson retirará ambos os livros da bibliografia de *O Riso* na sua reedição de 1923. Guillaume Sibertin-Blanc, responsável pela edição crítica de *O Riso*, aponta a abordagem predominantemente fisionômica de Piderit e Darwin como a razão desta mudança. O curto ensaio de Spencer sobre o tema, embora se concentre no funcionamento do sistema nervoso daquele que ri, é mantido por Bergson em ambas as bibliografias. O motivo talvez resida na associação feita por Bergson entre a tese do inglês e a de Kant defendida no §54 da terceira crítica, que extrapola o domínio estritamente fisiológico e que, no entanto, é considerada pelo filósofo de insuficiente. R, p. 65. SPENCER, H. "The Physiology of Laughter" in *Macmillan's Magazine* 1, 1860. KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, p. 273, "Das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts" ("o riso é um afeto resultante de uma súbita transformação de uma tensa expectativa em nada").

²⁴² R, p. 19.

²⁴³ *Idem*.

evento, um rosto e um personagem são risíveis quando eles explicitam a mecanização de algo que deveria ser orgânico, quando há uma "certa rigidez mecânica ali onde se desejava encontrar a flexibilidade atenta e vivente de uma pessoa", quando algo que é vivo "nos dá a impressão de uma coisa" ²⁴⁴. Enfim, quando houver "o mecânico revestido sobre o vivente" ²⁴⁵.

Mas tais ressalvas ao aporte naturalista – mais precisamente de inspiração darwinista – não podem ser confundidas com um gesto de rejeição, como parece fazer Dominique Parodi, em sua resenha publicada em 1901 na *Revue de Métaphysique et de Morale* ²⁴⁶. Ainda que seja, de um modo geral, elogiosa, e mesmo que reconheça a necessidade da delimitação metodológica na abordagem do fenômeno do riso, Parodi repreenderá Bergson porque "seu estudo é, com efeito, exclusivamente psicológico" ²⁴⁷, não se atentando para o fato de que "o riso é também um fenômeno fisiológico, que possui condições físicas determinadas e causas puramente nervosas" ²⁴⁸. Ao escrever "uma teoria do cômico sem nenhum tipo de relação com o fenômeno físico", Bergson teria feito uma "teoria incompleta", que não "estabelece continuidade [...] [entre] as formas mais elevadas do fenômeno do riso [...] [com] o estado orgânico [...] [e o] aspecto fisiológico" ²⁴⁹ que lhes são subsistentes. Em suma, Bergson teria, ainda segundo Parodi, pecado ao efetuar uma distinção muito marcada entre riso (fisiológico) e cômico (psicológico) ²⁵⁰. Mas não seria justamente a intimidade entre "o mecânico no vivente" (físico e psicológico) e "o castigo social" (sociológico), como mostramos acima, a prova de que a

²⁴⁴ *Idem*, p. 44

²⁴⁵ *Idem*, p. 29

²⁴⁶ PARODI, D., "Le Rire. Essai sur la signification du comique par H. Bergson" in *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 9, no 2, mars 1901.

²⁴⁷ R, p. 228.

²⁴⁸ *Idem*.

²⁴⁹ *Idem*.

²⁵⁰ *Idem*, p. 229.

análise de Parodi não se sustenta? Este parece ser o caso. Mas para aprofundarmos ainda mais este ponto, talvez fosse interessante avançarmos um pouco no tempo e olharmos de perto outra resenha, desta vez feita por Bergson e publicada em 1903 na *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*²⁵¹, ao livro do psicólogo inglês James Sully, *Ensaio sobre o riso: suas formas, suas causas, seu desenvolvimento e seu valor*, de 1902²⁵².

Logo na introdução de seu livro, Sully fará uma crítica ferrenha a Bergson por motivos muito semelhantes aos de Parodi: Bergson teria falhado em apreender a multiplicidade do fenômeno do riso, encetando-o em um único aspecto²⁵³. Mas além de ignorar tal pluralidade, ele teria feito algo ainda mais grave ao "torcer os fatos para que pudessem caber na teoria adotada"²⁵⁴. A abordagem bergsoniana, portanto, de acordo

²⁵¹ BERGSON, H., "Analyses et comptes rendus" in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, LVI, octobre 1903, p. 402-410 (reeditado em M, p. 594-603).

²⁵² SULLY, J. *An essay on laughter, its forms, its causes, its development and its value*, London, Longmans, Green, and Co., 1902. James Sully foi um psicólogo inglês relativamente conhecido tanto no cenário britânico como internacionalmente. Ligado ao eminente psicólogo escocês Alexander Bain, Sully, antes de concluir seu mestrado pela Universidade de Londres, passa uma temporada de estudos em Göttingen, sob a supervisão do filósofo de precedência idealista Rudolf Hermann Lotze (1817-1881). De volta a Inglaterra, escreve o verbete "Evolution" para a Enciclopédia Britânica, conjuntamente com Thomas H. Huxley, o fervoroso defensor do darwinismo e de sua aplicação na espécie humana. Posteriormente, no inverno de 1871-2, volta à Alemanha, desta vez à Berlim, onde estuda fisiologia no laboratório de Emil Du Bois Reymond e ótica fisiológica com Hermann von Helmholtz. Na edição francesa de *As ilusões dos sentidos e do espírito*, de 1883, também de Sully, não consta nenhuma menção ao nome do tradutor. Segundo alguns documentos publicados nas *Mélanges*, a tradução foi feita por Bergson, mas em "segredo", já que seu desejo teria sido de que seu nome "ficasse na sombra", "Année 1883 – Traduction de l'ouvrage de James Sully 'Les illusions des sens et de l'esprit'" in M, p. 311.

²⁵³ Uma crítica semelhante foi feita na recensão de Ernest Dimnet. DIMNET, E., *op. cit.*, p. 396-397: "somos forçados a concluir que Bergson foi tão afetado por um certo aspecto ou parte do cômico, que acabou por utilizá-la para dar conta do todo". Também o célebre texto do zoologista francês Yves Delage, cuja carta de Bergson que procura respondê-lo foi anexada como Apêndice na 23ª edição depois de ser publicada na *Revue du Mois*. DELAGE, Y. "Sur la nature du comique" in *Revue du Mois*, 10 Août 1919, t. XX, p. 352 e 354: "Eu tenho a impressão de que ele [Bergson] é a primeira vítima de sua prestigiosa engenhosidade. Essas coisas obscuras tornam-se tão brilhantes quando ele projeta sobre elas a luz de sua análise que, em seu cérebro, elas eclipsam todo o resto, de modo que ele as toma como o essencial, não obstante elas talvez sejam somente um infinitesimal acessório artificialmente aumentado [...] a despeito da arte magistral apresentada pelo Sr. Bergson no desenvolvimento de sua tese, nós pensamos que essa forma de desarmonia não possui a generalidade e ainda menos o valor exclusivo que lhe atribuí seu autor". BERGSON, H. "A propos de 'La nature du comique'" in *Revue du Mois*, 10 Août 1919, t. XX, reproduzido em R, p. 155-157 e em C, p. 882-884.

²⁵⁴ SULLY, J., *op. cit.*, p. 8 (também p. 348 e p. 367). Outro ponto importante da crítica de Sully refere-se ao fato de que Bergson teria ignorado por completo o caráter espontâneo e alegre do riso, sobretudo se

com o pensador britânico, não só não levou em conta a gama de aspectos que nos oferecem a chave de compreensão do riso como também a reenviou, intencional e arbitrariamente, às obsessões teóricas que somente uma postura dogmática e desprovida de preocupações factuais poderia ter.

Tais críticas não parecem ter passado despercebidas ao nosso filósofo em sua recensão ao *An essay on laughter*. Em meio a muitos elogios ("seguramente o livro mais documentado, mais completo e mais compreensivo que já foi escrito sobre o riso" ²⁵⁵), Bergson condenará exatamente o pressuposto que permitiu a Sully critica-lo: a rica variedade de ângulos pela qual o assunto foi abordado. Pois ao se preocupar excessivamente com a variedade de pontos de vista sobre objeto estudado, Sully não foi capaz de relacionar com suficiente maestria estes diversos ângulos do problema, bem como a importância respectiva de cada um deles ²⁵⁶. Em outras palavras, *faltou-lhe articular as dimensões fisiológica, biológica, psicológica, antropológica, social e estética do riso, em suma, suas dimensões naturais e culturais*. A resposta de Bergson a Sully mostra a intensão metodológica, já comentada por nós, que visa não só oferecer os diversos pontos de vista sobre o objeto estudado, com também a unidade que é-lhes subjacente, mas sem que isso sacrifique a particularidade de cada abordagem. Daí o incômodo com o livro de Sully e a inconsistência da recensão de Parodi, já que o riso possui uma "unidade" real cuja apreensão depende de um esforço metodológico que não se limite a uma descrição plural desprovida de conexões inteligíveis entre os vértices que compõem tal multiplicidade. Trata-se, assim, não só de um esforço de quem vê (sujeito),

observarmos sua ocorrência na primeira infância, *idem*, p 140. Segundo Bergson "não há [...] continuidade entre o prazer do jogo [brincadeira], segundo a criança, e o mesmo prazer segundo o homem". R, p. 52.

²⁵⁵ "Juillet 1903 – Compte rendu de 'An essay of laughter' de J. Sully" in M, p. 594.

²⁵⁶ *Idem*, pp. 594-5. Bergson, ao fim da resenha, atenua retoricamente sua crítica dizendo que "não podemos pedir ao autor aquilo que ele não pretendeu nos oferecer" (p. 603).

como também de uma exigência do quê é visto (objeto). Já em 1900, numa carta à Lionel Dauriac, Bergson, comentando a resenha de *O Riso* feita por seu correspondente, explicita tal esforço ao alertar que "a realidade é muito mais flexível e fugidia" do que os conceitos empregados parecem supor ²⁵⁷. Quatro anos mais tarde, a propósito do artigo de Émile Faguet, Bergson escreverá a este último: "minha convicção é a de que é quimérico investigar uma definição, ou seja, uma fórmula simples que se possa aplicar, tal qual, maquinalmente, a tudo isso que faz rir" ²⁵⁸. Entretanto, ao dirigir suas análises para a dimensão estética do riso, Bergson parece ajustar – ou mesmo comprometer – a ancoragem mútua entre a natureza e a cultura, entre a vida e a sociedade. Ao mover-se do estabelecimento da distinção entre a comédia e o drama para o problema da relação entre a arte e a vida, ele não esconderá sua predileção por uma teoria estética de teor fortemente romântico e idealista, colocando aparentemente em risco alguns pontos da aliança crítica e prudente que ele havia estabelecido com as ciências naturais. Seria aqui o caso de uma adoção parcial da tese da degeneração e corrupção da natureza pela sociedade? Ou, da ideia de que a civilização e as produções culturais (no caso, a arte) representariam a excepcionalidade da humanidade frente ao barbarismo do mundo natural?

²⁵⁷ "Bergson à L. Dauriac – 4 décembre 1900" in M, pp. 436-437. Embora o tom sobre as causas do riso seja mais crítico, Dauriac, em sua curta resenha, elogia a "demonstração" feita por Bergson acerca da "socialidade" do riso e "a solidez do elo que une [...] a estética e a psicologia". Dauriac, L., "Compte rendu sur Le Rire de Henri Bergson" in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 50, No. 12, décembre 1900, pp. 665-670. Lionel Dauriac (1847-1923) foi um filósofo, antigo *normalien*, especialista em estética, notadamente filosofia da música. Sua tese versa sobre *Les Notions de matière et de force dans les sciences de la nature*, e sua tese latina complementar, sobre Heráclito. Possui uma vasta correspondência com Bergson, este último dedicando-lhe uma elogiosa recensão, em 1910, de *Le musicien poète Richard Wagner: étude de psychologie musicale*. Dauriac, por seu turno, escreve, em 1914, "Le mouvement bergsonien" na *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*. Sobre a relação Bergson-Dauriac, nos reportamos a GOUHIER, H. "Bergson et les Fonds Dauriac de la Bibliothèque Victor Cousin" in *Études Bergsoniennes*, 3.

²⁵⁸ "Bergson à E. Faguet – 3 octobre 1904" in M, p. 632. Faguet, É., "Henri Bergson. Le rire, étude par Henri Bergson" in *Journal de Débats*, 26 septembre 1904 (republicado em 3 octobre 1904) e finalmente reimpresso em *Propos de théâtre: Troisième Série*, Paris, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1906, 376. Emile Faguet (1847-1916) é um escritor e crítico literário francês. Membro da Académie Française, possui uma vasta obra sobre literatura, poesia e política. Um bom panorama da discussão com Faguet é oferecido por VANDEGANS, A., "Lanson et Faguet devant 'Le Rire' de Bergson" in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 93e Année, No. 1 (Jan. - Feb., 1993), pp. 136-142.

2.7. *A natureza e a arte contra a vida: o ressurgimento do idealismo estético na divisão entre a arte dramática/trágica e a arte cômica*

Ao lado de situações cotidianas, as obras literárias servem como exemplos privilegiados para demonstrar os aspectos biológicos, sociais, antropológicos e psicológicos do riso. O uso de tal recurso, por si só, já indica um esforço considerável em borrar as fronteiras muito nítidas entre a cultura e a natureza. Afinal, produções artísticas como o *Dom Quixote* de Cervantes ou algumas peças teatrais de Molière também nos revelariam a não exclusividade estética do cômico. *O aspecto natural do cômico pode ser observado através de uma das mais prestigiosas manifestações da cultura, a literatura.* Contudo, quando Bergson dirige sua análise justamente para a dimensão estética do riso, ele parece reorganizar algumas articulações que vínhamos acompanhando até agora. A comédia passa a ser então definida em sua contraposição ao drama, e a distinção entre ambas é reenviada às discussões que envolvem a querela da liberdade e da necessidade. Enquanto a dramaticidade de um ato revela a sua liberdade, a comicidade, devido ao seu "procedimento de fabricação industrial"²⁵⁹, pende para a necessidade. Para transformar uma tragédia em comédia, basta "figurar que a liberdade aparente recobre um jogo de fios" de modo que "os sentimentos que amadurecemos, as paixões que guardamos, as ações que deliberamos, impedimos e executamos" ²⁶⁰ pareçam "marionetes cujos fios estão nas mãos da necessidade" ²⁶¹. Três são as razões que motivariam esta diferença fundamental. A primeira está associada ao fato de que o poeta trágico evita que nos atentemos à "materialidade de seu herói". Basta que o corpo ganhe primazia para que o

²⁵⁹ R, p. 26.

²⁶⁰ *Idem*, p. 60

²⁶¹ *Idem*. Segundo a edição crítica, trata-se de um excerto de um poema das "épreuves" de Sully-Prudhomme dedicado a Spinoza.

cômico invada a carga dramática de um evento ²⁶². Outro motivo está ligado à impureza estética da comédia e sua conseqüente proximidade com a "vida real". Por ser uma arte desinteressada, só o drama pode "submeter a realidade para dela extrair o trágico em seu estado puro" ²⁶³. Não é difícil perceber aqui a capacidade sugestiva do drama, sua força inspiradora que contrasta com a estreiteza da comédia, fato que nos leva à terceira razão da distinção entre estes dois gêneros. Ao tornar "o que vem de nós e é nosso" ²⁶⁴ em "tipos" marcados pela impessoalidade, a comédia pode ser entendida como "a única dentre todas as artes que visa o geral" ²⁶⁵, já que só ela "cria personagens capazes de se repetirem" ²⁶⁶. Os títulos das obras de Molière não nos deixam mentir: *O Avarento*, *O Misanthropo*, *O Jogador*, *O Distraído*. E nem os títulos das obras de Shakespeare; na arte trágica os *tipos* são substituídos por *nomes próprios*: *Otelo*, *Macbeth*, *Hamlet*, *rei Lear*, etc, são personagens cuja universalidade se encontra, ao contrário da arte cômica, não na causa, mas no efeito produzido ²⁶⁷. *Incorporeidade*, *desinteresse* e *pessoalidade*, são estas as três razões que colocam o drama ao lado da liberdade e marcam sua superioridade *estética* em relação à comédia. Mas o mais importante para nós é notar que esta mesma superioridade aproxima o trágico da natureza e revela a aliança desta com arte. "A mais alta ambição da arte [...] é revelar a natureza" ²⁶⁸ e "a arte dramática não faz exceção a esta lei" ²⁶⁹. É como se, para contrabalançar o realismo do cômico, Bergson tivesse que apelar para o idealismo do drama, mas idealismo, bem entendido, de inspiração platônica, o que subverte o sentido mais imediato de tais "ismos" ou nomenclaturas: é o *ideal*

²⁶² *Idem*, p. 40.

²⁶³ *Idem*, p. 104.

²⁶⁴ *Idem*, p. 60.

²⁶⁵ *Idem*, p. 104.

²⁶⁶ *Idem*, p. 126.

²⁶⁷ *Idem*, p. 125. 10 anos depois, uma estranha – a nosso juízo incompreensível – declaração se opõe a estas teses: Spinoza seria o exemplo de ator dramático, pois ele possui essencialmente os dons da esquematização e da dedução lógica. "11 Décembre 1910 - Une heure chez Henri Bergson par Georges Amiel" in M, 844.

²⁶⁸ R, p. 119.

²⁶⁹ *Idem*, p. 121.

expresso no trágico que atinge a *realidade*. Mas à revelia do platonismo, a *realidade* do *ideal*, na acepção bergsoniana, nos dá acesso não às *Formas* da natureza, mas às *suas nuances mais singulares* ²⁷⁰. "A arte dramática visa sempre o individual" ²⁷¹, dirá uma passagem d'*O Riso*. O "realismo" do cômico deve então ser entendido como o *realismo da utilidade/atividade do cômico*.

[...] que seja a pintura, escultura, poesia ou música, a arte não possui outro objeto que de descartar os símbolos praticamente úteis, as generalidades convencionalmente e socialmente aceitas, enfim, tudo o que nos mascara a realidade, para nos colocar face a face com a própria realidade [...] A arte não é senão uma visão mais direta da realidade. Mas tal pureza da percepção implica uma ruptura com a convenção útil, um desinteresse inato e especialmente localizado dos sentidos e da consciência, enfim, uma certa imaterialidade da vida, que é o que sempre reivindicou o idealismo. De modo que se poderia dizer, absolutamente sem brincar sobre o sentido das palavras, que o realismo é na obra quando o idealismo é na alma, e é somente por conta da idealidade que se recupera o contato com a realidade ²⁷².

²⁷⁰ *Idem*, p. 123: "a arte visa sempre o individual. O que o pintor fixa sobre a tela é o que ele viu num certo lugar, num certo dia, a uma certa hora, com cores que não se sonhara. O que o poeta canta, é um estado de alma que foi o seu, e o seu somente, e que não será nunca mais. O que o dramaturgo nos põe diante dos olhos é o desencadeamento ("dérroulement") de uma alma, é uma trama vivente de sentimentos e eventos, alguma coisa, enfim, que se apresentou uma vez para nunca mais se reproduzir. Nós atribuímos a estes sentimentos nomes gerais; em uma outra alma eles não serão mais a mesma coisa. Eles são individualizados. É por aí sobretudo que eles pertencem a arte, pois as generalidades, os símbolos, os tipos mesmos, se quiser, são a moeda corrente de nossa percepção cotidiana. De onde vem, portanto, o mal-entendido sobre este ponto? A razão é que se confundiu duas coisas muito diferentes: a generalidade dos objetos e dos julgamentos que temos sobre eles" (pp. 124-5).

²⁷¹ *Idem*, p. 123: a arte dramática chama em nós "lembranças atávicas infinitamente antigas, tão profundas e estranhas a nossa vida atual...". Sibertin-Blanc sugere que tais lembranças atávicas podem ser entendidas do ponto de vista filogenético, como uma camada mais profunda da história da vida que carregamos em nós, como um fator hereditário de inspiração darwiniana (ver nota 59/p. 233). As emoções desencadeadas pela arte dramática teriam esta procedência e constituiriam "uma parte escondida de nós mesmos, que poderíamos chamar de elemento trágico de nossa personalidade". *Idem*, p. 122-3.

²⁷² *Idem*, p. 121. Mais uma vez a vida sensitiva do animal é entendida como pura qualidade, desprovida, ao menos parcialmente e sem a profundidade encontrada no homem, das ideias gerais, da linguagem e dos

Seria aqui colocada em xeque a realidade ou a eficácia da ação, que tanto nos esforçamos para preservar na interpretação sugerida acima, sobretudo na teoria da percepção de *Matéria e memória*, que claramente inspira estas páginas de *O riso*? Para entender esse ponto, devemos nos recordar da caracterização dada à ação no livro de 1896 e sua ligação com a vida. Já discutimos este problema anteriormente, mas não é excessivo lembrarmos que, do ponto de vista da matéria – ou, se quisermos falar com o léxico empregado em 1900, do ponto de vista da realidade ou da natureza – a vida, ainda que seja um foco de inserção de virtualidade e indeterminação, sempre representa um recorte interessado e parcial, quer dizer, uma seleção em relação ao "todo" no qual ela age. E o simbolismo decorrente das ideias gerais e da linguagem nada mais é do que uma sofisticação deste mesmo princípio. É por esta razão que a linguagem, como toda expressão simbólica, é sempre carregada de uma carga vital em sua dimensão prática e útil ²⁷³. Transportando tal raciocínio para *O Riso* nos deparamos com mais uma constatação contra intuitiva, isto é, *quanto menos simbólica uma arte é, mais próxima da natureza e distante da vida ela está*. A ideia corrente de que as operações simbólicas e, conseqüentemente, artísticas, constituem uma depuração da natureza enquanto tal é, ao menos neste momento do percurso filosófico de Bergson, afastada em prol de uma teoria que aproxima arte e natureza as contrapondo às mediações culturais que se interpõem

gêneros. Em uma passagem que poderia ser tirada de *Matéria e memória*, Bergson dirá: "É pouco provável que o lobo faça uma diferença entre uma cabra e um carneiro". *Idem*, pp. 116-125/notas 45-62.

²⁷³ Por outro lado, é verdade que a linguagem também possui a função de transmitir algo que vem do tempo. O caráter, digamos, "positivo" do simbolismo em Bergson foi explorado por SILVA, F. L., *Bergson – Intuição e discurso filosófico*, São Paulo, Loyola, 1994.

Em tempo: sobre o problema do símbolo em Bergson e sua relação com os movimentos artísticos tal como o simbolismo na poesia e na literatura e o impressionismo na pintura (através da tese do "véu" que se interpõe entre nós e a natureza, bem como da importância da *sugestão* e da *impressão* – e não da *expressão* – da arte), ver AZOUVI, F., *op. cit.*, pp. 59-76 (Capítulo 3). Azouvi lerá o "idealismo" estético apresentado no último capítulo de *O Riso* (e também nas passagens dedicadas ao tema no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*) numa chave simbolista e impressionista, o que não é compartilhado, por exemplo, por SILVA, F. L. *op. cit.* Posteriormente, em 11 de dezembro de 1910, numa das raras ocasiões em que se pronuncia acerca do simbolismo, Bergson, embora exclua influências mútuas (ele fala em "coincidência" entre a aparição do *Ensaio* e o surgimento do movimento simbolista na mesma época), confessa sua "viva atração pela obra de Maeterlinck" e "predileção instintiva" pela música de Debussy, "11 Décembre 1910 - Une heure chez Henri Bergson par Georges Amiel" in M, p. 844.

entre o artista e aquilo que ele toca, ouve ou vê²⁷⁴. A arte não consiste na purificação da selvageria do real a um estágio mais elevado, nem mesmo na mimetização nunca completamente realizada de uma inocência perdida, ainda que se aproxime mais desta ideia. É por uma *distração* que a natureza produz o artista, essa "alma destacada da vida"²⁷⁵ em que a aderência das percepções à ação é muito, mas não completamente, enfraquecida. A supressão completa do circuito percepção-ação produziria um "artista que o mundo talvez não tenha visto ainda", uma espécie de artista total, que se "sobressairia em todas as artes, ou melhor, que as fundiria em uma só [...] percebendo as coisas em sua pureza original, tanto as formas, as cores e os sons do mundo material quanto os mais sutis movimentos da vida anterior"²⁷⁶. Mas produzir um tipo de vida cujo princípio não fosse guiado pela seleção e ação "seria exigir demais da natureza"²⁷⁷. E é por essa razão que há a diversidade de artes e de aptidões artísticas, pois é apenas em um *sentido* que a natureza comumente se esquece de ligar a percepção à necessidade vital. Mas além da especialização das artes, provem daí também a *especialização de predisposições*²⁷⁸ e, com ela, a *divisão do trabalho*, que organiza a sociedade através das funções e profissões²⁷⁹. Se observa aqui outra transição sem rupturas entre a natureza e

²⁷⁴ Contrariamente ao que parecem sugerir leituras mais "estetizantes" que encontramos – para lançar mão de dois ótimos estudos brasileiros – em PAIVA, R., *Subjetividade e Imagem. A literatura como horizonte da filosofia de Henri Bergson*, São Paulo, Humanitas, 2005. SOCHA, E., *O bergsonismo musical. O tempo em Bergson e a noção de forma aberta em Debussy*, 2009 (Dissertação de Mestrado em Filosofia – FFLCH/USP). Um exemplo mais recente dessa postura: KISUKIDI, N. Y. "La poétique bergsonienne: émotion créatrice et fabrication comme genèses de l'oeuvre d'art" in FRANÇOIS, A., RIQUIER, C. (éd.) *Annales bergsoniennes VIII – Bergson, la morale, les émotions*. Paris, PUF, 2017.

²⁷⁵ R., p. 118. Atentemos para o fato de que o *destacamento* da vida possui ao menos dois modos, um "volitivo, raciocinado, sistemático" da reflexão e da filosofia (ligado ao esforço intelectual) e outro artístico, que seria involuntário e sensitivo.

²⁷⁶ *Idem*.

²⁷⁷ *Idem*. A razão desta impossibilidade não é oferecida por Bergson, e só será plenamente desenvolvida em *A evolução criadora*, com as duas "direções" que compõem a natureza, a materialidade e a vida. No entanto, se voltarmos às reflexões de *Matéria e memória*, é possível entender que a destinação da vida (ação) seja um dos motivos que impede a figura do artista total. Veremos logo abaixo que há também uma razão social, que estabeleceria um equilíbrio inconstante no interior na natureza. Talvez a figura do místico em *As duas fontes da moral e da religião* exemplifique esta exceção, embora trate-se aqui do moralista e não propriamente do artista.

²⁷⁸ *Idem*, p. 119.

²⁷⁹ *Idem*, p. 135

a sociedade através de um tema abordado por Bergson muitos anos antes, em 1882, no texto já analisado por nós intitulado *La Spécialité*. E, mais uma vez, os ganhos da especialização – lá com avanço e complexificação das ciências, aqui com a organização da sociedade e, porque não, com a complexificação das artes – devem sempre contrabalanceados com os seus riscos – a esterilidade dos saberes em 1882, e agora, em 1900, o dano à sociabilidade decorrente de um isolamento desmedido ²⁸⁰.

Mais ainda, a gradativa criação de símbolos com uma capacidade de generalização cada vez maior é acompanhada da progressiva composição de grupos entre os homens que vão das comunidades à sociedade – para compartilhar é preciso generalizar. Mas esse processo de "afastamento" da natureza pela sociedade possui também uma importante função "positiva", já que "se o homem se abandonasse ao movimento de sua natureza sensível, se não houvesse nem lei moral nem lei social" ²⁸¹ a vida seria insustentável ou, ao menos, seria assolada por "tendências separadoras" ²⁸² que nos impediriam de *viver bem*. Portanto, a superioridade da arte trágica em relação a arte cômica é, como nos referíamos, restrita ao domínio estético, o que nos permite formular a seguinte proposição em relação as outras aparentes dicotomias. *No fundo, o que há é uma complementariedade – sujeita a desequilíbrios e rupturas – entre a comédia e o drama, a vida e a arte, a sociedade e a natureza, enfim, entre a moral e a estética*. O riso, denunciando socialmente a rigidez, aponta não só para o "bom senso", mas também para o drama. Mas a sociedade corrigida pelo riso não se torna uma "sociedade trágica", já que, como vimos, a tragédia cumpre a vocação artística do contato puramente estético com a natureza. Aprender a tensão, para falarmos com uma linguagem platônica, entre o *Justo* e o *Belo*, eis talvez o

²⁸⁰ *Idem*.

²⁸¹ *Idem*, p. 121.

²⁸² *Idem*, p. 135.

maior desafio do livro. Tanto é assim que a ação proveniente do castigo social infligido pelo riso, bem como a ação dramática²⁸³, são proporcionais ao sentimento que exprimem, isto é, são livres. Mas se "uma" liberdade representa a fruição flexível de uma ação "que não se repete"²⁸⁴ e que seja socialmente prudente ("o lento progresso da humanidade em direção a uma vida social mais e mais pacificada"²⁸⁵), a "outra" liberdade significa um rompimento esteticamente criativo com "a vida tranquila, burguesa, que a sociedade e a razão nos proporcionaram"²⁸⁶.

²⁸³ *Idem*, pp. 109-110 (sobre a diferença entre ação e gesto).

²⁸⁴ *Idem*, p. 26

²⁸⁵ *Idem*, p. 122.

²⁸⁶ *Idem*.

CAPÍTULO 3

CRIAÇÕES NATURAIS E CRIAÇÕES HUMANAS: ESFORÇO, VIDA E ARTE NOS TEXTOS DE 1900-1907

O período entre 1900 e 1907 é comumente considerado um período de difícil compreensão na filosofia bergsoniana, sobretudo se quisermos entendê-lo como um período intermediário, isto é, como um momento preparatório para a grande obra que estava por vir, *A evolução criadora*²⁸⁷. Seja pela suposta escassez de textos, seja pela aparente falta de conexão entre eles, seja ainda pela presença muito forte do vocabulário de *Matéria e memória* bem como pela relativa ausência de reflexões mais aprofundadas a respeito da vida (que será central em 1907), a fortuna crítica parece ter dedicado pouca atenção a este momento. Na verdade, para sermos justos, há uma exceção: *A introdução à metafísica*, texto de 1903 e amplamente comentado pelos intérpretes. Contudo, justamente pela sua excepcionalidade junto à seleção bibliográfica feita pelos comentadores, tal ensaio tenha talvez recebido uma ênfase desmedida (e descontextualizada) enquanto texto de "transição"²⁸⁸. Afinal, como e porquê o tema da vida entra de uma maneira tão decisiva – e à primeira vista tão abrupta – na filosofia de Bergson, forçando-o inclusive a formular a sua própria versão do evolucionismo a partir dos estudos provenientes de praticamente todas as ciências da vida disponíveis na época?

²⁸⁷ FRANÇOIS, A., "Présentation" in EP, pp. 173-178. AZOUVI, F., *op. cit.*, pp. 131-133. SOULEZ, P., WORMS, F., *op. cit.*, pp. 105-127.

²⁸⁸ MOORE, F. T. C. *Bergson. Thinking backwards*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 9.

E talvez o mais importante: como e porquê a maturação desse tema mostra-se crucial para os nossos propósitos, isto é, o entendimento da articulação entre natureza e cultura?

Após o *O riso*, de 1900, nenhum livro é publicado até 1907, ano em que *A evolução criadora* aparece. Isso não significa, no entanto, que durante esses sete anos a produção intelectual de Bergson não tenha sido profícua ou que não possua suas particularidades. Com efeito, duas frentes podem ser-lhe atribuídas. Por um lado, ainda que uma obra de fôlego não tenha sido escrita, o filósofo produz vários textos (alguns, como dizíamos, de grande importância) aparentemente sem uma união teórica entre si. Eles estão publicados em *A energia espiritual* e *O pensamento e o movente*. São eles: "O sonho", de 1901; "O esforço intelectual", de 1902; "Introdução à metafísica" de 1903; "A vida e a obra de Ravaisson" e "O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica" (nova versão de "O paralogismo psico-fisiológico"), ambos de 1904. Vale a pena registrar que, do ponto de vista da produção bibliográfica bergsoniana, a exposição de ideias por meio de artigos é um tanto quanto peculiar, tendo em vista a raridade de textos dessa natureza no período pré-1900²⁸⁹. Ainda nessa frente, temos as cartas, que se intensificam (com James, Péguy, entre outros), os "escritos de ocasião" (recensões, discursos, etc) e as exposições em colóquios e congressos, sendo que esses últimos, apesar de uma evidente importância, não foram publicados no *corpus* oficial das obras do filósofo²⁹⁰. Dentre eles, destacaríamos: "Notas sobre a origem psicológica de nossa crença na lei da causalidade", de 1900; "O paralelismo psicofísico e a metafísica positiva", de 1901; "Sobre a

²⁸⁹ Lembremos que os três artigos publicados em 1896 ("Mémoire et reconnaissance", em maio e abril do mesmo ano na *Revue philosophique de la France et de l'étranger* e "Perception et matière", na *Revue de Métaphysique et de Morale*) serão reinseridos em *Matéria e memória*. O mesmo no caso de *O riso*: ele é composto de três artigos publicados na *Revue de Paris*. Isso mostra que Bergson integrava total ou parcialmente os artigos nos livros que intencionava escrever, o que não acontece a partir de 1900.

²⁹⁰ Felizmente, assistimos atualmente um resgate de tais produções, o que fica provado com o volume *Escritos filosóficos* da edição crítica da obra de Bergson, ainda que este peque pela seletividade um tanto quanto arbitrária dos textos das *Mélanges*.

inteligência", de 1902; e o prefácio ao livro de F. Lubac, *Esboço de um sistema de psicologia racional*, de 1903. Paralelamente, uma segunda frente se forma, baseada não necessariamente na produção escrita, mas oral: trata-se dos cursos ministrados no *Collège de France*. Bergson ingressa nessa instituição em 1900 e nela permanece até 1921. Não é sem utilidade lembrarmos a maneira pela qual as obrigações institucionais eram organizadas: na sexta, Bergson oferecia um curso temático, baseado em suas pesquisas mais autorais então em curso, e que podia compor, direta ou indiretamente, o livro que estava por vir ²⁹¹. No sábado, ele oferecia um curso de história da filosofia, normalmente sobre uma obra ou problema próprio a um filósofo específico ²⁹². Infelizmente, não temos acesso à integralidade de todos os cursos, afora alguns resumos ou excertos recolhidos nas *Melanges*. Contudo, nos últimos anos uma equipe de pesquisadores tem se dedicado a publica-los, baseando-se nos manuscritos (datilografados ou escritos a punho por terceiros) que se encontram no *Fonds Bergson* na *Bibliothèque Litteraire Jacques Doucet*. Três cursos, do período que agora nos interessa, já foram publicados em sua integralidade ²⁹³. Além disso, não podemos esquecer da diferença qualitativa dos cursos do *Collège de France* em relação aos anteriores, ministrados nos Liceus ou nas classes preparatórias, que por sinal já analisamos. Esses últimos possuíam uma autonomia mais restrita, já que seguiam um conteúdo programático estabelecido pelo governo francês, ainda que o método utilizado para transmiti-los gozava de uma relativa independência. Já os primeiros

²⁹¹ São eles: "A ideia de causa" (1900-1901), "A ideia de tempo" (1901-1902), "História da ideia de tempo em sua relação com os sistemas" (1902-1903), "História das teorias da memória" (1903-1904), "A evolução do problema da liberdade" (1904-1905), "As teorias da vontade" (1906-1907).

²⁹² São eles: "Explicação e comentário de *Sobre o destino* de Alexandre de Afrodísias" (1900-1901), "Explicação e comentário do nono livro da sexta *Eneida* de Plotino" (1901-1902), "Explicação e comentário do segundo livro da *Física* de Aristóteles" (1902-1903), "Explicação e comentário do livro Λ da *Metafísica* de Aristóteles" (1903-1904), "Explicação e comentário dos *Primeiros princípios* de Herbert Spencer" (1904-1905), "Explicação e comentário dos *Princípios de Psicologia* de Herbert Spencer" (1906-1907). Nos anos de 1905-1906, Bergson se ausenta do *Collège de France* e indica o filósofo e matemático Louis Couturat para substituí-lo no período.

²⁹³ CT, CM e CL. Na verdade, no mesmo mês em que finalizávamos nosso trabalho, foi laçando pela *Presses Universitaires de France* o quarto curso de Bergson no *Collège de France*: *L'idée de temps. Cours au Collège de France 1901-1902*. Por razões óbvias, não pudemos contempla-lo em nossa investigação.

eram marcados por uma liberdade quase total, além, é claro, do fato de que Bergson possuía uma maior maturidade intelectual ao ingressar no *Collège de France*. Lembremos também que a cadeira por ele ocupada era originariamente a de filosofia antiga, e que, em 1904, ele é transferido para a de filosofia moderna após um pedido junto à administração para que houvesse uma maior intimidade entre as suas pesquisas atuais e a ciência positiva²⁹⁴, o que mostra senão uma predileção, ao menos um interesse partilhado entre a Tradição filosófica moderna e os estudos empíricos. Um ano antes, a Xavier Léon, Bergson recusa o convite para escrever um artigo para um número especial da *Revue de Metaphysique et de Morale*, consagrado ao aniversário da morte de Kant, sob a alegação de estar "absorvido por estudos que são em grande parte novos para mim"²⁹⁵. Assim, não é excessivo pensar que, mesmo as pesquisas mais específicas sobre autores modernos representavam – ainda que em menor grau em comparação aos antigos – uma espécie de "distração" frente aos temas que realmente o preocupavam. Acompanharemos na próxima etapa como a relação entre consciência e vida, por um lado, e arte e vida, por outro, compõem um horizonte interpretativo que nos permitirá compreender o longo processo de abandono do esquema explicativo spenceriano, e cujas consequências para a articulação entre natureza e cultura serão decisivas.

²⁹⁴ M, pp. 637-638. Bergson ocupará a cadeira do sociólogo e filósofo Gabriel Tarde, que havia então falecido. O início da primeira lição do curso de 1904-1905 (6 de dezembro de 1904), é dedicada a Tarde. CL, pp. 15-16.

²⁹⁵ C, p. 85. Para minimizar tal desinteresse pelos Modernos e por Kant em particular, vale lembrar que, no curso de 1901-1902, sobre a *Ideia de tempo* no *Collège de France*, Bergson dedica algumas lições sobre as antinomias de Kant com o intuito de mostrar a confusão feita pelo alemão entre o tempo e o espaço. M, pp. 514-515. Nesse período, há um esforço de elaboração de uma metafísica que fugisse das restrições impostas pelo kantismo, o que fica muito claro, por exemplo, em *Introdução a metafísica*.

3.1. Da "atenção à vida" à "significação da vida": atenção e esforço nos textos de 1900-1907

Que Bergson frequente, desde o início de seu percurso, uma vasta literatura produzida por biólogos, naturalistas e filósofos evolucionistas, não parece ser mais um segredo. Numa carta a Höffding de 9 de janeiro de 1906, ele vai ainda mais longe, ao declarar sua total adesão, do início ao fim do período de sua formação intelectual, à *Weltanschauung* spenceriana ²⁹⁶. O termo *Weltanschauung* não deve passar despercebido, sendo crível toma-lo em toda sua amplitude: a declaração a Höffding revela não apenas um caso de mera influência de uma filosofia sobre outra, isto é, de Spencer sobre Bergson. Trata-se também da *adesão* a algo que essa filosofia veicula e que, ao mesmo tempo, veicula essa própria filosofia: uma visão de mundo que, simultaneamente, produz e é produzida pelo pensamento de Spencer. Segundo Becquemont e Mucchielli, Spencer foi o autor mais influente na França no final do século XIX, tendo configurado, talvez com um certo exagero destes autores, o "momento inglês do pensamento francês" ²⁹⁷. A *Weltanschauung* promovida pelo pensador britânico representava o espírito do triunfo da racionalidade científica em todas as suas frentes ²⁹⁸ – algo que apontávamos parcialmente já na "Introdução" –, ao mesmo tempo que moldava oposições filosóficas já presentes no cenário francês: "livre pensamento-clericalismo, ciência-religião, materialismo-espiritualismo, república-império" ²⁹⁹. Na mesma carta, Bergson ainda dá a entender que haveria outras "visões de mundo", alternativas àquela

²⁹⁶ C, pp. 145-146. "Se, ao fim dos meus estudos, eu tivesse que optar por alguma 'Weltanschauung', eu teria certamente ficado ao lado de Spencer". Algo semelhante é dito à G. Papini, em 21 de outubro de 1903, C, pp. 90-91.

²⁹⁷ BECQUEMONT, D. & MUCCHIELLI, L., *op. cit.*, pp. 333-336.

²⁹⁸ Deixemos em suspenso a validade real dessa tese, que será analisada mais adiante. Em todo caso, foi assim que Spencer foi recebido na França.

²⁹⁹ *Idem*, p. 219. Taine, Ribot e Littré são elencados como os nomes mais importantes dessa frente.

oferecida por Spencer e cujo conteúdo não lhe agradava. Quais seriam? Uma, ao menos, não é de difícil identificação: trata-se do kantismo, ou melhor, do *neo-criticismo*, criado e encabeçado por Charles Renouvier, um filósofo muito influente na França que fazia frente tanto ao positivismo e ao cientismo supostamente veiculados por Spencer e seus admiradores, como ao anti-modernismo com inclinações "irracionalistas" ³⁰⁰. De resto, como dizíamos no início do trabalho, a relação do "novo espiritualismo" (diferentemente do espiritualismo eclético de Victor Cousin) com o positivismo e com a ciência em geral estava longe de ser consensual, já que figuras como Boutroux, Ravaisson e Lachelier, por exemplo, mantinham uma ambivalência estratégica (e na maior parte amigável) com estas correntes de pensamento ³⁰¹. Isso ficará ainda mais claro adiante, quando tratarmos do texto de Bergson sobre Ravaisson, de 1904. No caso específico de Bergson, tais ambiguidades são ainda mais marcantes, o que nos fez inclusive questionar desde as nossas primeiras páginas o seu alinhamento em relação a esta ou aquela tradição. Um último ponto da carta de Bergson que vale ser destacado é que ela descreve uma desfiliação teórica com Spencer já em 1889, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, mesmo que tal desligamento possua uma particularidade: Bergson chama a atenção para sua ruptura em relação aos aspectos *físicos* e *psicológicos*, e não propriamente *biológicos*, do pensamento de Spencer ³⁰². Se olharmos para *A evolução criadora*, onde o divórcio com o pensamento do autor de *First Principles* é textualmente declarado, os anos 1900-1907 representariam, assim, uma espécie de "quarentena", em que a biologia vai ganhando uma espessura paulatina, até se transformar no centro das investigações do nosso filósofo, quer dizer, até se transformar num problema, digno de

³⁰⁰ *Idem*, pp. 275-296. FEDI, L. *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*. L'Harmattan, Paris-Montréal, 1998, pp. 123-128, 401-412. LOGUE, W. *Charles Renouvier, Philosopher of Liberty*. Louisiana State University Press, Baton Rouge-London, 1993, pp. 40, 111ss.

³⁰¹ BECQUEMONT, D. & MUCCHIELLI, L., *op. cit.*, pp. 237-274.

³⁰² Os aspectos sociológicos da filosofia spenceriana serão explorados em 1932, e discutidos por nós de forma mais detida no último e sexto capítulo.

uma investida que pretende reformula-lo desde os seus alicerces. Ora, como ele chega a um novo entendimento da vida, cujas consequências serão enormes? Talvez aqui fosse o caso de começar com um recuo no tempo, mais precisamente no ano da publicação de *Matéria e memória*.

Em 8 de setembro de 1896, numa carta a Raffalovich acerca da crítica feita por ela ao livro recém lançado de Félix Le Dantec (1869-1917), *Teoria nova da vida (Théorie nouvelle de la vie)*, Bergson deixa transparecer uma posição anti-determinista – o que não é novidade –, mas deslocando-a sensivelmente para o tema da vida: "confesso que quanto mais eu avanço, mais eu hesito em acreditar que a física e a química explicam tudo" ³⁰³, para então relativizar sua posição logo em seguida:

No entanto, eu preciso de uma tal certeza em assuntos desta ordem / que eu seria grato a alguém que pudesse me provar peremptoriamente algo sobre este tema que fosse o contrário ao que eu pensei até agora

304

Dois pontos merecem destaque nesta carta aparentemente pouco sugestiva: o primeiro diz respeito à menção a Le Dantec, prodígio (e prodigioso) biólogo mecanicista de orientação lamarckista. Onze anos separam tal correspondência da publicação de *A Evolução criadora*, mas vale lembrar que Le Dantec é mencionado em duas ocasiões no livro de 1907, justamente na seção do primeiro capítulo, intitulada "Biologia e físico-química", onde o filósofo pretende distinguir essas duas dimensões referidas no título. Ademais, Le Dantec é o autor de um dos ataques mais virulentos a *A evolução criadora*

³⁰³ "8 Septembre 1896 – Bergson à MME M. Raffalovich" in C, p. 36.

³⁰⁴ *Idem*.

³⁰⁵. O aparecimento precoce de seu nome e de sua obra recém-publicada indica não somente uma familiaridade antecipada com a bibliografia de cunho, digamos, mais técnico, que fará parte das referências de *A evolução criadora* (o que não é propriamente uma surpresa, tendo em vista que todos os livros de Bergson revelam um mergulho do autor na literatura científica que trata do tema estudado). Ele indica também uma preocupação, já em 1896 – mas não expressa diretamente na publicação principal deste mesmo ano, *Matéria e memória*, e nem depois, em *O Riso* – de se pensar a autonomia da biologia frente às outras ciências e, mais importante, a especificidade do vivente no interior dos fenômenos naturais, o que vai de encontro com certas conclusões de *Théorie nouvelle de la vie*, já que, segundo La Dantec, "no curso das observações dos seres vivos nada está fora das leis naturais estabelecidas pelos corpos brutos (química e física)" ³⁰⁶. O problema da vida parece então ganhar uma nova dimensão, seja em relação a "vivência" ou a "vida interior" defendida no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e, para ficar com mais um exemplo, seja também no tocante à "positividade" do pragmatismo vital de *Matéria e memória* que representa, sem dúvida, um "passo a mais" se comparado ao livro de 1889, mas ainda assim permanece muito restritivo no que concerne à vida em sua dimensão "real" ou "objetiva" ³⁰⁷. Tal problema aparecerá em inúmeras ocasiões e de uma forma particularmente explícita (por exemplo, em maio de 1901 com "O Paralelismo psicofísico e a metafísica positiva" ³⁰⁸ e na discussão que se seguiu quando da apresentação deste texto), e em abril de 1902, numa carta a Albert Leclère (ainda que intermediado por uma questão que acompanha Bergson desde o último capítulo de

³⁰⁵ LE DANTEC, F. "La biologie de M. Bergson" in *Revue du mois*, t. IV, no.2, 10 août 1907, pp. 230-241.

³⁰⁶ LE DANTEC, F. *Théorie nouvelle de la vie*, Paris, Félix Alcan, p. 320.

³⁰⁷ Sobre as diferentes acepções de vida presentes no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e em *Matéria e memória* nos reportamos à primeira parte do nosso trabalho *Vida e conhecimento da vida em Henri Bergson*.

³⁰⁸ "Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive (1901) suivi de la discussion à la Société française de philosophie" in EP, pp. 231-272.

Matéria e memória, onde a ideia de intuição surge pela primeira vez: a relação entre ciência e metafísica e suas implicações sobre o método): "Eu consideraria a biologia, por exemplo" dirá Bergson a seu correspondente, "como [...] mais perto da natureza" ³⁰⁹. É neste mesmo período, em janeiro de 1903, que o ensaio *Introdução à Metafísica* é publicado. É verdade que o texto disserta notadamente sobre a relação (e as diferenças) entre a metafísica e a ciência e seus respectivos métodos, a intuição e a análise. No entanto, é nessa mesma ocasião que o filósofo escreverá que "as ciências da vida" são "as mais concretas das ciências da natureza" ³¹⁰ e que, ao fim e ao cabo, tenha sido um físico e exímio matemático, e não um biólogo (ou um filósofo), aquele que conseguiu exercer uma das definições conferidas nesse texto ao próprio filosofar, isto é, "inverter a direção habitual do trabalho do pensamento" ³¹¹. Não é coincidência, portanto, que o curso dado no *Collège de France* sobre "A história da ideia de tempo", contemporâneo ao lançamento de *Introdução a metafísica*, dedique partes de algumas lições sobre a possibilidade do biólogo conhecer a vida a partir de seu interior ³¹², dado o caráter simples e indivisível da atividade vital ³¹³. É também um pouco antes, em maio de 1901, que Bergson sustentará, num debate com Louis Couturat após a exposição de "O Paralelismo psicofísico e a

³⁰⁹ "SD [Fin Juillet 1902] – Bergson à Leclère" in C, p. 74. Numa outra carta à Leclère, também do fim de julho do mesmo ano, Bergson insistirá sobre o mesmo ponto: "SD [Fin Juillet 1902] – Bergson à Leclère" in C, p. 75. Albert Leclère foi um historiador da filosofia grega, notadamente dos pré-socráticos, tendo escrito *La philosophie grecque avant Socrate*. Suas obras também tratam do pragmatismo, da religião e do misticismo. Um dos seus mais célebres alunos foi René Guénon, filósofo franco-egípcio de tendência anti-moderna e especialista em metafísica e esoterismo oriental.

³¹⁰ "IM" in PM, p. 181. Embora esta concretude deva ser encarada com atenção, uma vez que as mesmas estudam "o funcionamento da vida naquilo que é, por assim dizer, o símbolo visual". Vê-se a passagem lenta de uma teoria pragmatista da ciência (MM) para a teoria das "vistas parciais sobre o todo" (EC).

³¹¹ "O mais potente dos métodos de investigação que o espírito humano dispõe, a análise infinitesimal, nasceu dessa inversão [...] Sobretudo com Newton, em sua consideração das fluxões". "IM" in PM, p. 214. A este respeito nos remetemos ao livro de MILET, J. *Bergson et le calcul infinitésimal*. Paris, PUF, 1974.

³¹² CT, p. 24

³¹³ *Idem*, pp. 48-49

metafísica positiva", que os fenômenos biológicos existem "mais objetivamente enquanto fatos isolados e distintos" se comparados aos fenômenos físicos ³¹⁴.

Aliado à ideia da especificidade da vida, um problema já abordado por nós, a "atenção à vida", persiste, o que fica claro numa outra carta, a William James, de janeiro de 1903, em que Bergson faz a seguinte confissão: "quanto mais eu reflito sobre a questão, mais eu estou convencido de que a vida é, de uma ponta à outra, um fenômeno de atenção" ³¹⁵. Vimos como a inserção prática do vivente dependia largamente deste esquema de inteligibilidade. Agora, no entanto, ele vem aliado a outro ponto: a "significação da vida" ³¹⁶, termo que aparece pela primeira vez em 1901, no texto que acabamos de mencionar, "O paralelismo psicofísico e a metafísica positiva". Mas o que esse termo significa? Bergson oferece mais de uma resposta ao longo do ensaio, dentre as quais vale destacar: 1. "A relação entre o homem, ser pensante, e o homem, ser vivente"; 2. "Sentido verdadeiro da distinção entre a alma e o corpo, assim como a razão pela qual eles se unem e colaboram"; 3. "a significação exata dos fatos de localização [cerebral] aí onde a localização é garantida"; 4. "[a] conclusão [de] que a vida é um imenso esforço tentado pelo pensamento para obter da matéria algo que a matéria não gostaria de oferecer-lhe" ³¹⁷. Muitas são as implicações dessas teses e não é de nosso interesse reter toda a amplitude que elas contêm. A discussão direta com o que Bergson denomina de "paralelismo", por exemplo, não poderá ser abordada por nós com profundidade, mas lembremos que ela ganhará musculatura própria em textos do período e mesmo

³¹⁴ "Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive (1901) suivi de la discussion à la Société française de philosophie" in EP, p. 272. Bergson compara a circulação do sangue ("fato fisiológico") com o eclipse ("fato astronômico").

³¹⁵ "6 Janvier 1903 – Bergson à W. James" in M, p. 581.

³¹⁶ "Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive (1901) suivi de la discussion à la Société française de philosophie" in EP, p. 248. Lembremos que o título do terceiro capítulo de *A evolução criadora* é "Da significação da vida. A ordem da natureza e a forma da inteligência".

³¹⁷ *Idem*, pp. 231, 247-248, 252-253, 254-256, respectivamente.

posteriormente, como é o caso de "O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica", de 1904, (inicialmente publicado como "O paralogismo psicofisiológico"), que desembocará na conferência pronunciada em 1912, "A alma e o corpo". Estes textos parecem abordar a segunda e a terceira tese que elencamos acima. Já a primeira e a quarta tese apontam para a dimensão que gostaríamos de explorar, a saber, de que a *vida é homóloga à consciência*, ou ainda, de que *a vida é consciência* e, por isso, liberdade. A importância dessa ideia, ainda em gestação, reside, ao menos por nós, numa quebra paulatina com o esquema spenceriano da "complexificação" orgânica, que, em última instância, explica a inteligência como uma espécie de estágio sucedâneo do instinto, esquema que *A evolução criadora* procura refutar não só criticamente, como também positivamente, oferecendo uma noção alternativa de evolução que seja mais verossímil e compatível com uma gama de experimentos científicos que Bergson julgara crucial. Que nos seja permitido relembrar alguns pontos. Desde *Matéria e memória*, com a teoria da percepção-seleção – contraposta à teoria da percepção-representação, comum a vários fisiólogos e psicólogos de procedência construtivista e kantiana –, o complexo formado entre o cérebro e a medula que caracteriza o aparelho sensório-motor é considerado um meio de atenção à vida. A importância deste conceito foi por nós largamente assinalada. Mas se a atenção à vida podia ser traduzida, biologicamente, como uma *escolha* ou *seleção* do organismo em relação ao meio que o circunda, cuja complexificação evolutiva determinava o grau de precisão e liberdade da ação que escolhia e selecionava (as espécies seriam definidas, como vimos, como *mais* ou *menos atentas*), a evolução da vida seguia um progresso linear tal como previa o modelo proposto por Spencer. Neste contexto, como sustenta com razão uma intérprete, "Bergson não hesita em assumir a ideia central de *Special Synthesis* [parte IV do primeiro volume de *Principles of Psychology*] de Spencer que via no desenvolvimento do instinto à inteligência uma progressiva complexificação da

correspondência externo-interno, reduzindo sua diferença a uma diversificação de graus de complexidade e especialidade" ³¹⁸. Mesmo que se considere – com também tentamos mostrar anteriormente – que haja uma atenuação desse modelo através "de uma tentativa de reformular a concepção spenceriana de evolução em termos de tensão de memória e não de complexidade orgânica" ³¹⁹, a diferença entre o instinto e a inteligência será entendida como uma progressão linear – sem dúvida intensiva, mas linear –, que guardará certas semelhanças com aquela marcada pela passagem do homogêneo ao heterogêneo. Como, aliás, era o caso também nos textos anteriores que analisamos, onde o conceito de hábito desempenhava um papel fundamental. É verdade que a mudança é paulatina, e que em muitos textos do período persevera, ainda que atenuado, o modelo que será criticado em 1907, como parece ser o caso da dualidade interesse/desinteresse (*attachement/détachement*), que visava, entre outras coisas, comparar a atenção e a ação humana frente às outras espécies, esquema, de resto, presente em "Notas sobre as origens psicológicas de nossa crença na lei da causalidade" (1900), "O sonho" (1901) e "Sobre a inteligência" (1902). Mas a atenção à vida, uma função psicológica que tinha como pano de fundo o problema do dualismo entre a alma e o corpo, passa, pouco a pouco, a ganhar uma explicação assentada na natureza da vida, não somente no sentido fisiológico do termo, como também – e principalmente – no sentido *evolutivo*. Ou seja, a significação procura explicar os motivos que fazem a vida ser "atenta". Afinal, por que a vida tende à ação? Qual é sentido desta ação? Por que, "esta adaptação continuamente renovada", este "estado de tensão ininterrupta" persevera mesmo sendo "fatigante"³²⁰? E por que, indo mais adiante, "a memória humana é menos prisioneira (*prisonnière*) da ação" se tomarmos como termo comparativo a memória animal? Se em *Matéria e memória* a

³¹⁸ BERTOLINI, M. M., *op. cit.*, 1984, p. 131.

³¹⁹ *Idem*, p. 146.

³²⁰ "R" in ES, p. 103.

explicação se assentava num princípio fisiológico (a estrutura cerebral humana e a consequente relação entre nervos sensitivos e nervos motores) e metafísico (inserção de liberdade na necessidade através da atualização da virtualidade da memória, o que aconteceria mais intensamente na espécie humana, ou ainda, numa chave mais espiritualista, mais intensamente no espírito tal como ele encarna no corpo humano), Bergson parece não se dar por satisfeito, uma vez que agora lhe interessa apreender as *causas* que operam na natureza para que ela, em toda a sua diversidade, crie estruturas complexas que visam potencializar sua liberdade através de ações e obras criativas. O termo "significação", portanto, é sinônimo de "causalidade", mas não no sentido de "razão", como Bergson faz questão precisar numa discussão em junho de 1903 na Sociedade Francesa de Filosofia. Na esteira da distinção oferecida pelo matemático e filósofo Antoine Augustin Cournot, ele dirá que "a causa seria a força produtora; a razão, um princípio de explicação. A causa seria algo objetivo; a razão dependeria do ponto de vista do espírito sobre o objeto" ³²¹. Da *atenção à vida*, onde o espírito atento (memória concreta) era, de direito – e não de fato –, distinto da vida, passamos à *significação da vida*, em que a atenção é, ela própria, atributo vital. Não se trata mais, portanto, de uma memória que se lança no mundo através da vida, mas de uma vida que é, ela própria, este "lançar-se", e cujo sentido desvela-se nessa relação problemática e fundante entre ela e o que Bergson chamará, em 1907, de matéria bruta ou materialidade. Vemos aqui a radicalização de um pressuposto que o filósofo havia apontado há alguns anos, isto é, o

³²¹ "25 Juin 1903 – Discussion à la Société Française de Philosophie" in M, p. 589. Também: 26 Février 1903 – Bergson à L. Brunschvicg" in M, p. 585. Augustin Cournot (1801-1877) foi um matemático, economista e filósofo francês de orientação comtiana. Lembremos que uma das inúmeras investigações de Cournot era a de conferir uma interpretação do acaso para além da concepção laplaciana, que via aí apenas um signo de incapacidade da inteligência. Além disso, ele propôs uma reflexão acerca das diferenças, apesar do fundo comum, entre mundo inorgânico (físico-químico), orgânico (biológico) e humano, em termos de tipos de causalidade. COURNOT, A. A. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Paris, Hachette, 1861, 2 tomes (o primeiro volume é dedicado aos domínios físico e biológico e o segundo às sociedades humanas). Também COURNOT, A.A. *Matérialisme, vitalisme, rationalisme: Étude sur l'emploi des données de la science en philosophie*, Paris, Hachette, 1875, pp. 170ss.

fato de que o caráter ativo da vida (e dos viventes) carrega consigo uma dimensão de *abertura e criatividade*, e não de limitação e cerceamento. A vida, além de ser atenta, possui uma intimidade constitutiva com a matéria – ela é efetiva, e isso terá consequências diretas na maneira pela qual os viventes *agem* no mundo. Algumas perguntas pertinentes que poderiam ser feitas e que não necessariamente terão uma resposta nos anos de 1900-1907, seriam: o que caracteriza o modo pelo qual os seres vivos e, em especial, o homem, manuseiam os objetos e se inserem no ambiente que os circundam? O que permite a passagem da atividade vital ³²² para a atividade humana? Qual é especificidade – se porventura houver – da última em relação à primeira?

Se tomarmos neste contexto a teoria, apresentada em 1903, do *esforço intelectual* através do "esquema dinâmico" em sua dimensão criativa ³²³, veremos que ele nada mais é do que uma tentativa de Bergson em apresentar de um modo mais harmonioso (e menos truncado) o *movimento* do ato de criação, quer dizer, a totalidade de sua efetivação, que é o processo de *materialização*, seja de uma máquina, de um romance, de uma peça musical ou de um poema. No entanto, se acompanharmos o curso contemporâneo a este texto, de 1903-1904, sobre *A história das teorias da memória*, perceberemos uma particularidade. Como em "L'effort intellectuel", Bergson indica, no curso, uma diferenciação entre três modos em que ocorre a passagem da lembrança à percepção, mas insere na base desse esquema o *reconhecimento* animal, produzido pela ativação dos mecanismos motores montados pelo hábito (no texto de 1903 as três funções eram a evocadora, interpretativa e criativa). A *atenção* propriamente dita entraria somente no momento da ativação dos "esquemas dinâmicos" que, no limite, formariam o

³²² CT, p. 51.

³²³ "EI" in ES. BERTOLINI, M. M. *op. cit.* 1991, p. 254ss.

reconhecimento *peçoal*, definido como um esforço negativo que consiste em "se deixar sonhar" e que, aparentemente, seria exclusivo ao homem ou mesmo a alguns homens.

Procurou-se muitas explicações para o sonho, mas, na realidade, o que deve ser explicado não é o sonho, é o estado de vigília. O sonho é a vida psicológica, natural em certo sentido, durante a qual nós nos deixamos ir, mas a vida real normal é o que resulta da concentração disso que eu chamo de 'memória do sonho' sobre um ponto único, o ponto em que é preciso agir. É essa concentração que exige um esforço, que exige um trabalho, e sem que nós nos apercebamos, é extremamente fatigante. Nem todos são capazes desse esforço, dessa fadiga prolongada. Eu creio que o que denominamos de bom senso, a atividade prática, é antes de tudo um esforço de concentração. [...] Não se trata somente dessa atividade prática que se manifesta na ação material [...] o que é característico da inteligência propriamente dita, no sentido em que é preciso tomar tal palavra quando a aplicamos ao homem, é a força de concentração sobre um ponto dado, um trabalho de concentração que leva sem dúvida a iluminar certos pontos, a atualizar certos estados de consciência, mas também e sobretudo a suprimir e neutralizar muitos outros. No domínio da atividade intelectual, no domínio do espírito, a abundância de produção não é sinal de força, é quase um sinal de fraqueza, de falta de ideias. O que é sinal de força é o que eu chamaria de potência de ajuste, precisão de ajuste, exatidão de ajuste³²⁴.

³²⁴ CM, pp. 140-141. No curso de 1900-1901 sobre *L'idée de cause*, em que dispomos somente de um brevíssimo resumo, lê-se: "A relação sensório-motora se prolonga em dois sentidos diferentes: no espaço, onde ela se traduz pela comunicação do movimento, em nós, onde ela se encarna na representação do esforço". "1900-1901 – Collège de France. Cours de M. Bergson sur l'idée de cause" in M, p.440.

É interessante notar que a falta de univocidade nos textos de Bergson dedicados ao tema opera como se estes formassem um "laboratório" em que o filósofo testava hipóteses interpretativas distintas, ora mais psicológicas, ora mais metafísicas, ora conferindo uma dimensão exclusivamente humana, dotada de liberdade, onde o animal é compreendido em termos de reflexo, ora amplificando a criatividade a todos os viventes. Um texto um pouco anterior, como *O sonho* (1901), parece, por exemplo, ser ainda mais dependente dos princípios elencados em *Matéria e memória*, já que a dualidade sono/vigília deve ser entendida através de um processo "escalonado" que vai do "repouso" à ação. A memória do animal teria a função de "lembra-lo, em cada circunstância, das consequências vantajosas ou desvantajosas que puderam seguir antecedentes análogos e de informá-lo, assim, sobre o que ele deve fazer"³²⁵. Já a memória humana é, como já pudemos acompanhar anteriormente, "menos prisioneira da ação"³²⁶ ainda que ela lhe seja constitutivamente aderente. No discurso ao liceu Voltaire, de 1902, temos o mesmo julgamento, ainda que mais abrangente:

A concentração, eis [...] todo o segredo da superioridade intelectual. Ela é o que distingue o homem do animal, o animal sendo o grande distraído da natureza, sempre a mercê das impressões vindas de fora, sempre exterior a ele mesmo, enquanto que o homem se recolhe e se concentra. Ela é o que distingue o homem vigilante e sensato do homem que divaga e sonha, este abandonando seu espírito a todas as ideias que lhe acometem, aquele retomando constantemente a si mesmo, levando sem cessar sua atenção às realidades da vida. Ela é o que distingue o homem superior do homem ordinário, este, satisfeito por uma habilidade média

³²⁵ "R" in ES, p. 95.

³²⁶ *Idem*.

em que ele se repousa e se detém, o outro, tendendo a uma aspiração a ultrapassar a si mesmo. Ela é talvez a própria essência do gênio, se é verdade que o gênio seja uma visão de um instante conquistado por anos de trabalho, de recolhimento e de espera. Sim, nós focamos frequentemente o nosso olhar sobre as qualidades intelectuais porque elas são o que brilha na superfície; nós não sabemos ainda muito bem que a fonte profunda de toda energia, mesmo intelectual, é a vontade. Graça, delicadeza, engenhosidade do espírito, fantasias do poeta, invenções do cientista, criações do artista, eis o que se vê; o que não é visto é o trabalho da vontade que se contrai e se torce sobre ela mesma, para exprimir de sua substância essas cintilantes manifestações ³²⁷.

Percebe-se nesta passagem que não há um tipo específico de atenção ou esforço humano, ou mesmo a ideia de que tais atributos marcariam uma especificidade no homem e, por conseguinte, uma ausência nos outros viventes; a diferença reside no ajuste na intensidade da concentração. O "gênio", esse tipo que produz cultura, seja através da ciência ou da arte, é aquele que soube melhor calibrar o vai-e-vem entre a percepção e a memória, entre "sonho" e "ação". Não é o caso, portanto, de tomar como sinônimos os termos "desinteresse" e "criação" ou, ao contrário, de submeter toda a criação sob o crivo da utilidade – fazer a "realidade" sonhar, talvez seja este o segredo de uma grande pintura ou de uma engenhosa máquina. A vontade (aqui identificada à concentração) seria menos uma diferença de natureza do homem em relação aos outros viventes do que um índice de criação. Se a distração caracteriza o animal "em geral", ela também pode ser atribuída

³²⁷ "31 Juillet 1902 – De l'intelligence" in EP, p. 278.

ao homem, notadamente à figura do "sonhador"³²⁸ ou, como quer Bergson muitos anos depois, no ensaio "A percepção da mudança", à figura do artista³²⁹.

A significação da vida indicaria, ainda que incipiente e provisoriamente, uma mudança, expressa na impossibilidade de distinção destes dois momentos, esforço e criação, ou, ao menos, numa impossibilidade de *distinção absoluta* entre ambos, uma vez que na vida e em suas manifestações mais elementares já haveria um esforço criativo, dissipando, assim, a carga meramente "adaptativa" que havia na atenção, e cujos riscos tentamos mostrar anteriormente. Não é por acaso, portanto, que na última e definitiva edição de *O esforço intelectual*, de 1919 (e aqui é preciso dizer, após *A evolução criadora*), Bergson faça uma analogia entre o *esforço intelectual* e a *atividade vital*, caracterizada pela passagem gradual do menos realizado ao mais realizado, do intensivo ao extensivo, de uma implicação recíproca das partes à sua justaposição, enfim, da materialização crescente do imaterial³³⁰, dotando, inclusive, com uma coloração mais espiritualista, certas teses que tinham sido apresentadas inicialmente em *A evolução criadora*. É verdade que mesmo essa atualização ecoa, em certa medida, alguns excertos do curso de 1906-1907 sobre as *Teorias da vontade*, em que "a consciência do esforço [...] é, verdadeiramente, antes de tudo, o sentimento de uma criação e de um ritmo oscilatório de um progresso cujo termo é a realização, o acabamento dessa criação"³³¹. É nessa mesma ocasião, inclusive, que Bergson desbota mais uma vez

³²⁸ "R" in ES. Lembremos que o bom senso, expressão de tal concentração, é, nas palavras de Bergson, "muito cansativo", *idem*, p. 103.

³²⁹ Nesse ensaio de 1911 Bergson dirá que o artista é o grande distraído da natureza. "PC" in PM, p. 151/M, pp. 893-4.

³³⁰ "EI" in ES, p. 190. A edição crítica reproduz algumas variações entre as duas edições do texto. A primeira versão inalterada, de 1902, encontra-se em M, pp. 519-550.

³³¹ "Cours de Bergson au Collège de France. Théories de la volonté, 1906-1907" (par Paul Fontana) in M, p. 695. Bergson tenta estabelecer a relação entre o esforço de atenção e o esforço muscular, respondendo a um problema a um só tempo psicológico e metafísico legado por Descartes: a relação entre o corpo e o espírito. Parece ser também aí o início mais marcado de uma preocupação que acompanhará Bergson no período que se segue à *A evolução criadora* até a Primeira Guerra Mundial: o problema da personalidade.

as demarcações entre o humano e o natural, uma vez que o esforço criativo tanto do "caráter" quanto da "natureza viva" ultrapassariam em muito a obra criada, seja ela de natureza moral ou orgânica. Tomando como referência o pensador americano Ralph Waldo Emerson ³³², provavelmente em seu ensaio *Character* ³³³, Bergson dirá que este tem razão ao postular que personalidades como Lord Chatham ou George Washington possuíam um caráter "superior aos seus atos, havendo neles algo que indicava que se esperava mais do que eles faziam" ³³⁴. No entanto, o fato de que muitas vezes "o caráter ultrapassa suas obras, não é em nada especial à vida psicológica [...] Nós nos encontramos aqui em presença de uma lei geral da vida, não de um fato especial ao homem e ao caráter que exigiria uma explicação transcendente". É com o mesmo fundo explicativo que entendemos, por exemplo, que "um organismo celular pode ser seccionado em partes capazes de reformar o todo" ³³⁵. Semelhante situação ocorreria, ainda segundo Bergson, quando Schopenhauer afirma a unidade da história de um indivíduo a despeito da diversidade de eventos que "a preenche". Longe de ser uma hipótese exclusivamente psicológica, ela se constitui também como uma descrição do modo em que a vida evolui, já que "a evolução é uma série de adaptações a circunstâncias diversas, e que se vê com frequência adaptações similares obtidas por vias diferentes, como se, através desses acidentes variáveis, corresse um fio cujas sinuosidades permanecessem as mesmas" ³³⁶.

Em sua tese dedicada ao tema, Patricia Verdeau chamou atenção para o papel desse curso no desenvolvimento do conceito bergsoniano de personalidade. VERDEAU, P. *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*. Paris, Éditions Peeters, 2011, pp. 165-173.

³³² Ralph Waldo Emerson (1803-1882) foi um pensador, poeta e ensaísta estadunidense, mestre de Henry David Thoreau (1817-1872) e fundador da corrente transcendentalista norte-americana.

³³³ EMERSON, R. W., "Character" in *The essential writings of Ralph Waldo Emerson*. Modern Library, New York, 2000. Bergson não especifica a referência, mas julgamos ser muito improvável não se tratar desse ensaio de Emerson.

³³⁴ "Cours de Bergson au Collège de France. Théories de la volonté, 1906-1907" (par Paul Fontana) in M, p. 718.

³³⁵ *Idem*.

³³⁶ *Idem*.

Mas há outra razão de fundo que faz com que Bergson afirme a existência do descompasso entre a causa e o efeito. Após expor uma história das teorias da vontade que iriam da anulação desta (com os mecanicistas) à sua completa generalização (Schopenhauer aqui seria o exemplo mais cristalino), Bergson procura desenhar a sua própria hipótese, diversa também de Plotino e Kant, uma vez que, para estes autores, a afirmação do ato livre é concebida em termos atemporais. Ora, para ele, o fato de que a ação, em seu movimento de realização, seja acompanhada necessariamente de um *risco*, faz com que seja impossível apreender o ato livre *fora do tempo*. A imprevisibilidade de um esforço que se concretiza, que se efetiva enfim, é, ao mesmo tempo, o que dá o tom de sua temporalidade ³³⁷. Por isso os conceitos de efetivação e de concretude são importantes, pois eles nos recordam de que há *uma continuidade na imprevisibilidade*. Na discussão que se segue à apresentação do primeiro *Congresso Internacional de Filosofia*, em 1900 em Paris, Bergson é enfático ao chamar a atenção de Louis Weber ³³⁸ para o fato de que "na ideia evolução se acham implicadas não somente as ideias de duração, de mudança, mas ainda de continuidade, talvez essencial" ³³⁹. Tentando evitar tanto a etiqueta de heraclitismo quanto a de ceticismo, Bergson, ainda nesta ocasião e sem

³³⁷ Há, neste período, o aprofundamento de uma filosofia natural da contingência *vis-à-vis* o problema da relação entre causalidade psíquica e causalidade física, o que ocorre não sem reverberações na sua concepção de homem e sociedade. No curso de 1901-1902, "A ideia de tempo", Bergson dirá que dois elementos essenciais da linguagem, o substantivo e o adjetivo estão ligados a dois instintos fundamentais do homem enquanto ser social: "o substantivo, que é estável, exprime a tendência do indivíduo a se submeter à disciplina social; o adjetivo, que é móvel, exprime a tendência do indivíduo a inovar". Bergson continua uma antiga tese sobre a gênese comum entre linguagem e sociedade, o que aponta, como já havíamos analisado, para a intimidade entre natureza e sociedade, uma vez que a linguagem é um recurso natural. Aqui, no entanto, ele parece desenvolver alguns pontos inéditos. "Cours du Collège de France. L'Idée de Temps, 1901-1902" in M, p. 516 (Tal curso foi publicado em sua integralidade infelizmente após o término de nosso trabalho. Ver nota acima). De todo modo, voltaremos a este ponto quando analisarmos *A evolução criadora*.

³³⁸ Louis Weber (1866-1949), formado pela *École Polytechnique*, foi um filósofo, próximo do círculo de pensadores em torno da *Revue de métaphysique et de morale*, onde contribuiu largamente. BARUZI, J., POIRIER, R., *Philosophes et savants du XXe siècle – tome II*. Paris, Félix Alcan, 1926, p. 173-178. Weber voltará ao fim do nosso trabalho com uma importante contribuição às discussões do último capítulo de *As duas fontes da moral e da religião*.

³³⁹ Discussão após a apresentação de "Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité": "4 août 1900 – Bergson au Congrès International de Philosophie" in EP, p. 229.

muita clareza (talvez decorrente do fato de se tratar de uma transcrição feita por terceiros), tentará reunir no conceito de evolução duas noções aparentemente irreconciliáveis, *contingência* ("tudo não se resume a uma diferença de mecanismo, de arranjo") e *continuidade* ³⁴⁰. Se o *esforço* terá uma importância crucial para entendermos sua inclinação à hipótese neo-lamarckista em *A evolução criadora*, a ideia de que a contingência se dá na continuidade será um grande antídoto às concepções finalistas e mecanicistas da evolução. No curso sobre a *História da ideia de tempo*, de 1902-1903, por exemplo, há fortes indícios de que Bergson estaria à procura de uma hipótese que conceberia a variabilidade das espécies enquanto *diferença na continuidade*, diverso de seu antigo esquema "escalonado", cujo crivo era o posicionamento entre as extremidades matéria/memória, percepção/lembrança, vigília/sonho que, ao fim e ao cabo, estava mais próximo do modelo spenceriano (e, de certo modo, darwiniano). Na lição de 12 de dezembro de 1902:

É notável que, considerando-se as espécies, mesmo muito vizinhas anatomicamente – tomemos o homem e o macaco, já que é uma comparação clássica –, é certo que as diferenças, considerando-se essas duas espécies, devam ser profundas interiormente; mas exteriormente, elas são muito pequenas. Analisando os órgãos e o funcionamento da respiração no homem e no macaco, chega-se a conclusão de que são mais ou menos a mesma coisa, provavelmente a mesma coisa. Não sei se descobriríamos uma diferença entre as células, é provável que o microscópio não diga grande coisa. Entretanto, é necessário que haja uma grande diferença [...] Eis espécies diferentes, eis dois princípios de vitalidade diferentes [...] Não é evidente que toda particularidade nova,

³⁴⁰ *Idem*, pp. 230-231.

num animal, implica uma mudança geral e radical da vitalidade inteira?

341

"Princípios de vitalidade diferentes", como não ver aí a incipiência da noção de *tendência*, que baseará toda a ideia bergsoniana de divergência entre linhas evolutivas, apesar da continuidade e pertencimento à "vida em geral"? Teremos que esperar mais alguns anos para que as consequências relativas às produções técnicas e culturais, ou mesmo as que dizem respeito à história humana, sejam debatidas em toda a sua amplitude.

3.2. *A tentação estética: vida e arte em "A vida e obra de Ravaisson" (1904)*

Se a ciência é uma fonte privilegiada de troca e inspiração, a arte também o será, e o aprofundamento do estudo da vida parece tornar ainda mais íntima essa relação. Acompanhamos de perto algumas razões pelas quais a biologia e a vida ganharam, paulatinamente, uma espessura inédita. Falta-nos, no entanto, examinar o aparecimento de uma outra dimensão concernente às novidades trazidas pelo estudo da vida. Ao analisarmos alguns textos e cursos do período de 1900-1907 veremos que a exemplaridade oferecida pela interação entre o biólogo e o seu objeto de estudo será quase sempre seguida de uma outra descrição, análoga: a do artista com a sua obra. O escritor e o seu romance, o músico e a sua composição sonora, o poeta e os seus versos seriam, assim, aos olhos de Bergson, homólogos ao cientista que se vê envolto a uma nova descoberta sobre a composição celular em seu laboratório. Ou do naturalista que, através de suas expedições pelo globo, descobre e colhe fatos novos, e descreve, *in loco*, o

³⁴¹ CT, pp. 49-50.

comportamento dessa ou daquela espécie ou reino. O texto *A vida e a obra de Ravaisson*, de 1904, talvez seja a manifestação mais explícita dessa intimidade entre a natureza e a estética, mais ainda do que alguns momentos de *O riso* que tivemos a oportunidade de examinar anteriormente. Esse estado de coisas nos coloca mais uma vez a tarefa de pensar a articulação entre os fenômenos culturais (a arte) e naturais (a vida), ainda que tal articulação surja, agora, com novos elementos, ao menos à primeira vista. Mas precipitam-se aqueles que julgam se tratar de uma "estetização" da filosofia. O primeiro argumento contra esta hipótese diz respeito à suposta dívida de Ravaisson com o romantismo (e com o "idealismo") alemão, não só no sentido geral que uma influência filosófica pode exercer, mas, mais especificamente, no tocante à ligação estabelecida por essas escolas de pensamento entre *estética e biologia* e que, uma vez passada ao autor de *L'habitude*, teria sido então transmitida a Bergson como que por "contágio"³⁴². Aqui nos filiamos a um estudo – convincente a nosso juízo – que procura colocar em relevo o impacto decisivo que a Escola de Montpellier e outros biólogos exerceram sobre Ravaisson, a despeito da sobrevalorização de figuras como Schelling que, ao fim e ao cabo, tiveram apenas uma influência marginal sobre o francês³⁴³. No tocante a Bergson, seria o caso de examinar se e como tais influências teriam chegado a ele, levando em conta inclusive sua postura majoritariamente negativa nas raras vezes que se pronuncia sobre os ideólogos e vitalistas franceses dos séculos XVIII e XIX³⁴⁴. Recentemente, uma

³⁴² É a tese, por exemplo, de BERTHELOT, R., *op. cit.*

³⁴³ CAZENEUVE, J. *La philosophie médicale de Ravaisson*. Paris, PUF, 1958. O autor situa as influências de Ravaisson num espectro mais amplo de "vitalistas", indo, notadamente, de Van Helmont à Buisson, passando por Sthal, Barthez e Bichat. Tal ponto será também salientado pelo próprio Bergson. "VOR", pp. 262-263. O próprio Berthelot, em sua leitura abertamente crítica, admite que as relações pessoais entre Schelling e Ravaisson são muito mais o efeito do que a causa da influência de um sobre o outro, ainda que tal influência, de acordo com o historiador, tenha sido profunda. BERTHELOT, R., *op. cit.*, pp. 100-101. Sobre a chamada Escola de Montpellier, enviamos o leitor ao início do primeiro capítulo. Dentre os inúmeros estudos sobre o tema nos reportamos a: ROGER, J., *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, Paris, Aubin Michel, 1993. REY, R., *Naissance Et Développement du Vitalisme en France de la Deuxieme Moitié du 18e Siècle a La Fin Du Premier Empire*, Voltaire Foundation, Oxford, 2000. WILLIAMS, E. A., *The Physical and the Moral: Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750-1850*, Cambridge University Press, 1994.

³⁴⁴ CM, pp. 330-331.

estudiosa do tema chamou a atenção sobre uma linhagem de pensamento que iria da Escola de Montpellier à Bergson, passando por Comte, Claude Bernard, o próprio Ravaisson, além de Jean-Marie Guyau, e que demonstraria a especificidade do modelo francês no que concerne à relação entre a estética e a biologia. Apesar da *Naturphilosophie* e da biologia alemã (cuja relação entre estética e biologia é tomada na maioria das vezes como referência fundante e exclusiva),

a Escola de Montpellier, já na segunda metade do século XVIII [...] adota uma peculiar forma de vitalismo, bem diversa daquela desenvolvida na mesma época na Alemanha [...]: um vitalismo entrelaçado ao empirismo, cujo recurso à força vital não implica uma metafísica da vida, mas responde mais precisamente à exigência de formular hipóteses explicativas originais, evitando reduzir a complexa atividade do organismo ao funcionamento de uma máquina; um vitalismo que deixa sob segundo plano o problema da geração (e a conexas questão da origem da vida), para focalizar a atenção sobre os problemas clássicos da fisiologia. Este vitalismo, em que estudos mais recentes sustentaram possuir um papel fundamental para se afirmar, na França, uma autônoma ciência biológica, se serve também de categorias estéticas para emancipar a imagem do vivente tanto da física quanto da metafísica³⁴⁵.

Ainda de acordo com o mesmo estudo, no caso específico do pensamento bergsoniano (e em particular no texto *A vida e a obra de Ravaisson*),

³⁴⁵ CONTINI, A., *Estetica della biologia. Della scuola di Montpellier a Henri Bergson*. Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2012, p.10.

não se trata de transformar a filosofia em arte, mas de evidenciar a potencialidade heurística da arte em um contexto epistemológico que não toma mais como termo de referência a máquina, mas a vida. Para Bergson, a filosofia deve ser uma ciência; não pode sê-lo, entretanto, no modo da tradição cartesiano-galilaica (e da sua versão oitocentista, o mecanicismo positivista), que liga a racionalidade científica a uma imagem matemática da própria ciência, fazendo coincidir o rigor metodológico com uma progressiva quantificação dos dados da experiência ³⁴⁶.

É verdade que o próprio Bergson, no texto de 1904, oferece elementos para tal interpretação quando diz que "o estudo aprofundado dos fenômenos da vida deva levar a ciência positiva a alargar seus parâmetros e a ultrapassar o puro mecanicismo em que ela se fecha desde três séculos, é uma eventualidade que começamos a nos dar conta hoje" ³⁴⁷. No entanto, se lida num contexto mais amplo, tal declaração (e a interpretação que dela decorre) deve, no mínimo, ser relativizada, tendo em vista a relação nuançada que Bergson estabelece com a ciência moderna ³⁴⁸, com a matemática ³⁴⁹, com a filosofia

³⁴⁶ *Idem*, pp. 15, 160.

³⁴⁷ "VOR" in PM, p. 276.

³⁴⁸ "A ciência moderna deve se definir sobretudo por sua aspiração a conceber o tempo como variável independente [...] O tempo é invenção ou não é nada [...] se a física moderna se distingue da antiga no fato de que ela considera não importa qual momento do tempo, ela repousa inteiramente sobre uma substituição do tempo-comprimento ao tempo invenção". EC, pp. 335-341. CT, "Quinzième Leçon – Séance du 27 mars 1903", pp. 251-266. Também CAPEK, M. *op. cit.*, 1971.

³⁴⁹ O já citado excerto: "O mais potente dos métodos de investigação que o espírito humano dispõe, a análise infinitesimal, nasceu dessa inversão [...] Sobretudo com Newton, em sua consideração das fluxões". PM ("IM"), p. 214. Também: CT (toda a "Seizième Leçon – Séance du 3 avril 1903" dedicada a matemática, notadamente pp. 281-283). Aqui Bergson reconhecerá a importância dos matemáticos Gilles Personne de Roberval e, sobretudo, Isaac Barrow nesse processo. Ver também MILET, J., *op. cit.*

cartesiana ³⁵⁰ e, é bom lembrar, com a própria ideia de máquina ³⁵¹. Essa seria a nossa reserva em relação a tese de Contini que, de resto, é bastante original e sugestiva, e cujas linhas gerais serão seguidas por nós nesta seção dedicada à análise do texto de Bergson sobre Ravaisson. Ainda sobre nossas discordâncias com Contini e seguindo a trilha de outra interpretação da filosofia da duração, oferecida pelo excelente estudo de Milic Capek, talvez fosse o caso de especificar o sentido do termo "mecanicismo" utilizado por Bergson e identifica-lo à "imagem laplaciana do mundo" que, através de seu *démon* cuja supra inteligência é capaz de tudo calcular (e por isso determinar), faz-se a expressão máxima do "tudo é dado" ³⁵². Dessa forma, faríamos justiça aos meandros argumentativos de Bergson e, cremos, da própria Contini, já que um dos objetivos de seu livro é, ao mesmo tempo, apreender a especificidade de uma certa tradição francesa no tocante à reação ao mecanicismo cartesiano, e evitar uma leitura que enxerga a relação entre vida

³⁵⁰ Bergson sustenta que haveria uma "oscilação no cartesianismo", entre o puro mecanicismo e uma filosofia em que "a criação não apareceria mais simplesmente como continuada, mas contínua", em que "o universo, visto em seu conjunto, evoluiria verdadeiramente" e "o futuro não fosse mais determinável em função do presente". EC, pp.344, 345. Também CT, "Dix-Septième Leçon – Séance du 24 avril 1903", dedicada a Descartes. Nessa ocasião, Bergson menciona sua dívida em relação à interpretação do eminente historiador da filosofia Kuno Fischer, que havia assinalado "tal oscilação entre duas extremidades, intuição e espírito de sistema" na filosofia de Descartes, pp. 285-286. Dentre os comentadores, LEOPOLDO E SILVA, F. *op. cit.* e posteriormente RQUIER, C. *op. cit.* desenvolveram reflexões importantes a este respeito.

³⁵¹ Lê-se na lição de 27 de janeiro de 1905 do curso sobre "A evolução do problema da liberdade" (1904-1905) no *Collège de France*: "máquinas, mecanismos cujo fim seja o de atravessar de algum modo as malhas da necessidade universal, máquinas de contingência, e de algum modo, máquinas de ação anti-mecânica. Um organismo vivo, em suma, do ponto de vista no qual nos situamos, um organismo vivo é sempre algo desse gênero". E na lição seguinte, do 3 de fevereiro de 1905: "O organismo é [...] uma máquina de contingência, um mecanismo montado para fabricar ações anti-mecânicas; é uma máquina de fabricar o imprevisível". CL, pp. 110, 115. Violentando um pouco o nosso princípio metodológico cronológico, lembremos das diversas passagens semelhantes sobre a máquina em *A evolução criadora*, onde Bergson chega a propor uma mecânica da transformação (analogamente biologia e matemática moderna) que seria distinta de uma mecânica da translação (analogamente físico-química e geometria antiga). EC, pp. 32, 94. Também DS (último capítulo). Sobre a máquina em Bergson ver ZANFI, C. "La machine dans la philosophie de Bergson" in ABIKO, S. (éd.) *Annales bergsoniennes VI – Bergson, le Japon, la catastrophe*. PUF, Paris, 2013, pp. 275-296. Ainda que muito interessante, discordamos, pelas razões elencadas agora há pouco, da assertividade de algumas teses do artigo de Zanfi, p.ex.: "Em suma, desde os ensaios pedagógicos de sua juventude até o ensaio de 1903, Bergson opõe a máquina à flexibilidade do espírito [...] Ainda que reconheça a utilidade do esquema teórico e prático do mecanicismo, até os anos que precedem *A evolução criadora*, Bergson, evidencia sobretudo seus aspectos negativos", pp. 282-283.

³⁵² CAPEK, M., *op. cit.*, 1971; CAPEK, M., *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*. Van Nostrand Reinhold Company; New York, 1961 (onde o autor falará do "fim da ilusão laplaciana"). Em *A evolução criadora*, além de Pierre-Simon de Laplace, Bergson faz menção a dois "continuadores" de sua tese, o fisiologista Emil Du Bois-Reymond e o naturalista britânico Thomas Henry Huxley. EC, pp. 38-39.

e arte como uma tentativa de "estetização" da filosofia. Um outro problema preliminar diz respeito ao estatuto particular de *A vida e a obra de Ravaisson*, já que se trata de uma homenagem póstuma proferida na *Académie des Sciences Morales et Politiques*. Por essa razão, o texto deveria ser lido nos limites que um comentário tanto mais objetivo quanto possível procuraria impor. Contudo, como sustenta o próprio Bergson (segundo o testemunho de Jacques Chevalier), se o texto é sobre Ravaisson, é de um Ravaisson "bergsonificado" que se trata ³⁵³. Ademais, não é fortuita a escolha de Bergson para que esse fosse o ensaio de fechamento do seu último livro, *O pensamento e o movente*, de 1934, referente "ao método que cremos dever ser recomendado ao filósofo" ³⁵⁴, e que, além disso, tenha sido seu o desejo de que nenhuma modificação em relação a versão original fosse-lhe imputada ³⁵⁵.

Após uma apresentação biográfica de Ravaisson e uma exposição de seu trabalho sobre Aristóteles, sobre o hábito e sobre a filosofia francesa, Bergson comenta os estudos de seu professor acerca de Leonardo da Vinci, chamando atenção para a "ligação secreta" que haveria entre os desenhos do florentino e o modo de organização da vida ³⁵⁶. Ademais, era a ocasião de entender também como a prática e o ensinamento da *art du dessin* nos indicava a violência do mecanicismo quando confrontado com os processos vitais. É importante notar que o interesse de Ravaisson pela arte excede a curiosidade filosófica. O mestre de Bergson era um exímio desenhista, tendo inclusive presidido em 1953 uma comissão encomendada pelo Ministério da Instrução Pública (ao lado de artistas como

³⁵³ "VOR" in PM, p. 253/nota 1, em que Jacques Chevalier adverte que tal "acusação" à Bergson tinha sido feita desde a época da primeira edição do texto, em 1904, e que, mesmo assim, Bergson não quis que sua reedição de 1932 sofresse modificações.

³⁵⁴ *Idem.*

³⁵⁵ *Idem.*

³⁵⁶ RAVAISSON, F., *L'art et les mystères grecques*, Paris, L'Herne, 1985.

Delacroix, Ingres e Flandrin) acerca do ensino do desenho nos liceus ³⁵⁷. Além disso, ele ocupou o cargo oficial de técnico de conservação no *Musée du Louvre*, função que certamente lhe permitia uma frequência quase diária com as obras de arte que tanto admirava, em especial a escultura da antiguidade clássica e a pintura italiana renascentista. Mas, afinal, qual é a relação de seu apreço estético com suas considerações sobre o mundo natural? Acompanhamos no primeiro capítulo o modo pelo qual algumas teses de *L'habitude* se inclinam na direção de uma filosofia da vida, o que torna mais fácil a compreensão da estratégia bergsoniana neste momento. Ravaisson procurava nessa ocasião oferecer, entre outras coisas, uma ideia de natureza em termos de "níveis de espiritualização" que iam de Deus à matéria inorgânica, passando pelas diversas formas de vida. O hábito desempenhava um papel chave neste esquema, já que permitia ao filósofo conceber um princípio elementar que fosse dinâmico, e não estático, diferentemente do "átomo" ou da pura geometrização proposta pelo mecanicismo. Ademais, ele oferecia também uma passagem mais suave de uma forma de vida à outra e, seguindo o velho esquema aristotélico, da planta ao animal, do animal ao homem e do homem a Deus, este último sendo o "primeiro motor", a emanção do "pensamento pensando a si mesmo". Estando presente desde as primeiras formas vitais até o homem, o hábito indicaria também a ambiguidade entre a passividade e a ação, de modo que, quanto mais se avançasse na série dos viventes, menor seria o mimetismo e maior seria a espontaneidade. Do ponto de vista metódico, essa ideia traz uma grande contribuição que, segundo Bergson, define, "no sentido próprio da palavra, o espiritualismo" ³⁵⁸. Quer dizer, ao contrário do "método analítico", a "maneira de filosofar" ravaissoniana "não explica

³⁵⁷ "VOR" in PM, pp. 276-277. CONTINI, A., *op. cit.*, pp. 111-134 ("Capítulo 4"). Contini oferece uma boa bibliografia tanto dos textos de Ravaisson quanto dos comentários sobre sua filosofia. Ver igualmente JANICAUD, D., *op. cit.*

³⁵⁸ "VOR" in PM, p. 272. Definição muito mais generosa do espiritualismo do que as oferecidas em DI, p. 125 e em "2 mai 1901 – Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive" in EP, p. 246.

mais o vivente pela morte, mas, vendo a vida em tudo, é por sua aspiração a uma forma de vida mais alta que ela define as formas mais elementares. Ela não leva mais o superior ao inferior, mas, ao contrário, o inferior ao superior" ³⁵⁹. Ainda de acordo com Bergson, é por esta razão que seu professor teria sido capaz de apreender a positividade do hábito, considerando-o como "o resíduo fossilizado de uma atividade espiritual" ³⁶⁰, ou vislumbrando "a matéria como sonolência do espírito" ³⁶¹, ao invés de conceber o orgânico como uma composição de elementos inorgânicos. É dessa "inversão" metodológica que busca "reintegrar o pensamento no seio da natureza" ³⁶² que decorre a ideia fundamental de que a vida deve ser entendida como criação (mencionávamos há pouco o movimento vital ravassoniano – tal como Bergson o entende – enquanto "aspiração a uma forma de vida mais alta", isto é, como aspiração *criativa*). E se assim o for, "nós devemos representa-la por analogia com as criações que nos é dado observar, isto é, com aquelas que nós mesmos realizamos [...] as criações artísticas" ³⁶³. A primeira semente do vínculo secreto entre a arte e a vida é assim plantada, e é por essa razão que Bergson julga que "toda a filosofia de Ravaisson deriva da ideia que a arte é uma metafísica figurada, que a metafísica é uma reflexão sobre a arte, e que é a mesma intuição, diversamente utilizada, que faz o filósofo profundo e o grande artista" ³⁶⁴.

E o caso da arte do desenho? Em *De l'enseignement du dessein dans les lycées*, Ravaisson visa mostrar precisamente como deveríamos desenhar partindo "das curvas características da vida" ³⁶⁵, e não através do controle das "relações de grandeza de um

³⁵⁹ "VOR" in PM, p. 272.

³⁶⁰ *Idem*, p. 267.

³⁶¹ *Idem*.

³⁶² *Idem*, p. 274.

³⁶³ *Idem*.

³⁶⁴ *Idem*, p. 266.

³⁶⁵ *Idem*, pp. 278-9.

corpo situado no espaço" ³⁶⁶, quer dizer, através do que ele denomina de *procedimento estético*, contrário ao geométrico, que, no entanto, era muito utilizado na época como método didático para o aprendizado do desenho. Assim como o estudo da natureza se mostra mais profícuo quando partimos do espírito à matéria (e não o inverso), a execução do desenho deveria respeitar a *expressividade* da forma que se almeja, de modo que é a partir desta que deveríamos pensar as figuras geométricas, as angulações, enfim, a proporção "euclidiana" – que é importante, mas não primordial – que o desenho carrega consigo. Esta foi a lição tirada por Ravaisson, seja quando ele próprio desenhava, seja quando ensinava a arte do desenho aos seus alunos. Ao exercer tais atividades, ele percebeu que o método que vai do desenho das figuras geométricas às formas vivas, tal como ensinava Pestalozzi, não era profícuo ³⁶⁷. O pedagogo suíço recomendava aos seus alunos que começassem a desenhar por linhas retas, para então operarem composições com as mesmas: triângulos, retângulos, quadrados. Finalmente, os contornos podiam ser feitos, mas desde que o modelo fosse circunscrito a uma "figura retilínea imaginária sobre a qual haveria pontos de reparo" ³⁶⁸, ou que se substituísse provisoriamente "as curvas do

³⁶⁶ CONTINI, A., *op. cit.*, p. 131.

³⁶⁷ Ravaisson se pronuncia mais explicitamente sobre Pestalozzi em seu *Testament Philosophique*. RAVAISSON, F. *Testament philosophique et fragments. Précédé de la notice lue en 1904 à l'Academie des sciences morales et politiques, par Henri Bergson*. Texte revu et présenté par Charles Devivaise. Paris, Boivin Johann, 1933 [1904].

Heinrich Pestalozzi (1746-1827) foi um importante pedagogo suíço. Entusiasta da pedagogia esboçada n'*Emílio* de Rousseau, ele influenciou profundamente as políticas educacionais de seu país. Bergson (e Ravaisson) se refere a apenas uma pequena parte de seu projeto pedagógico. Há inúmeras biografias sobre Pestalozzi, nos reportamos particularmente a STADLER, P., *Pestalozzi – Geschichtliche Biographie* (2 Bände). Verlag NZZ, Zürich 1988.

Em tempo: Pestalozzi talvez não seja a única figura visada por Ravaisson e Bergson. Em um curioso artigo, Jimena Canales reconstrói a querela entre Ravaisson e Eugène Guillaume, um escultor e crítico de prestígio, sobre os métodos e resultados da comissão pública sobre o ensino do desenho nos liceus presidida pelo primeiro. Contra Ravaisson, Guillaume propunha uma pedagogia artística cujas bases estavam assentadas num método que se pretendia "científico", "geométrico", "empírico" e "impessoal", enfim, uma didática "analítica" oposta ao recurso ao "sentimento" defendido por Ravaisson. Além de estéticas, as motivações de tal querela diziam respeito também ao caráter "popular" do ensino (sua geometrização o tornava acessível a todos), ao passo que o "gênio" ravassoniano só poderia ter como contrapartida social o "elitismo". Finalmente, relata Canales, a presença da concepção de Ravaisson sobre a arte e suas consequências pedagógico-didáticas se enfraquece, e o método de Guillaume se torna cada vez mais influente. CANALES, J., "Movement before cinematography: The high-speed qualities of sentiment" in *Journal of Visual Culture* 5, no. 3, pp. 275-294.

³⁶⁸ "VOR" in PM, p. 278.

modelo por curvas geométricas" ³⁶⁹, sobre as quais era preciso se reportar novamente para que os retoques necessários fossem feitos. Para apreender o modelo vivo em toda a sua beleza, fazia-se necessário, no entanto, percorrer o caminho inverso, quer dizer, era preciso começar pelas "curvas características da vida".

Partindo do geométrico, se pode ir tão longe quanto se queira no sentido da complicação sem se aproximar jamais das curvas pelas quais se exprime a vida. Ao contrário, se começarmos por essas curvas, se percebe, quando se aborda àquelas da geometria, que já as temos à mão [...] O mais simples será aqui não o que se aproximará mais da geometria, mas o que falará mais adequadamente à inteligência o que há de mais expressivo [...] do mecânico não se deve passar ao vivente por via de composição; é antes a vida que dará a chave do mundo inorganizado ³⁷⁰.

Mais uma vez a educação e o modo *prático* de transmissão e apreensão de uma habilidade motora, cuja finalidade é criativa, deve partir do "não especializado" para o "especializado", quer dizer, do "todo" às "partes" sem que se perca de vista, é claro, a especificidade da arte ou da *técnica* que se executa, seja ela a do desenhista que procura representar o corpo humano através da comunhão entre o grafite e do papel, ou a do fisiologista que visa entender, ao seccionar um órgão com o bisturi, o modo de

³⁶⁹ *Idem*, p. 279.

³⁷⁰ *Idem*. No curso sobre *A evolução do problema da liberdade* é a simplicidade e a liberdade do ato criador o que diferencia o mestre do aprendiz: "[...] uma obra de arte é uma criação do artista. Todos os elementos são dados e, entretanto, o que vai ser feito, fabricado, com esses elementos acrescentará algo de novo[...] consideremos um aluno que aprende a desenhar; ele terminou o seu esboço, o esboço é feito; o mestre que chega subitamente, supondo-se que seja um grande mestre, só precisa desenhar um traço imperceptível de lápis para transformar o todo; tudo é transfigurado. A decisão livre, no momento em que ela se dá, acrescenta aos elementos esse traço de lápis imperceptível, esse nada, mas um nada que é tudo, pois se ele for dessa ou daquela maneira a decisão será diferente". CL, p. 120.

funcionamento desse *mesmo corpo*. Na ciência, na arte, na filosofia, não importa onde apareça, uma vez a *specialité* operando como "ponto de partida", o "objeto" se distanciara cada vez mais de seu "sujeito". Mas do problema, digamos, pedagógico, decorre outro, que diz respeito ao esteta que deseja compreender em toda a profundidade a obra de arte. É por isso que Leonardo da Vinci deve ser visto como aquele que evidenciou as duas tarefas fundamentais da arte, quais sejam, "representar o corpo humano e, através dos gestos e movimentos de suas partes, representar também seu espírito" ³⁷¹. Muitos anos depois, em maio de 1934, numa carta a Jean Guitton escrita não por Bergson, mas por sua filha, Jeanne (provavelmente devido à doença do pai, cujo quadro degenerativo se encontrava muito avançado), é discutido brevemente um artigo do próprio Guitton a respeito da "filosofia do desenho"³⁷², que Jeanne "fez com que [...] [seu] pai lesse" ³⁷³. Ainda segundo o seu testemunho, "nós [ela e Bergson] temos a mesma opinião: a verdadeira fonte da produção artística nas artes do desenho está [...] na alma, mais ainda que na mão". E continua: "Ravaisson [...] amava citar o adágio de Leonardo da Vinci, dizendo que a pintura é 'cosa mentale'" ³⁷⁴. É intensa a tintura idealista aqui. Mas, contrariamente ao que "desejam certos estetas", escreve Bergson em 1906, numa resenha sobre um livro dedicado ao *Sentido da Arte*, "a sensibilidade do artista não pode se exercer no vazio" ³⁷⁵.

³⁷¹ CONTINI, A., *op. cit.* p. 13.

³⁷² No volume das *Correspondances*, a referência ao texto de Guitton é acompanhada de uma nota que diz "Non retrouvé". Infelizmente também não conseguimos localizá-lo nas bibliotecas da *Sorbonne*, da *École Normale Supérieure-Ulm* ou na *Bibliothèque Nationale de France* durante o nosso estágio de pesquisa em Paris.

³⁷³ "31 mars 1934 Mlle J. Bergson à J. Guitton" in C, p. 1439.

³⁷⁴ *Idem.* Jeanne Bergson que, com "profundo interesse" (p. 1149), também havia lido o texto de Guitton, era ela própria uma artista de reconhecido talento (escultura e pintura), tendo sido aluna do grande escultor Antoine Bourdelle (que, por seu turno, foi aluno de Rodin e professor de Giacometti). Sobre Jeanne Bergson: SOULEZ, P. & WORMS, F., *op. cit.*, pp. 101, 267.

³⁷⁵ E ainda: "A emoção que ele [o artista] prova, que ele tenta oferecer, depende em parte do assunto que ele trata [...] a escolha do tema influencia o valor da obra. A arte não nos revela somente a alma do artista, mas também a alma da sociedade em que o artista viveu". "24 novembre 1906 – Rapport sur 'Le sens de l'art de P. Gaultier'" in M, p. 682. Trata-se de uma curta apresentação à *Académie* do livro de Gaultier. Paul Gaultier (1872-1960), também membro da *Académie des Sciences Morales et Politiques*, foi professor no colégio *Stanislas* e diretor da *Revue Politique et Littéraire* (conhecida como *Revue Bleue*). Ele se engaja

Para o Ravaisson "bergsonificado", a arte, ou ainda, as produções culturais, são uma espécie de espelho da natureza³⁷⁶ (como era parcialmente o caso alhures, em *O riso*). Não resta dúvida de que sua intenção última é imita-la, afinal a arte nada mais é do que uma criação do homem, esse ser natural cuja própria vida é a expressão do ato criador. Entretanto, tal imagem artística deve ser capaz de refletir tanto quanto possível o princípio, a razão que guia a natureza, e não, necessariamente, o seu mecanismo. E é o que faz Da Vinci, através da "linha ondulosa ou serpentina"³⁷⁷ que percorre seus desenhos. No resumo anotado por Paul Fontana do curso sobre as *Teorias da Vontade*, proferido no *Collège de France* em 1906-1907, Bergson se refere à *Gioconda* (conhecida entre nós como *Mona Lisa*) enquanto portadora dessa expressividade, uma vez que ela é "uma síntese única de todos os retratos possíveis"³⁷⁸:

Leonardo da Vinci dizia que cada ser vivo tem uma certa maneira que lhe é própria de serpentejar, e que o objetivo da arte é de tornar esse serpenteamento pessoal. Uma fisionomia, com efeito, é uma linha móvel; ela não diz respeito propriamente à forma, mas ao movimento; o objetivo da arte é de surpreender e traduzir esse movimento característico, como se, remontando ao princípio da operação vital que

politicamente durante a Primeira Guerra Mundial, período em que dedica algumas de suas obras à *La Mentalité allemande et la Guerre* (1916) e à *La Barbarie allemande* (1917). O prefácio de *Le sens de l'art* é escrito por um dos conhecidos professores de Bergson, Émile Boutroux. Cf. ARMAND, L., *Notice sur la vie et les travaux de Paul-Gautier (1872-1960): lue dans la séance du 2 avril 1962 de l'Institut (Paris)*, Paris, Impr. Firmin-Didot et Cie, 1962.

³⁷⁶ Ainda na apresentação de *O sentido da arte* de P. Gaultier: "A natureza é bela por reflexo, e enquanto nós a enxergamos através da arte. Nos convenceremos, diz o autor, consultando a história do sentimento da natureza. Nós aprendemos a admirar a natureza na medida em que os artistas a interpretaram", "24 novembre 1906 – Rapport sur 'Le sens de l'art de P. Gaultier'" in M, p. 683.

³⁷⁷ "VOR" in PM, p. 264.

³⁷⁸ A fotografia, enquanto tal, não parece gozar dessa capacidade, ao menos em 1903: "Todas as fotografias de uma cidade feitas de todos os pontos de vista possíveis poderão se complementar indefinidamente, no entanto, nunca equivalerão a esse exemplar em relevo que é a cidade por onde passeamos". "IM" in PM, pp. 179-180.

criou uma fisionomia, vissemos decorrer as expressões, as modalidades possíveis dessa fisionomia ³⁷⁹.

A beleza de uma obra de arte é, pois, proporcional à profundidade com que ela se reporta ao movimento da vida. Daí a excepcional força estética da *Gioconda*, já que da sua figura emana não um *simbolismo* cuja *representatividade* nos distancia da suposta monotonia da natureza, mas, antes, uma *simplicidade* cuja *apresentação* nos envia diretamente ao coração da mobilidade vital e, portanto, natural. Mas o vai-e-vem entre a arte e a vida indica a expressividade não só do resultado artístico como também *daquilo que se pretende expressar*. Se "o animal é mais fácil de compreender que a planta, e o homem, que o animal" ³⁸⁰, é porque há graus diversos na maneira com que cada espécie se expressa. Vimos como o movimento humano é capaz de inserir mais indeterminação na matéria pois seus atos guardam uma virtualidade mais intensa para que possam ser livres. Partindo de tal constatação biológico-evolutiva, Bergson a extrapola para o campo estético: quanto mais contingente do ponto de vista vital, mais expressivo do ponto de vista artístico. E é porque o "ato livre" é mais simples do que a sua decomposição em partes que ele é "mais fácil de compreender". No entanto, pode ocorrer que a obra de arte

³⁷⁹ "M, p. 703. Também CM, pp. 23-24, Nas páginas 273 e 275 do mesmo curso, Bergson faz uma comparação de Da Vinci com Aristóteles, em que ambos veriam "as coisas mais ou menos" da mesma maneira, onde o "corpo", o "objeto material é menos material do que quando o vemos".

Muitos anos depois, numa carta ao artista e crítico André Lhote, Bergson atentarà para a importância do "que há de propriamente pictural em uma pintura", evidenciando também "a necessidade de um longo aprendizado e / de uma educação técnica + ou - desenvolvida, / no que concerne ao menos à arte do desenho infinitamente mais difícil de compreender do que as outras". Ainda na mesma correspondência, ele dirá que a pintura é, em geral, dentre todas as artes, a mais complicada de entender", e que para julgá-la "é preciso um mínimo de formação prática". "Eu sempre estimei [...] que /... / mais fácil de julgar e apreciar o que há de realmente belo numa obra musical, tão severa seja ela, do que um quadro". "SD [20 décembre 1936] – Bergson à A. Lhote" in C, pp. 1559-1560. André Lhote (1885-1962) foi um reconhecido pintor e escultor ligado do cubismo, que também exercia o ofício de teórico da arte. O diálogo entre ele e Bergson diz respeito ao livro *Peinture*, publicado em 1936, que Lhote havia enviado ao filósofo.

Um ano antes, no fim de 1935, Bergson acrescentará outro elemento à pintura, salientando a necessidade do "estudo e do exercício [...] para apreciar o mérito propriamente [...] escultural de uma estátua". "1935 – L'Académie Française vue de New York par un de ses membres" in M, p. 1539.

³⁸⁰ "VOR", p. 278.

ultrapasse a expressividade de seu modelo. É o caso das estátuas gregas, em especial o *Apolo Belvedere* (ou mesmo a sua "reprodução fotográfica"), cuja simplicidade e expressividade ultrapassam a de "alguém que caminha na rua" ³⁸¹.

Antes de passarmos para o próximo tópico, notemos o fato curioso de que uma das críticas ao texto de Bergson sobre Ravaisson foi justamente o fato do primeiro ter valorizado em demasia a "estética do vivente" do último, e – mais importante – em detrimento da ampla dimensão científica que haveria na filosofia do mesmo ³⁸². Bergson teria ignorado que a crítica ao mecanicismo feita por Ravaisson é devedora também – e, quiçá, principalmente – da literatura científica proveniente dos médicos vitalistas, e não de obras de arte. É uma crítica justa, ainda que, como tentamos mostrar, a relação entre estética e vida tenha que ser precisada. A este respeito, lembremos de uma carta de 12 de

³⁸¹ O valor da fotografia parece residir no seu estatuto de "modelo" (pedagógico) para a criação de algo maior. *Idem*. E continua: "Começamos, pois, a fazer a criança desenhar as mais perfeitas dentre as figuras humanas, os modelos fornecidos pelo estatuário grego. Se cremos que haja dificuldade na perspectiva, substituímos os modelos por sua reprodução fotográfica".

Apolo Belvedere é uma escultura originalmente feita pelo artista grego Leocares, e o modelo ao qual temos acesso foi feito provavelmente por um copista romano. Ela se encontra atualmente no Museu Pio-Clementino, que faz parte do complexo dos museus do Vaticano.

Sobre o recurso à fotografia no ensino do desenho por Ravaisson, nos reportamos mais uma vez ao artigo de CANALES, J., "Movement before cinematography: The high-speed qualities of sentiment" in *Journal of Visual Culture* 5, no. 3, pp. 275-294.

De qualquer modo, é interessante pensar que uma imagem como a fotografia, de alta reprodutibilidade e voltagem técnica, poderia ser mais expressiva do que um modelo vivo, no caso, um pedestre. No curso de 1906-1907 sobre as *Teorias da vontade* Bergson diferencia em termos temporais as obras de arte das produções puramente mecânicas através da oposição entre a execução de um retrato por um pintor e por um fotógrafo. A reprodutibilidade da fotografia (mesmo que *de direito* e nem sempre *de fato*) faz com que a imprevisibilidade da pintura seja soberana, tornando-a, assim, mais criativa. Aqui talvez resida uma diferença entre o artesão e o artista, entre uma máquina e um quadro, se constatarmos que a opinião de Bergson acerca da arte é aquela partilhada entre a maioria dos pensadores do século XVIII-XIX, diferindo, portanto, radicalmente, da posição grega da arte como *techné* (que, no entanto, parece ser a opinião do nosso filósofo em outras ocasiões). Seja como for, o classicismo de Bergson não o fez perceber que, a partir das vanguardas do século XX, *os objetos industriais ganham um estatuto artístico*, como que numa inversão da concepção grega de que tudo era "artesanato" (técnica). "Cours de Bergson au Collège de France – Théories de la Volonté (par Paul Fontana), 1906-1907" in M, p. 712.

³⁸¹ "VOR" in PM, p. 278.

³⁸² É o que sugere Claire Marin, encarregada da edição crítica do texto em questão. Cf. "VOR", nota 36/p.488 Também: MARIN, C. "Ravaisson et Bergson: la science du vivant" in WORMS, F. (éd) *Annales bergsoniennes III – Bergson et la science*. PUF, Paris, 2007, MARIN, C. "Ravaisson et Bergson. Métaphysique, moral et esthétique" in ABIKO, S., FUJITA, H., SUGIMURA, Y. (éds.) *Considérations inactuelles. Bergson et la philosophie française du XIXe siècle*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2017.

abril de 1910, à Vitalis Norström, em que Bergson caracterizará a filosofia de Ravaisson como um "racionalismo alargado" fundado na "confrontação entre a ciência atual e / a filosofia antiga". E continuará: "Recuperando e renovando o aristotelismo e o neoplatonismo [...] ele [Ravaisson] apresentava as leis físicas como simples *hábitos da Natureza*, e abria assim a via a uma filosofia que concebia essas leis como contingentes"³⁸³. Além disso, há no texto em questão concessões aqui e ali sobre o papel de cientistas e filósofos da ciência. Auguste Comte e Claude Bernard seriam exemplos privilegiados do alargamento das ciências positivas a fim de "ultrapassar o puro mecanicismo"³⁸⁴. No caso de Comte, as sucessivas ratificações, ao longo dos volumes de seu *Cours de philosophie positive*, frente às evidências que mostram a especificidade dos fenômenos vitais em relação aos fenômenos físico-químicos, seriam a prova disso. Ademais – e isso é bastante importante, pois mostra uma crítica ainda tímida, mas que será crucial, sobre a filosofia sintética da evolução de Spencer –, quanto mais o fundador do positivismo "considera as manifestações da vida, mais ele tende a estabelecer entre as diversas ordens de fatos uma distinção de ordem e de valor, e não somente de complicação"³⁸⁵. No que concerne a Claude Bernard, apesar de "inicialmente se exprimir *como se* o funcionamento das forças mecânicas nos fornecesse todos os elementos de uma explicação universal",

³⁸³ "12 de abril de 1910 – Bergson à Norström" in C, pp. 348-349. Johan Vitalis Abraham Norström (1856-1916) foi um filósofo sueco, membro da Academia Sueca e ligado ao pragmatismo. Crítico do cientificismo, Norström via no alargamento da noção de verdade promovida pelo pragmatismo a possibilidade de reinsserir elementos espirituais na realidade.

³⁸⁴ Lembremos que Comte e Bernard são figuras de destaque no clássico livro de Ravaisson sobre a filosofia francesa do século XIX. RAVAISSON, F., *La philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, Hachette, 1889, pp. 54ss (Seção VII, sobre Comte), 127ss (Seção XV, sobre Bernard).

³⁸⁵ "VOR" in PM, pp. 273-274. Trata-se do esquema da complexificação dos seres, do qual falávamos na seção anterior. Ainda que haja um elogio a Aristóteles no texto sobre Ravaisson (até pelo aristotelicismo explícito do último), é curioso notar que, posteriormente, o modelo da tripartição da alma segundo o estagirita seja considerado a "fonte" teórica do esquema de complexificação, e que por isso deve ser combatido. Sobre a diferença entre Comte e Spencer no que diz respeito às distinções entre os diversos níveis da realidade, o ótimo texto (ainda que se concentre majoritariamente nas consequências sociais do problema): GREENE, J. C. "Biology and Social Theory in the Nineteenth Century: Auguste Comte and Herbert Spencer" in Clagett, M. *Critical Problems in the History of Science*. Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1969, pp. 419-446. Também o excelente "Chapitre I – Thèmes et Tendances de la culture Positiviste" do livro de CONTINI, A. *Jean-Marie Guyau. Esthétique et philosophie de la vie*. Paris, L'Harmattan, 2001, notadamente pp. 63-72. Voltaremos a este ponto adiante.

no momento em que sai das "generalidades" e se depara mais especificamente com os fenômenos da vida, ele chega à "hipótese de uma 'ideia diretora', ou mesmo 'criativa', que seria a causa verdadeira da organização" ³⁸⁶. Se lidas retrospectivamente, tais análises desenvolvidas no texto sobre Ravaisson são muito mais do que meras "concessões". Mais ou menos entre os anos de 1910-1913 Bergson entenderá que Comte e Bernard fazem parte de uma corrente mais ampla de pensamento, nascente na França de então, cujo traço principal seria o estudo da vida e a contestação do mecanicismo. Isso será desenvolvido de modo mais consistente somente em 1913, com "A filosofia de Claude Bernard", discurso pronunciado no dia 30 de dezembro do mesmo ano, na cerimônia do Centenário de Claude Bernard no *Collège de France* ³⁸⁷. Ademais, ainda que por vias tortuosas, William James também poderá ser considerado um nome importante no interior dessa tendência, tendo em vista o prefácio escrito em 1911 por Bergson à tradução francesa de *O Pragmatismo*, bem como parte da correspondência entre ambos, intensificada entre 1907 e 1910, ou seja, entre a aparição de *A evolução criadora* e a morte de James ³⁸⁸. Ainda que a apreensão mais acabada dessa análise deva atravessar, para usar a expressão de Azouvi, o "choque" de *A evolução criadora* ³⁸⁹, olhemos de perto algumas consequências da aproximação de Bergson com Claude Bernard e William James.

³⁸⁶ "VOR" in PM, p. 274. Itálico nosso. O recurso ao "como se" será importante para a concepção pragmática (ou semi-pragmática) da ciência em Bergson. René Berthelot, por exemplo, em seu clássico estudo, caracteriza o pragmatismo de Bergson como "pragmatismo parcial". BERTHELOT, R. *op. cit.*, 1913.

³⁸⁷ "CB" in PM.

³⁸⁸ "WJ" in PM. A última carta é de julho de 1910, James falecerá em agosto do mesmo ano. "4 Juillet 1910 – Bergson à James" in C, p. 365.

³⁸⁹ AZOUVI, F. *op. cit.*, 2007, trata-se do título do capítulo 6, "Le choc de *L'évolution créatrice*".

3.3. A ciência como criação: Claude Bernard e William James

Que nos seja permitida uma rápida incursão em dois escritos, de 1911 e 1913, violentando um pouco o princípio metodológico que adotamos desde o início, baseado na cronologia dos textos. Pronunciada no centenário de Claude Bernard no *Collège de France*, "La philosophie de Claude Bernard", de 1913, se inicia sem meias palavras: a *Introdução ao estudo da medicina experimental* é, para as ciências da vida, o equivalente ao papel exercido pelo *Discurso do método* de Descartes às ciências abstratas da matéria. Com efeito, "somente duas vezes na história da ciência moderna, e pelas duas formas principais que nosso conhecimento da natureza tomou, o espírito de invenção se replicou sobre si mesmo para analisar e determinar assim as condições gerais da descoberta científica" ³⁹⁰. Não entraremos no detalhe da argumentação, que toca fundamentalmente no problema do método e foge de nosso escopo. Entretanto, cabe aqui observar que tal originalidade trazida por Bernard diz respeito ao feito dele ter-nos legado "uma filosofia geral", isto é, uma nova concepção de verdade, baseada no desvio entre a lógica do homem e a da natureza ³⁹¹. No entanto, não se trata de uma démarche "negativa", em que a incompletude do pensamento humano nos revelaria a relatividade da posição em que se encontra e, conseqüentemente, sua impotência diante dos mistérios do mundo (considerando-se que ainda haja, neste caso, "mundo"). Trata-se, antes, de um programa

³⁹⁰ "CB" in PM, pp. 229-230.

³⁹¹ *Idem*, p. 235. A ligação com o convencionalismo aqui é explícita e Bernard, segundo Bergson, seria um precursor dessa corrente de pensamento. Como sabemos, o "convencionalismo" propõe a ideia de que teorias científicas são convenções provisórias (e não espelhos da realidade) que nos ajudariam a compreender os objetos estudados, o que coloca em xeque a ideia de verdade como adequação. Pierre Duhem, Henri Poincaré e o "pupilo" de Bergson, o matemático Édouard Le Roy, são alguns dos representantes dessa corrente. Na Áustria, mais ou menos na mesma época, surge o "ficcionalismo", corrente encabeçada por Ernst Mach e muito semelhante ao "convencionalismo" francês. Ambas terão influência na constituição do pragmatismo americano bem como do projeto da "filosofia do 'como se'", proposta por Hans Vaihinger. Sobre o convencionalismo, o esclarecedor estudo: BRENNER, A. *Les origines françaises de la philosophie des sciences*. Paris, PUF, 2003, notadamente os três capítulos que formam a primeira parte, pp. 1-95. Trataremos destas questões com mais detalhe no próximo capítulo. Igualmente: CHIMISSO, C. *Writing the History of the Mind. Philosophy and Science in France, 1900 to 1960s*. Hampshire, Ashgate, 2008.

heurístico de pesquisa em que o investigador (filósofo ou cientista), constrangido pela radical mobilidade do real, vê-se forçado a lançar mão de categorias provisórias que nos indicariam o "como se" das coisas investigadas. Um juízo acerca de um resultado obtido no laboratório de fisiologia deve então ser encarado como uma tese momentânea acerca de "uma certa ordem na qual se agrupam os elementos". Em suma, Claude Bernard faria parte de uma tradição, sobretudo francesa ³⁹², cujo norte é "um racionalismo alargado, que visa a ultrapassar o mecanismo científico reduzindo-o a um procedimento de notação mais ou menos relativo e convencional" ³⁹³. São as nossas ideias que devem se modelar à realidade, "aumentadas", e não o contrário, como a ciência pretendeu em alguns momentos de sua história. No texto sobre Claude Bernard, Bergson dirá: "A natureza é o que ela é, e como nossa inteligência, que faz parte da natureza, é menos vasta que ela, é duvidoso que alguma de nossas ideias atuais seja tão grande para abarca-la" ³⁹⁴.

Mas não parece ser uma especificidade francesa tal compreensão do conhecimento, em que a verdade nada mais é do que uma convenção que visa acompanhar as sinuosidades do real e, notadamente, da vida. Ao que tudo indica, o filósofo americano William James é também um importante expoente desse modo de pensar. Pelo menos é isso que Bergson deixa transparecer em "Sobre o pragmatismo de William James. Verdade e Realidade" ³⁹⁵, que consta como prefácio à tradução francesa de *Pragmatism*:

³⁹² Henri Poincaré, Édouard Le Roy, Gaston Milhaud, Joseph Wilbois, mas também René Descartes, Auguste Comte, Antoine-Augustin Cournot, Félix Ravaisson e Émile Boutroux, junto com Claude Bernard, fariam parte dessa linha de pensamento, representada por biólogos, matemáticos e metafísicos. "12 Avril 1910 – Bergson à Norström" in C, p. 348-349. Na mesma carta, Bergson indica também outra tradição, composta por Pascal, Rousseau e Maine de Biran, cuja marca principal é o apelo "ao sentimento imediato, à intuição, à vida interior". Embora distintas, ambas correntes "possuem muitos pontos em comum", por exemplo, a "repugnância pelas filosofias que pretendem explicar toda realidade mecanicamente". Vale destacar que, segundo Bergson, esta última tradição, com a ajuda da "psicologia e da biologia objetiva", indicaria o "futuro da filosofia". Conferir igualmente o texto "La Philosophie Française" (1915-1933) in EP, em que o autor recupera, em parte, tal narrativa.

³⁹³ "12 Avril 1910 – Bergson à Norström" in C, p. 348-349.

³⁹⁴ "CB" in PM, p. 237.

³⁹⁵ "WJ" in PM.

A New Name for Some Old Ways of Thinking, onde o "pluralismo" de James, ciente da "superabundância do real", contrariaria tanto o "mundo fechado" e "finito" dos Antigos quanto o "mundo infinito" dos Modernos ³⁹⁶. Segundo Bergson, a filosofia de James imporia uma novidade, uma vez que ela entende que o universo é *indefinido*, e não caracterizado pela finitude ou pela infinitude, como queriam um Aristóteles ou um Descartes. E é precisamente essa ideia que tornará a verdade uma invenção, e não propriamente uma descoberta, aproximando-a consideravelmente de uma convenção criada para melhor satisfazer a explicação (provisória) deste ou daquele fenômeno. Contudo, há mais. Lembremos que tal ideia se liga ao problema de que não só as coisas ou os fatos são instáveis. Bergson verá em James a constatação de que as *relações* entre as coisas e os fatos são também igualmente flutuantes e flexíveis. Isso terá uma consequência importante a respeito do lugar do homem nesse "novo" universo, então marcado pelo pluralismo e pela indefinição. O texto em questão parece indicar uma saída para tal problema através do que Bergson denominará de "constituição do mundo humano", quer dizer, "o cuidado de reconduzir o homem à consideração das coisas humanas" ³⁹⁷. Tal mundo humano, embora esteja incontestavelmente ligado aos "outros mundos", nos indicaria entretanto *um outro tipo de ligação*, não mais "pensada", mas vivida e sentida. A denúncia da tese da "adequação" vem acompanhada da ideia da integralidade da experiência, exigência provinda da tentativa de acompanhar o *processo* constitutivo do universo. Em 1911, data do prefácio à tradução francesa da obra-

³⁹⁶ "WJ" in PM, p. 241. Ainda que com alguns vícios de leitura (análise um pouco impaciente, que atribui a Bergson, logo de saída, o carimbo do anti-intelectualismo, e o estabelecimento, também precipitado, de uma intimidade entre espiritualismo e o romantismo alemão), Susan Stebbins acredita que tal contingentismo radical é uma característica específica da filosofia francesa, notadamente do que ela denomina de "voluntarismo". Apesar das semelhanças e da influência sobre o pragmatismo americano, a estudiosa entende que é preciso separar as duas correntes de pensamento. STEBBINS, S. L. *Pragmatism and French Voluntarism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1914. Para uma leitura mais verossímil: BRENNER, A. "Bergson, James et le pragmatisme scientifique" in MADELRIEUX, S. (dir.) *Bergson et James. Cent ans après*. Paris, PUF, 2011, pp. 57-68. MADELRIEUX, S. "Vie pratique e pragmatisme chez Bergson" in ABIKO, S. FUJITA, H, SUGIMURA, Y (éds.), *op. cit.*, pp. 117-139.

³⁹⁷ "WJ" in PM, p. 243.

manifesto de seu amigo americano, Bergson parece vislumbrar um ganho considerável na diminuição da importância da razão humana nesse mundo indefinido. Pois será através dessa transformação que, finalmente, "a importância do próprio homem – do homem inteiro, vontade e sensibilidade tanto quanto a inteligência – será aumentada" ³⁹⁸. Veremos agora, entre outras coisas, como será sua resposta a tais problemas 4 anos antes, em *A evolução criadora*.

³⁹⁸ *Idem*, p. 242. "A estrutura do nosso espírito é, portanto, em grande parte nossa obra", p. 248.

CAPÍTULO 4

NATUREZA E CULTURA EM *A EVOLUÇÃO CRIADORA* (1907): ASSIMILAÇÃO E CRÍTICA DO EVOLUCIONISMO

Com a publicação de *A evolução criadora* o tema da relação entre natureza e cultura ganha uma dimensão inédita: trata-se de discutir não só *como* natureza e cultura se articulam, mas *se há*, efetivamente, uma diferença mínima entre estes dois termos que permita tal articulação. Um dos problemas de fundo passa a ser então a possibilidade de que tal articulação se transforme em *identificação*, quer dizer, de que a cultura, uma vez diluída na imensidão da natureza, se transforme, ela mesma, em natureza, o que poderia ocasionar uma indiferenciação simplificadora, alheia às particularidades das espécies e, em especial, da espécie humana. Tendo em vista este último aspecto, não é excessivo insistir sobre os perigos e inconsistências da transposição não refletida de aspectos do homem como espécie para sua condição "cultural", "histórica", "social" e "psicológica". Por isso será imperativo acompanhar se, neste contexto, o filósofo da duração operará *distinções* (quantitativas, qualitativas, categoriais ou mesmo de outro tipo) que lhe permitam traçar a especificidade e a articulação entre os *diversos níveis do mundo natural*, a fim de evitar justamente um "sufocamento" da variedade de *expressões ou obras da natureza*, sejam elas provindas da criatividade humana ou de qualquer outra espécie ou reino (animal e vegetal).

Mas por que tais problemas aparecem com tanta força neste momento na obra bergsoniana? Tal ineditismo deve ser conferido em grande medida à adesão total e profunda do nosso filósofo à corrente de pensamento que, na falta de um melhor termo e num primeiro momento, chamaríamos de evolucionismo, isto é, um conjunto de teses de cunho científico-biológico que poderia ser identificado muito genericamente à ideia de transmutação das espécies; contrária, portanto, às teorias que concebiam as espécies como entidades fixas. Mas não é desprovido de crítica que Bergson efetua tal assimilação. De uma maneira explícita, é somente a partir de 1907 que ele próprio se tornará um dos expoentes dessa tradição, apresentando, assim, a *sua própria teoria da evolução*. É um passo a mais se tomarmos como parâmetro o que dizíamos sobre as novidades trazidas por *Matéria e memória* e mesmo pelos textos posteriores. Se em 1896 a grande novidade era traduzida com o advento de uma filosofia da natureza, agora, os novos ventos acrescentam a este adágio um termo repleto de consequências: trata-se, doravante, de uma *filosofia evolucionista da natureza*³⁹⁹. O problema dos diversos níveis do mundo natural (já posto, ainda que de modo difuso e incipiente em *Matéria e memória*, através da teoria

³⁹⁹ Obviamente não ignoramos a influência decisiva das teorias evolucionistas – sobretudo a versão spenceriana – desde o início do itinerário intelectual de Bergson. Esse, inclusive, foi um dos nossos esforços nos capítulos anteriores. Nosso intuito com essa fórmula em itálico não é, assim, negar, por exemplo, o "evolucionismo" de *Matéria e memória* mas, antes, de enfatizar a centralidade adquirida por tal ideia na filosofia bergsoniana, a ponto de transformar essa última, em *A evolução criadora*, numa "filosofia da evolução".

O filósofo americano Josiah Royce defende uma diferença entre doutrina da evolução e filosofia da evolução. A primeira seria uma teoria puramente empírica, baseada em generalizações de fatos, isto é, em induções gerais, e não deve ultrapassar esse limite; em suma, ela seria uma ciência da evolução. A segunda, em contrapartida, se ocuparia da pergunta "O mundo tem sentido?" e, caso seja uma "verdadeira filosofia da evolução", deve reponder afirmativamente a tal questão. ROYCE, J. *The spirit of modern philosophy*. New York, George Brazillier, 1955, pp. 289-290. É uma distinção interessante e representa a postura, de uma maneira geral, de muitos intérpretes de *A evolução criadora*. No entanto, não podemos segui-la, uma vez que a pergunta pelo "sentido do mundo" não autoriza o filósofo evolucionista de prescindir dos elementos trazidos pela ciência; pelo contrário, são os experimentos e as conjecturas científicas que muitas vezes darão elementos para que se possa inferir a "significação" do problema. O confronto de Bergson com a biologia de seu tempo não é circunstancial, ou seja, não é um mero exemplo de teses filosóficas concluídas anteriormente. Ademais, a ciência pode perfeitamente interpretar para além dos "fatos" recolhidos, como fez, inclusive, em muitas ocasiões. Acompanharemos como, do ponto de vista bergsoniano (mas não só) as teorias evolucionistas fizeram-no reorganizar seu próprio pensamento, como, aliás, havia sido o caso em *Matéria e memória*, a partir das teorias dinamistas na física e dos avanços obtidos na psicofisiologia. A pergunta pelo "sentido" não pode servir de refúgio (ou petição de princípio) ao filósofo que vê suas certezas confrontadas pelo suposto "sem sentido" do cientista.

dos ritmos de duração e dos graus de tensão da memória) torna-se, assim, no contexto de *A evolução criadora*, o problema da *variabilidade das espécies*, ao menos no que concerne às considerações desse livro sobre o domínio orgânico. Afinal, por que e como a vida se diferenciou? Quais são os traços específicos de cada espécie? Como elas se comunicam? E mais: o que caracteriza a cultura (humana ou não, admitindo-se que hajam outras), se sua ancoragem última é a "vida em geral"? Tais são algumas perguntas que tentaremos responder.

4.1. *A renovação de um tema: o lugar do homem no universo*

Do ponto de vista historiográfico, percebe-se que tal problema é difundido entre vários pensadores e linhas de pensamento contemporâneas ou um pouco anteriores a Bergson, indicando uma reverberação muito expressiva das teorias científicas evolucionistas (ou, mais genericamente, ligadas à vida) no âmbito filosófico. Alguns estudiosos já evidenciaram a assimilação ou negação das diversas versões – muitas vezes conflitantes entre si – dessas teorias em inúmeros domínios da cultura, não só na filosofia, como também no âmbito dos estudos religiosos e teológicos ⁴⁰⁰, bem como nas então recentes disciplinas com aspiração epistemológica própria, como a psicologia, a antropologia e a etnologia, a sociologia e mesmo a história ⁴⁰¹, fato que, veremos, não passará despercebido por Bergson. Mais especificamente, a análise de uma vasta

⁴⁰⁰ PAUL, H. W. *The edge of contingency. French Catholic Reaction to Scientific Change from Darwin to Duhem*. University Presses of Florida, Gainesville, 1979. STEBBINS, R. E. *op. cit.*, 1965, pp. 61-102 ("Chapter IV – The antireligious and extra-religious reactions").

⁴⁰¹ STAUM, M. *op. cit.* MUCCHIELLI, L. *op. cit.*, CONRY, Y. *op. cit.*, BLANCKAERT, C. *op. cit.* JOLY, M. *op. cit.* Também nosso artigo: RATES, B. B. "Vie et histoire humaine dans L'évolution créatrice de Bergson". In EBKE, T., ZANFI, C. (Hrsg.). *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, 2017.

bibliografia científica o forçará a tomar uma posição mais acabada no interior de uma querela muito presente nas discussões científicas da época, a saber, aquela que versava sobre *o lugar do homem na natureza*. Portanto, não basta dizer que a filosofia e outros saberes foram impactadas pelas ciências da vida e suas vertentes evolucionistas – isso de fato ocorreu. Mas foi uma "via de mão dupla", cujo tráfego talvez tenha sido mais intenso no sentido que ia da ciência à filosofia, mas que, decerto, não impedia o fluxo que percorria a direção contrária ⁴⁰². A ideia de que o universo tem uma história, de que o planeta Terra possui uma idade, e de que o homem é fruto de um processo evolutivo, forçará os próprios biólogos, fisiologistas, embriologistas, paleontólogos, etc, a ultrapassarem as fronteiras de suas respectivas especialidades e dotarem suas indagações com um teor mais abrangente e "especulativo". Algumas referências comumente esquecidas de *A evolução criadora*, como a exercida pelo geólogo americano Nathaniel Southgate Shaler, pelo paleontólogo Edward Drinker Cope, e pelo psicólogo James Mark Baldwin não nos deixam mentir a este respeito, já que suas obras possuem, em inúmeras ocasiões, extrapolações acerca dos limites impostos pelas disciplinas que lecionavam e pesquisavam ⁴⁰³.

⁴⁰² Na verdade, é preciso dizer que se tratava de "várias vias" que nem sempre respeitavam o mesmo fluxo, para continuarmos com a metáfora utilizada. Era o caso, por exemplo, da sociologia, cuja tentativa de autonomia epistemológica – ao menos na França – se dá na contramão não só da biologia e do pensamento evolucionista, como também da própria filosofia. Se tomarmos ainda o caso do embate entre a antropologia e a etnologia na segunda metade do século XIX, veremos que a primeira, em sua maioria, era crítica tanto da influência dos aspectos externos como de qualquer forma de transformismo na explicação acerca da origem e da natureza do homem. Um cientista como Broca, por exemplo, um ferrenho fixista no tocante às espécies, se apoiava sobretudo nas descrições da estrutura do organismo providas da fisiologia. STAUM, M. *op. cit.*, CONRY, Y. *op. cit.*, BLANCKAERT, C., *op. cit.* Balan também chama a atenção para dimensão filosófica inerente "quando o vivente e o homem estão em questão", sobretudo com o surgimento da anatomia comparada de Cuvier e com o evolucionismo de Darwin. BALAN, B. *L'ordre et le temps. L'anatomie comparée et l'histoire des vivants au XIXe siècle*. Vrin, Paris, 1979, pp. 20-5.

⁴⁰³ Nota-se, assim, já no século XIX, uma tentativa no interior da própria ciência de se pensar o homem tendo em vista as dimensões tanto científicas quanto teológicas e filosóficas, o que coloca em xeque o autodeclarado ineditismo da chamada antropologia filosófica alemã no que diz respeito à tentativa de apreensão da "unidade do homem", ao menos se levarmos em conta certas declarações de Max Scheler em 1928. SCHELER, M. "Die Stellung des Menschen im Kosmos" (1928) in *Gesammelte Werke IX – Späte Schriften*, Bouvier-Verlag, Bonn, 1976.

Nathaniel Southgate Shaler (1841-1906) era professor de geologia em Harvard. Aluno do eminente biólogo suíço radicado nos EUA, Louis Agassiz (1807-1873), duas obras de Shaler são citadas em *A evolução criadora*, ambas contendo uma tentativa de reconciliação, de um ponto de vista científico, da história

Em contrapartida, não se pode ignorar o fato de que muitas dessas ideias possuíam o intuito justamente de destruir e desencorajar qualquer tipo de especulação sobre o tema. Se as considerações sobre o lugar do homem na natureza estavam forçosamente carregadas de um sentido mais "abstrato" (mais, inclusive, do que muitos *savants* gostariam de admitir), para uma parte dos cientistas, o termo "especulação" possuía uma conotação pejorativa e deveria ser evitado: ele significava distanciar-se da concretude dos "fatos", da observação minuciosa e segura exigida pelos padrões de cientificidade então vigentes. Além disso, tal palavra estava associada a dogmas e preconceitos de ordem teológica que, como se sabe, eram vistos por grande parte da comunidade científica como pilares a serem destruídos. E o pensamento evolucionista, apesar de toda a sua variedade e polissemia, se não destruía, no mínimo reordenava a configuração daquela que parecia ser a última (e, quiçá, a principal) base de sustentação da "cidadela especulativa": o homem ⁴⁰⁴.

natural com a teologia, além de evidenciarem a centralidade da questão do lugar do homem no universo: *The Interpretation of Nature*, de 1893, e *The individual: Study of Life and Death*, de 1900. Edward Drinker Cope (1840-1897) é considerado, ao lado de Alpheus Hyatt, o principal expoente do neo-lamarckismo americano. A relação entre vida e consciência e a ideia de homem frente ao modelo natural evolucionista estão entre algumas de suas preocupações. Bergson o considerava "um dos mais notáveis naturalistas de nosso tempo", EC, p. 34. Inicialmente um divulgador da psicologia alemã (tendo estudado em Leipzig e traduzido em inglês o livro *La Psychologie Allemane Contemporaine* de Théodule Ribot) James Mark Baldwin (1861-1934) foi um psicólogo evolucionista americano com publicações importantes nesse campo. Próximo de Bergson, revelou-se uma voz crítica da neutralidade americana e um fervoroso defensor da França contra a Alemanha durante a Primeira Guerra Mundial, tendo escrito vários livros sobre o tema. Aprofundaremos a relação de Bergson com Baldwin mais adiante, tanto neste quanto no último capítulo.

⁴⁰⁴ Lembremos, no entanto, que cientistas da estatura de Charles Lyell e A. R. Wallace sustentavam que algum tipo de intervenção sobrenatural deveria estar envolvido na criação da alma humana. Além disso, no caso especificamente francês, Harry Paul mostrou como a intelectualidade católica foi crucial para a assimilação, e não para a negação, do evolucionismo em geral e do darwinismo em particular. PAUL, H. W., *op. cit.* (capítulo 2 e, sobretudo, capítulo 3).

Em tempo: não se deve esquecer também que a maioria dos naturalistas da época permaneceu hostil ao evolucionismo, apesar de Lamarck, já em 1809, ter incluído a espécie humana em sua teoria geral da evolução apresentada em *Philosophie Zoologique*. Segundo Bowler, tal situação mudará "dramaticamente em 1844, quando *Vestiges of the Natural History of Creation*, publicado anonimamente por Robert Chambers, discute com profundidade as consequências filosóficas de se tratar a espécie humana como o último estágio de uma progressão orgânica universal". BOWLER, P. J., *op. cit.*, 1986, pp. 2-4. Igualmente: GREENE, J. C., *The death of Adam. Evolution and its impact in Western thought*. Iowa State Press, Iowa, 1996.

Outro ponto que deve ser levado em consideração é o fato de muito da bibliografia produzida sobre o assunto (da autoria, por exemplo, de pensadores como Thomas Henry Huxley e Ernst Haeckel) era assolada pela assimetria entre as implicações decorrentes da tese da evolução humana (que eram enormes), e a descrição deste mesmo processo, majoritariamente vaga e confusa, quando não inexistente. Em outras palavras, como sustenta um estudioso do tema, o "fato de que [a espécie humana] *havia* evoluído" parecia ser suficiente para que não se procurasse explicações "sobre *como* [...] [ela] havia evoluído" ⁴⁰⁵. No âmbito dos estudos ditos "culturais", a inversão da posição tradicionalmente refratária às novidades trazidas pelo naturalismo – e talvez por isso – acarretava muitas vezes uma assimilação passiva, não passando de uma aplicação nua e crua do axioma científico em questão, o que ficava evidente no fato de que os autores, por exemplo, "que discutiam as implicações sociais do evolucionismo geralmente usavam os mecanismos da evolução biológica como analogias que poderiam ser aplicadas diretamente na sociedade" ⁴⁰⁶. Bergson representará então, mais uma vez, um caso que não pode ser pareado inteiramente a nenhum dos lados do campo de batalha, já que desagradava tanto os defensores mais radicais da excepcionalidade humana em relação ao conjunto da natureza, como os representantes do mecanicismo, que consideravam "irracionalista" qualquer atitude minimamente favorável aos conceitos de liberdade, interioridade, consciência e espírito, negando, por conseguinte, qualquer tipo de independência – seja histórica, lógica ou factual – de tais noções em relação ao alcance das ciências da natureza. Isso fica claro com o fato de que, para o desgosto dos partidários de ambas as posições, Bergson acreditava que *a natureza, tal como o homem, é livre, e*

⁴⁰⁵ BOWLER, P. J. *op. cit.*, 1986, p. 4.

⁴⁰⁶ *Idem.* "Simplificando bastante a situação, um darwinista social deveria saber somente que toda a evolução funcionava a partir da sobrevivência do mais apto ("survival of the fittest"); a evolução humana era assim somente um caso especial desta regra geral [...] O mesmo era verdade para aqueles que baseavam suas analogias sociais em outros mecanicismos, tal como o lamarckismo".

que a *vida* constituía um domínio privilegiado para a defesa dessa tese. Se a história, a sociedade e a linguagem humanas gozam de algum tipo de especificidade, esta não pode ser afirmada em contraposição à suposta necessidade e total previsibilidade da natureza. E mais: segundo o escrutínio bergsoniano, eram as ciências naturais – e não propriamente a filosofia – que ofereciam, não raras vezes, amostras e indícios da veracidade de tal ideia (seja pelas teorias físicas dinamistas, cujas versões mais atuais ancoravam-se nas descobertas no campo do eletromagnetismo ⁴⁰⁷, seja pelos novos experimentos na biologia que iam na direção do transformismo ⁴⁰⁸, seja pela recém-criada termodinâmica ⁴⁰⁹) ainda que, em alguns casos, inconsciente e involuntariamente.

No caso de *A evolução criadora*, o problema do lugar do homem no universo ganhará contornos muito marcados a partir do segundo capítulo, cujo objetivo é o de "determinar a relação do homem no conjunto do reino animal e o lugar do reino animal no conjunto do mundo organizado" ⁴¹⁰; se estendendo até o terceiro capítulo, onde Bergson tentará mostrar a intimidade entre a inteligência e o que ele denominará de "ordem geométrica", assentada em outro conceito aí forjado, a materialidade. Acompanharemos então, a partir de uma definição acerca da vida e de seu funcionamento, como o filósofo chegará a uma teoria do homem através de uma teoria da inteligência, que também será definida "negativamente", por contraste, seja em relação ao torpor, seja em relação instinto, tendências cuja perfectibilidade é encontrada, respectivamente, no reino animal e vegetal, ainda que não sejam exclusivas a estes. Um dos fatores mais importantes será o de entender como, uma vez o conceito de espírito sendo substituído pelo de vida, as manifestações humanas serão compreendidas como manifestações vitais

⁴⁰⁷ MM, pp. 222ss

⁴⁰⁸ EC, pp. 23-27.

⁴⁰⁹ *Idem*, pp. 242ss.

⁴¹⁰ *Idem*, p. 106.

ou, em outros termos, como a cultura será considerada como "produto" da evolução da vida. A articulação entre a natureza e a cultura não será então mais corroborada pela dualidade clássica entre espírito e natureza. A questão passa a ser como a articulação entre a matéria orgânica (vida) e a matéria inorgânica pode criar formas vivas (os viventes) e, conseqüentemente, como as criações destas possuem um lastro com a articulação primordial entre o orgânico e o inorgânico. À propósito, e com o risco de nos comprometer com uma certa dose de anacronismo, que nos seja permitido recuperar algumas conclusões do estudo decisivo sobre o vitalismo feito por Roselyne Rey, em que a autora indica justamente uma inflexão semelhante na história da ideia de vida no século XVIII: "A clivagem fundamental não se situa talvez entre o materialismo monista e dualismo, mas entre mecanicismo e vitalismo [...] [quer dizer], primado da demarcação entre vivente e não vivente, o que restitui o homem entre os animais" ⁴¹¹.

4.2. *Consciência e vida: o recurso à interioridade psicológica, ao "como se", à "analogia" e às ciências naturais*

Tendo em vista o projeto de uma filosofia evolucionista da natureza mencionado por nós, o início do primeiro capítulo de *A evolução criadora* é no mínimo surpreendente. Lá, logo nas páginas de abertura, Bergson nos apresenta considerações não acerca da vida enquanto tal, mas da existência em seu sentido íntimo, profundo, interior, já que, "incontestavelmente", a "nossa existência" é a que melhor conhecemos ⁴¹². Nesse verdadeiro *tour de force* introspectivo, em que são evocadas, inclusive, as considerações sobre a duração do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, o filósofo procura

⁴¹¹ REY, R. *op. cit.*, pp. 137, 139.

⁴¹² EC, p. 1.

mostar o caráter temporal da consciência psicológica caracterizando-a como "mudança", mas uma "mudança muito mais radical do se acreditou até então". A conclusão é conhecida: "Nós procuramos somente o sentido preciso que nossa consciência confere à palavra 'existir', e descobrimos que, para um ser consciente, existir consiste em mudar, mudar consiste em amadurecer, amadurecer consiste em se criar indefinidamente a si mesmo. Pode-se dizer o mesmo da 'existência em geral?'" ⁴¹³. Apesar da importância do tema, não nos interessa esmiuçar as novidades que tal caracterização traz para o conceito de duração ⁴¹⁴. Cabe-nos compreender como tais considerações constituem o ponto de partida para que Bergson pense "a existência em geral", isto é, os "objetos materiais" ou "corpos inorganizados" e, posteriormente, o domínio privilegiado do livro, a saber, os "corpos vivos" ou "organizados". A surpresa decorre, portanto, do fato de que a investigação sobre a "evolução da vida" parte de uma *démarche* metodológica explicitamente "introspectiva", sobretudo se pensarmos na defesa que fazíamos da mudança do modelo perceptivo em *Matéria e memória*, em que a exterioridade não se configurava mais como deformação da interioridade que se exterioriza. O primeiro ponto a ser notado é que tal recurso à auscultação "de nós mesmos, interiormente, profundamente" ⁴¹⁵ está, nesse momento, a serviço da compreensão da "exterioridade", seja dos objetos inertes, seja dos organismos, o que exorciza, ao menos em parte, a ideia de que sua utilização seja totalmente "subjetivista". Ademais, lembremos que o esquema gnosiológico da "parte/todo" nos mostra que somos parte da totalidade do universo, de modo que a relatividade do conhecimento (e sua decorrente interdição ao que estaria "além de mim"), uma vez substituída pela sua parcialidade, indicaria a ligação necessária

⁴¹³ EC, p. 7.

⁴¹⁴ Por exemplo, a suposta inclusão da dimensão de futuro e de criação na duração. A este respeito, a bela tese de Marcos Camolezi oferece pistas importantes: CAMOLEZI, M. D. *A causalidade em Henri Bergson: formação de um pensamento em contato com as ciências experimentais*. Tese de Doutorado defendida no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

⁴¹⁵ EC, p. 1.

entre a apreensão da duração interna e a apreensão da duração em geral. Afinal, *se somos parte do todo, também somos esse todo* de modo que, uma vez entendida a natureza da parte, nada nos impede de extrapola-la ao entendimento da natureza do todo ⁴¹⁶. Uma pergunta então se impõe: em que consiste tal "extrapolação"? Um exame mais detido de *A evolução criadora* nos revela que um dos modos utilizados por Bergson para efetuar tal tarefa reside no uso recorrente de expressões como "análogo a" ⁴¹⁷, "a maneira de" ⁴¹⁸ e "como se" ⁴¹⁹. Assim, longe de funcionarem apenas como um recurso retórico ou estilístico entre outros, tais expressões revelam um expediente metodológico fundamental, a saber, o raciocínio por *analogia*. ⁴²⁰. Do ponto de vista histórico,

⁴¹⁶ Em 2 de julho de 1908, numa discussão na Sociedade Francesa de Filosofia com A. Fouillée sobre o vocábulo "Inconnaissable" do *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, Bergson dirá: "Me parece que [...] que um conhecimento que apreende seu objeto de *dentro*, que o aperceba tal qual ele se apercebesse ele próprio se sua apercepção e sua existência fossem uma única e mesma coisa, é um conhecimento absoluto, um conhecimento do absoluto. Ele não é o conhecimento de toda a realidade, sem dúvida alguma. Mas uma coisa é um conhecimento relativo, outra coisa é um conhecimento limitado. O primeiro altera a natureza de seu objeto, o segundo o deixa intacto se limita a apreender somente uma parte. Eu estimo (fiz meu possível para provar) que nosso conhecimento do real é limitado, mas não relativo: o limite podendo ser afastado indefinidamente. Para provar que um conhecimento limitado é necessariamente um conhecimento relativo, seria preciso estabelecer que se altera a natureza do eu, por exemplo, quando o isolamos do Todo. Ora, um dos objetivos de *A evolução criadora* é de mostrar que o todo é, ao contrário, da mesma natureza que o eu". "2 Juillet 1908 – Discussion à la Société Française de Philosophie" in EP, p. 365-366. Sobre a relação com Kant, ver nosso trabalho *Vida e conhecimento da vida em Henri Bergson* (não publicado). Arnaud François chama a atenção para a centralidade da teoria da parte-todo em *A evolução criadora*, qualificando-a como portadora de uma procedência abertamente spinozista. FRANÇOIS, A.: "La théorie bergsonienne du sur-homme" in ABIKO, S., FUJITA, H., GODA, M. (éds.), *op. cit.*, 2015.

⁴¹⁷ EC, notadamente pp. 9, 11, 127, 200, 232.

⁴¹⁸ *Idem*, notadamente, p. 10.

⁴¹⁹ *Idem*, notadamente pp. 9, 17, 182. É abundante a ocorrência dos três termos ("análogo a", "a maneira de" e "como se") ao longo de todo o livro. Bergson não os emprega uniformemente, de sorte que eles adquirem uma colocação ora mais, ora menos técnica, a depender da passagem.

⁴²⁰ É verdade que, no caso de Bergson, podemos entender a analogia num sentido mais amplo, quer dizer, como uma das maneiras em que a intuição é empregada. É o que faz, por exemplo, David Lapoujade. Nosso intuito agora é analisá-la em sua especificidade e fora dos vícios interpretativos conferidos à intuição. Ainda que não concordamos inteiramente com Lapoujade, deixemos assinalada a sua contribuição: LAPOUJADE, D. "Intuition et sympathie" in *Puissances du temps. Versions de Bergson*. Paris, Les éditions de Minuit, 2010.

Um adendo: do ponto de vista mais técnico, Bergson recorre à analogia em dois sentidos: 1. "lógico", isto é, como forma argumentativa mais geral que visa aproximar os domínios material, vital e mental; 2. "biológico", isto é, como dispositivo de comparação entre órgão (forma) e função, largamente utilizado na biologia e desenvolvido por figuras de peso como Georges Cuvier e Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. Mas isso não impede que se utilize em biologia analogias numa acepção mais larga, como aquela estabelecida por Darwin entre a seleção artificial (feita pelo homem) e a seleção natural. Como diz um historiador da biologia: "A evolução por seleção natural foi fundada sobre uma analogia": COLEMAN, W. *Biology in the nineteenth century. Problems of form, function and transformation*. London, Cambridge University Press, 1977, p. 74. Também GREENE, J. C., *The death of Adam. Evolution and its impact in Western thought*. Iowa State Press, Iowa, 1996, pp. 261ss, onde o autor insere, além de Darwin, o nomes de Maupertuis e

argumentos por analogia, em que se procura estabelecer similitudes entre termos aparentemente incomensuráveis, são tão antigos quanto a história da filosofia e, apesar do descrédito entre os lógicos mais ortodoxos, eles têm sido objeto de um intenso debate entre filósofos, sobretudo na modernidade ⁴²¹. Um dos pontos de discussão diz respeito ao seu valor hipotético e à suposta necessidade do uso de convenções ou ficções na construção de argumentos, estando aí, inclusive, sua ligação com as inferências de tipo "como se" ⁴²². O outro aspecto toca na relação entre analogia e indução, e em que medida ambas inferências se assemelhariam ou se distinguiriam (ou mesmo se elas constituiriam uma ampliação ou simplificação de uma pela outra ⁴²³). Esse aspecto remete à probabilidade da certeza da comparação proposta por essa ou aquela analogia, fato que, como veremos, não é sem importância. Do ponto de vista do emprego desse recurso por Bergson, vale lembrar que a analogia é utilizada desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, mas no sentido inverso do empregado em *A evolução criadora*: ela nos provava que o físico e o psicológico, que o mundo exterior e o mundo interno eram incomensuráveis ⁴²⁴. O mesmo é dito alguns anos depois, numa resenha feita por Bergson ao clássico *A gênese da ideia de tempo*, de Guyau, em que o autor é criticado pelo

William Wells no uso da analogia. Embora esses dois sentidos, lógico e biológico, possuam semelhanças (históricas e conceituais), nos referimos aqui ao primeiro sentido.

⁴²¹ DOROLLE, M. *Le raisonnement par analogie*. Paris: PUF, 1949. Alguns estudiosos do tema dividem seu uso em vários sentidos. O primeiro, mais amplo, diz respeito a todo tipo de raciocínio que visa estabelecer semelhanças entre dois ou mais domínios. O segundo, mais específico, está ligado à ideia de proporção matemática e designa uma identidade de relação entre dois ou mais pares de termos (A:B :: C:D, A está para B como C está para D). É sobretudo o primeiro que foi objeto de disputa.

⁴²² Segundo Hans Vaihinger (1852-1933), filósofo kantiano que sistematizou tal termo, Bergson faz parte de uma tendência de pensamento que, independentemente do seu livro, chegou a muitas ideias semelhantes com o que ele denomina de "filosofia do 'como se'". Lembremos que, no caso de Bergson, as inferências de tipo "como se" podem ser referidas ao "convencionalismo" que, como vimos, é uma corrente de pensamento encabeçada pelo matemático Henri Poincaré e pelo físico Pierre Duhem, cuja premissa básica consiste em dizer que as teorias científicas são convenções úteis e, portanto, temporárias e sujeitas a constantes reformulações. Sobre o primeiro, Vaihinger dirá que sua obra *A ciência e a hipótese* (1902) é uma das primeiras e mais importantes contribuições dessa tendência. VAIHINGER, H. *Die philosophie des al ob: system der theoretischen, praktischen und religiösen fiktionen der menschheit auf grund eines idealistischen positivismus*. Leipzig, Verlag von Felix Meiner, pp. XVI-XVII.

⁴²³ HAMELIN, O. "Du raisonnement par analogie" in *Année Philosophique*, Paris, Félix Alcan, 1902.

⁴²⁴ DI, pp. 151 e 159. Outras passagens na mesma linha podem ser encontradas nas páginas 89 e 164.

resenhista justamente pela analogia feita entre a sucessão "fora de nós" e a sucessão da consciência ⁴²⁵. A mudança parece ocorrer em *Matéria e memória*, em que os movimentos reais, vistos neles mesmos, "são indivisíveis que ocupam a duração, supondo um antes e um depois, e religam os momentos sucessivos do tempo por um fio de qualidade variável que deve possuir alguma analogia com a continuidade de nossa própria consciência" ⁴²⁶. No entanto, o livro de 1896 não oferece uma explicação satisfatória do termo e sua ocorrência é muito efêmera, ainda que marque uma mudança de rumo na filosofia de Bergson, como sustentávamos no segundo capítulo. O desenvolvimento mais pormenorizado do problema aparecerá pela primeira vez um ano depois, em 1897, numa outra resenha, desta vez do livro de Paul Janet, *Princípios de Metafísica e Psicologia* ⁴²⁷. Bergson confessa sua insistência sobre "os raciocínios por analogia, que fundam, com Janet, a passagem do eu ao não-eu, da inteligência humana à inteligência da natureza", relembrando inclusive sua centralidade em outra obra do filósofo espiritualista, *As causas finais*. Quais são os motivos dessa insistência? A resposta insinua uma extrapolação das pretensões próprias a Janet em direção a uma interpretação mais autoral do resenhista: "A ideia de fundar uma afirmação metafísica sobre um gênero de raciocínio que nos leva sem dúvida à certeza, mas que se move sobretudo na região do *provável*, nos parece intimamente ligada à doutrina que faz da verdade metafísica absoluta um limite para onde tendemos, através de aproximações crescentes. E ela implica também a assimilação da

⁴²⁵ "Janvier 1891 – Compte de rendu de la genèse de l'idée de temps de J.-M. Guyau" in EP, p. 150

⁴²⁶ MM, p. 258. Para reforçar tal hipótese, lembremos que os motivos da menção às descobertas do eletromagnetismo e, notadamente, ao físico Michael Faraday, são, em *Matéria e memória*, diametralmente opostos aos motivos da *mesma menção* utilizada no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (DI, p. 164). A este respeito, reportamos o leitor ao nosso segundo capítulo na parte dedicada a *Matéria e memória*, onde tratamos brevemente das ideias de tensão e extensão bem como da noção de "rítmos da duração".

⁴²⁷ "Novembre 1897 – Compte rendu des Principes de Métaphysique et de Psychologie de Paul Janet" in EP, pp. 179-213. Sobre Paul Janet, ver nossa "Introdução". Lembremos que Paul Janet foi *rapporteur de thèse* quando da defesa de *O ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. SOULEZ, P., WORMS, F. *op. cit.*, p. 83.

filosofia a uma ciência positiva" ⁴²⁸. Raciocinar analogicamente nos permite, assim, além de passar de um domínio a outro, aproximar paulatinamente a Metafísica e a ciência positiva, sem, no entanto, proibir (ou coibir) o mútuo contágio entre ambas, de modo a transformar tanto a verdade metafísica quanto os dados positivos em questão ⁴²⁹. Mas há outro aspecto do raciocínio por analogia que deve ser considerado: a *probabilidade* de sua verdade. Mais uma vez, Paul Janet parece ser uma referência evidente, ainda que implícita neste ponto, ao menos se pensarmos em *A evolução criadora*, onde ele é lembrado (e criticado) somente na discussão do "exemplo do olho" no primeiro capítulo ⁴³⁰. E é não tanto em seu *Princípios de Metafísica e Psicologia*, mas em seu *Causas finais* que é explicitado de modo mais adequado a maneira como ele entende a relação entre analogia e probabilidade ⁴³¹. Para Janet, a objetividade de uma analogia está ligada à sua probabilidade, pois "do fato de uma coisa não ser absolutamente certa, não se segue que ela seja subjetiva, mas apenas que ela é somente provável" ⁴³². Por isso, a objetividade,

⁴²⁸ "Novembre 1897 – Compte rendu des *Principes de Métaphysique et de Psychologie* de Paul Janet" in EP, p. 211. Também pp. 203-204. Nosso itálico.

⁴²⁹ *Idem*, p. 212. A edição crítica oferece o seguinte comentário, esclarecedor: "assim, o realismo de Janet se funda sobre uma analogia e prova a exterioridade por uma analogia com a interioridade: minha ação se fundando sobre um esforço, a ação do mundo, como a dos outros homens, reenvia a um esforço ou a uma força não apenas uma ação dependente de mim, mas uma atividade análoga e independente em relação a mim", *idem*, p. 309.

Em tempo: Ao caracterizar Maine de Biran como "o filósofo do qual o espiritualismo francês deriva por inteiro", Bergson minora a influência que Victor Cousin, com o seu "ecletismo um pouco inconstante", possa ter exercido em Paul Janet, apesar das evidentes ligações entre ambos, *idem*, p. 211. Mas ainda que a origem de tal atitude deva ser encontrada em Maine de Biran e que Janet permaneça "fiel à doutrina do primeiro, fazendo descobrir na consciência, em suas próprias condições de existência, as condições do ser em geral [...] o pensamento de Maine de Biran permaneceu voluntariamente redobrado sobre ele-próprio; ele se virou em direção ao dentro, tensionado num esforço de visão interior. Janet orientou essa filosofia em direção à ação".

⁴³⁰ EC, p. 61. Submetendo a forma (o órgão "olho humano", com toda sua complexidade de partes e coordenada interação entre elas) à função (ato de ver), Paul Janet aparece como o expoente do que Bergson denomina de "finalismo radical", posição que deveria ser, senão totalmente refutada, ao menos reformulada.

⁴³¹ Segundo Bergson, nos *Princípios de Metafísica e Psicologia*, Janet procederá por analogia para demonstrar "a legitimidade da nossa crença na existência dos corpos". Descartes, Leibniz, Kant e Stuart Mill são considerados. Janet seguiria, no fundo, as reflexões de Maine de Biran sobre o tema, o que indicaria sua originalidade e grandeza, EP, p. 204 ss.

⁴³² JANET, P. *Les cause finales*. Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1876, p. 471. O livro de Janet é um exemplo claro de como a escola neo-espiritualista francesa foi mal interpretada. Tal como *A evolução criadora*, *As causas finais* é extremamente bem informado cientificamente e, no entanto, prudente no que concerne às relações entre ciência e filosofia. É provável que o julgamento do espiritualismo de Paul Janet como "anti-científico" decorra mais de razões institucionais do que propriamente teóricas. A recepção positiva, por parte de Janet (apesar da dureza em muitos momentos), dos jovens "positivistas" Alfred

nesse caso, possui graus, que dependerão da crescente ou decrescente probabilidade da própria analogia ⁴³³, e que será determinada, entre outros fatores, pela *comparação com os fatos* ⁴³⁴. No entanto, no interior de suas preocupações relativas às causas finais e suas extrapolações do nível humano em direção à natureza, Janet distinguirá dois modos de comparação entre fenômenos – dois modos de analogia se quisermos – que ele chamará de "princípios de concordância": 1. o princípio de concordância mecânica, próprio à ordem física e mecânica, e 2. o princípio de concordância teleológico, próprio à ordem biológica. A diferença entre ambos reside na relação com o *tempo*, quer dizer, com o critério de veracidade que determinará a probabilidade da analogia: no primeiro caso a comparação entre fenômenos é relativa à probabilidade de confirmação de uma causa anterior (em razão do número e da diversidade dos fenômenos concordantes), enquanto que, no segundo, tal probabilidade deve ser avaliada em função das semelhanças com um fenômeno futuro determinado ⁴³⁵. Embora muito possa ser comentado aqui, limitemo-nos a apontar que tal distinção parece ser importante para entendermos outra, feita pelo próprio Bergson, em que o grau de certeza da analogia é definido não em relação a um princípio dado de antemão (numa espécie de certeza por erro, em que a probabilidade estaria à serviço da dedução, devendo ser paulatinamente "preenchida", isto é, confirmada em relação a uma certeza já posta), mas pelo limite a que tende a probabilidade, ou seja, pela sua *direção*, como ele dirá 4 anos mais tarde, em 1911, na conferência pronunciada na Universidade de Birmingham, "A consciência e vida" ⁴³⁶. Com efeito, tais direções

Espinas e Théodule Ribot, duas figuras cruciais na reação ao espiritualismo, figuram exemplos desse estado de coisas. Ao mesmo tempo, as posições mais radicais e refratárias às ciências e aos dados positivos de seus dois principais colegas, Elme-Marie Caro e Charles-Pendrell Waddington, também parecem ter contribuído para esse mal entendido. BROOKS III, J. I. *op. cit.*, pp. 89-95, 114-125, 145-146. Também: FABIANI, J.-L. *op. cit.* pp. 43-44.

⁴³³ JANET, P. *op. cit.*, 1876, p. 122.

⁴³⁴ *Idem*, p. 472.

⁴³⁵ *Idem*, pp. 73-74.

⁴³⁶ "29 mai 1911 – Life and Consciousness" in M, p. 917/"CV" in ES, p. 3. Lembremos que a versão original desse texto é em inglês, já que se tratava de uma conferência feita em Birmingham, na Inglaterra. Ela foi

comporão o que o filósofo chamará de "linhas de fato", ou seja, um conjunto de hipóteses forjadas por um trabalho colaborativo entre asserções filosóficas e dados científicos visando um mesmo horizonte ⁴³⁷. A analogia entre a consciência e a vida é, assim, colocada à prova através de diversas linhas de fato que, por sua vez, podem ou não lançar mão de outras analogias, e cuja verossimilhança é paulatinamente aperfeiçoada em conjunto com descobertas, experimentos, teses ou hipóteses provindas das ciências naturais. Ainda sobre a analogia, vale citar o seguinte excerto de "A consciência e a vida":

(...) perguntamo-nos quais são os seres conscientes e até onde o domínio da consciência se estende na natureza. Mas não exijamos aqui a evidência completa, rigorosa, matemática; nós não obteremos nada. Para ter certeza que um ser é consciente, é preciso penetrar nele, coincidir com ele, ser ele. Eu vos desafio a provar, pela experiência ou por raciocínio, que eu, que vos falo nesse momento, seja um ser

reproduzida nessa mesma língua três anos depois, em 1914 e está integralmente nas *Mélanges*. A versão publicada em francês em *A energia espiritual* ("CV" in ES), de 1919, sofreu várias modificações.

Arnaud François sustentará que a probabilidade referida por Bergson é uma "probabilidade filosófica" e não propriamente matemática. Concordamos com o comentador, e reforçamos seu argumento tendo em vista que um filósofo da matemática, que Bergson tinha em grande estima (ver M, p. 1168), já havia feito essa distinção anteriormente, ainda que com propósitos distintos. Trata-se de Antoine-Augustin Cournot, que também insitirá em várias de suas obras sobre a importância desse tipo de probabilidade. Dirá Cournot: "independente da probabilidade matemática [...] há probabilidades não redutíveis a enumeração de acasos, que motivam para nós inúmeros julgamentos, e mesmo os julgamentos mais importantes, que possuem principalmente a ideia que nós temos da simplicidade das leis da natureza, da ordem e do encadeamento racional dos fenômenos, e que se poderia nesse sentido qualificar de probabilidades *filosóficas*. O sentimento confuso dessas probabilidades existe em todos os homens racionais; quando ele se torna distinto e se aplica a assuntos delicados, ele pertence somente às inteligências cultivadas, podendo até constituir um atributo do gênio. Ele fornece as bases de um sistema de crítica filosófica vislumbrada nas mais antigas escolas, que reprime ou concilia o ceticismo e o dogmatismo". COURNOT, A.-A. *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*. Librairie de L. Hachette, Paris, 1843, p. 440 ("Chapitre XVII – De la probabilité de nos connaissances et des jugements fondés sur la probabilité philosophique"). Também o primeiro volume do *Tratado*, onde se lê: "Essa probabilidade que nós qualificamos de filosófica e, que em certas aplicações particulares, toma os nomes de analogia e indução". COURNOT, A.-A. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans la science et dans l'histoire*. Librairie de L. Hachette, Paris, 1861, pp. 102-103. O autor falará também em "probabilidade racional" para se referir a probabilidade filosófica. COURNOT, A.-A. *Materialisme, vitalisme, rationalisme. Études sur l'emploi des données de la science en philosophie*. Librairie de L. Hachette, Paris, 1875, pp. 343-345.

⁴³⁷ "29 mai 1911 – Life and Consciousness" in M, p. 917/"CV" in EP, p. 4. A teoria das "linhas de fato" será desenvolvida também em "AC" in ES, pp. 41-42 e DS, pp. 263-265. Dado a nossa escolha metodológica de seguir tanto quanto possível a cronologia dos textos de Bergson, utilizamos com cautela a conferência de 1911/1914 para entender o livro de 1907.

consciente. Eu poderia ser um autômato engenhosamente construído pela natureza, indo, vindo, discursando; as próprias palavras pelas quais eu me declaro consciente poderiam ser pronunciadas inconscientemente. Entretanto, se a coisa não é impossível, vocês me confessariam que ela é pouco provável. Entre vocês e eu há uma semelhança exterior evidente, e dessa semelhança exterior vocês concluem, por analogia, uma similitude interna. O raciocínio por analogia não oferece jamais, eu o vejo claramente, que uma probabilidade. Mas há vários casos em que tal probabilidade é tão alta, que equivale praticamente à certeza ⁴³⁸.

Agora torna-se mais compreensível como Bergson, em *A evolução criadora*, partirá da ideia de que a consciência é duração para então indagar se os corpos inorganizados e organizados compartilham, total ou parcialmente, das mesmas características por ele elencadas: *mudança, continuidade, imprevisibilidade, heterogeneidade, irreversibilidade e criação*. Reformulando a pergunta bergsoniana reproduzida logo acima, diríamos com Arnaud François: "uma mudança pura que é continuidade substancial e, entretanto, imprevisibilidade; crescimento e, entretanto, conservação (graças a uma memória que lhe é imanente) [...] [e] irreversibilidade, tais

⁴³⁸ "CV" in ES, p. 6. Na versão original inglesa, lê-se a seguinte passagem, posteriormente suprimida, mas que sintetiza muito bem o argumento: "A verdade é que, desde que você assuma a consciência num outro ser que não você mesmo, você infere a consciência de certas analogias externas que encontra entre esse ser e você", "29 mai 1911 – Life and Consciousness" in M, p. 919. Esse argumento é praticamente o mesmo utilizado por Paul Janet em seu *As causas finais* quando da comparação entre "indústria do homem"/"indústria da natureza". Dirá Janet: "O que nós chamamos de indústria humana não é propriamente um fato; mas é já uma conclusão mediada obtida pela via da analogia. Com efeito, o que se passa na alma de nossos semelhantes nós é absolutamente desconhecido e inacessível, ao menos por via de observação direta. Nós só vemos seus atos, e suas manifestações exteriores de seus sentimentos e de seus pensamentos". JANET, P. *op. cit.* 1876, pp. 122ss. Bergson já havia replicado esse argumento em duas ocasiões: em *Matéria e memória*: "... meu próprio corpo, e, por analogia com ele, os outros corpos vivos, são os que eu sou melhor fundado a distinguir na continuidade do universo", MM, pp. 221-222. E em sua resenha, já citada por nós, aos *Princípios de Metafísica e Psicologia* de Janet, onde ele transcreve o argumento: EP, pp. 203-204.

características se aplicam à existência em geral?"⁴³⁹. É então a aliança entre a analogia e certos experimentos (no caso, provindos da citologia e da embriologia⁴⁴⁰), que permitirá sustentar a hipótese de que a individuação e o envelhecimento dos corpos organizados são amostras de que estes duram.

Ainda no contexto de *A evolução criadora*, segundo François:

O termo 'analogia' designa aqui, e em toda argumentação de Bergson, a iniciativa teórica que consiste em descobrir as características comuns a dois ou mais objetos, e a inferir, sobre um modo de probabilidade que pode, entretanto, avizinhar a certeza, uma identidade de essência. Bergson se interroga sobre as características da vida individual, cuja natureza é de durar, depois passa aos corpos inorganizados – que não duram individualmente, mas cuja totalidade apresenta, quanto a ela, os traços da duração – e aos corpos organizados que, eles também, duram essencialmente. A questão é saber se a 'vida em geral', cuja existência não poderia ser admitida de início, é, ela também, duração. Se tal é o caso, então é a teoria da evolução que demanda ser refundada filosoficamente⁴⁴¹.

⁴³⁹ FRANÇOIS, A. "L'évolution de la vie. Mécanisme et finalité" in FRANÇOIS, A. (éd.) *L'évolution créatrice de Bergson*. Vrin, Paris, 2010, p. 23 (nosso itálico).

⁴⁴⁰ EC, pp. 16-18 (e notas da edição crítica). Trata-se das experiências de Calkins, Minot e, sobretudo, de Metchnikoff. Sobre a ideia da duração dos corpos inorganizados no contexto de *A evolução criadora*, infelizmente não há espaço para desenvolvê-la, já que fugiria em demasia dos nossos propósitos. A este respeito nos remetemos sempre às considerações magistrais de Milic Capek. CAPEK, M., *op. cit.* 1971, CAPEK, M. "La genèse idéal de la matière chez Bergson, la structure de la durée", *Revue de métaphysique et de morale*, July-Septembre, 1952, pp. 325-348. CAPEK, M. "La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne", *Revue philosophique de la France de l'étranger*, LXXVII (1953), pp. 30-44.

⁴⁴¹ FRANÇOIS, A. "L'évolution de la vie" in *op. cit.* 2010, p. 17. O termo essência deve ser entendido aqui no sentido de "a essência da consciência e da vida é durar".

É importante ter em mente que, embora a analogia seja um recurso metodológico fundamental para estabelecer relações entre a consciência e a vida, as considerações sobre a consciência como duração no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* foram obtidas largamente sem a utilização de analogias. Neste sentido, a analogia de *A evolução criadora* que analisamos aqui está assentada também em resultados

Agora, *vis-à-vis* ao que chamamos anteriormente de *filosofia evolucionista da natureza*, é o termo "teorias da evolução" ou "evolucionismo" que merece maiores esclarecimentos.

4.3. Transformismo e Evolucionismo

A seção pouco comentada no início do primeiro capítulo do livro de 1907, intitulada de "*Le Transformisme*", nos oferece algumas pistas importantes a respeito das nuances contidas na filosofia evolucionista da natureza proposta por Bergson ⁴⁴². O primeiro ponto a se notar é a utilização do termo "transformismo", raramente empregado, ao invés de "evolucionismo", cujo uso é recorrente pelo filósofo. Transformismo, *segundo Bergson*, parece se referir especificamente às doutrinas científico-biológicas que advogam a *transmutação das espécies* ou, ainda, a *descendência com modificação* ⁴⁴³, e cujos grandes nomes seriam Lamarck e Darwin ⁴⁴⁴. Ela estaria contraposta à teoria que

previamente obtidos não analogicamente. O mesmo vale para a ideia de memória tal como é considerada em *Matéria e memória* e recuperada em 1907.

⁴⁴² EC, pp. 23-27. Os poucos comentadores que analisaram tal passagem, embora diferentemente de nós: VIEILLARD-BARON, J.-L. "Réflexion sur la réception théorique de *L'évolution créatrice*" in *Archives de Philosophie* 2008/2 (Tome 71), pp. 210-211. BARREAU, H. "Bergson et le darwinisme: une critique pertinente" VIEILLARD-BARON, J.-L. (dir.) *Bergson, la vie et l'action*. Paris, Félin, 2007, pp. 61-62. FRANÇOIS, A. (éd.) *op. cit.*, 2010, pp. 33-35.

⁴⁴³ EC, pp. 23-24. Uma definição mais ampla poderia ser algo como: teoria que atesta que as espécies se transformaram no curso do tempo.

⁴⁴⁴ Afora essa seção de *A evolução criadora*, Bergson utiliza o termo em apenas uma outra ocasião, muitos anos antes, em 1883, num texto de juventude. Trata-se do já comentado ensaio sobre o poema de Lucrécio. Ali, Bergson assinala a semelhança das ideias do filósofo romano com as "do grande naturalista Darwin", sobretudo no que concerne ao método. No entanto, adverte, atrelando o termo transformismo a Darwin e ao domínio específico da biologia: "que nos seja permitido apenas assinalar tal semelhança, e não insistir sobre ela, o transformismo sendo hoje ainda uma hipótese". "Extraits de Lucrèce avec commentaire, études et notes" in M, p. 292. Sobre a paternidade de Lamarck e Darwin a respeito do transformismo, vale tecer algumas considerações. Diferentemente da abundância e precocidade das menções ao nome de Darwin, Lamarck raramente aparece na obra de Bergson. Mencionado pela primeira vez justamente em *A evolução criadora* (p. 77, mas curiosamente omitido do "Index de noms" da edição crítica) quando da discussão sobre a "hereditariedade do adquirido", ele aparecerá posteriormente em algumas ocasiões, sempre ao lado de Darwin. Mais importante para nós e confirmando de modo mais incisivo a nossa interpretação, notemos o seguinte excerto de "A consciência e a vida": "Lamarck na França e Darwin na Inglaterra foram levados a confirmar a ideia de uma evolução das espécies, quer dizer, da geração de certas espécies por outras

admite a fixidez das espécies, isto é, o *fixismo*, e tal contraposição teria como evento emblemático a discussão ocorrida na *Académie des Sciences*, em Paris, entre Georges Cuvier, com sua teoria catastrofista (e, portanto, fixista) e Geoffroy Saint-Hilaire, um discípulo de Lamarck e defensor do transformismo ⁴⁴⁵. Cumpre lembrar que, embora

começando por formas provavelmente de infinita simplicidade". M, p. 928 (primeira versão original em inglês) e, para a versão francesa, "CV" in ES, p. 18. Alguns anos depois, em plena primeira guerra mundial, Lamarck aparecerá num contexto mais, digamos, embeído de orgulho nacional, onde será considerado como o "verdadeiro inventor do evolucionismo biológico [...] o primeiro a conceber [...] a ideia de fazer sair [*faire sortir*] as espécies umas das outras por via da transformação". É verdade que "a glória de Darwin não é diminuída", já que este "seguiu de mais perto os fatos", mas Lamarck, "além de determinar a transformação das espécies [...] tentou determinar a suas causas" (frase que retoma indireta e muito sinteticamente a crítica feita a Darwin em *A evolução criadora*, pp. 64-5, 86). Em suma: "A França forneceu à ciência e à filosofia, no século XVIII, o grande princípio de explicação do mundo organizado, como, no século precedente, com Descartes, ela tinha fornecido o plano de explicação da natureza inorgânica". "La philosophie française" (primeira edição de 1915, levemente revisado em 1933) in M, pp. 1162-1163 (Lamarck parece desempenhar o papel que será atribuído por Bergson a Claude Bernard, considerado como o Descartes das ciências da vida). Após uma brevíssima menção em 1915 ("Rapport sur 'La Science Française' publié par le Ministère de l'Instruction Publique" in M, p. 1190), Bergson retoma a tese da originalidade de Lamarck em 1935, numa carta ao poeta francês Floris Delattre (1880-1950), onde discute criticamente a interpretação do evolucionismo proposta pelo escritor inglês Samuel Butler (1835-1902): "teoria de Lamarck (bem anterior, como se sabe, àquela de Darwin). Lamarck, o verdadeiro pai da teoria da evolução". "Décembre de 1935 – Bergson a Fl. Delattre" in M, p. 1524. Seja como for, a despeito da relativa precisão com que Bergson descreve a hipótese darwinista em *A evolução criadora*, as declarações agora citadas indicam que ele seguiu uma tendência muito forte entre os naturalistas franceses, isto é, uma interpretação "lamarckianizada" de Darwin. O britânico nunca pretendeu explicar a transformação e a adaptação através da tendência à complexificação (explicação das formas complexas a partir das formas simples). Seu intuito era de explicar a transformação através do mecanismo adaptativo da seleção. Blanckaert descreve com detalhe os motivos tanto científicos quanto sociais das "fortunas de Lamarck" e do peso desse personagem que constituiria uma "glória francesa". BLANCKAERT, C. *op. cit.*, pp. 395-427 ("Chapitre XI – Fortunes de Lamarck").

⁴⁴⁵ APPEL, T. A. *The Cuvier-Geoffroy Debate. French biology in the decades before Darwin*. Oxford University Press, New York, 1987. Também: GRIMOULT, C. *Évolutionnisme et fixisme en France. Histoire d'un combat, 1800-1882*. CNRS Éditions. Paris, 1998. Aqui, uma longa nota faz-se necessária. O debate entre Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) e Georges Cuvier (1769-1832) em 1830 na *Académie des Sciences* de Paris é considerado por muitos como um marco na história da biologia (alguns tendem a reconduzir suas origens às divergências entre Georges-Louis Leclerc, o Comte de Buffon (1707-1788) e Carl Linnaeus (1707-1778). Em seu excelente estudo, Appel situa sua interpretação do debate entre duas posições canônicas, que representariam dois extremos. A primeira, defendida por Edmond Perrier (1844-1921, presidente do *Muséum national d'histoire naturelle* entre 1900-1919, citado por Bergson em *A evolução criadora*), via o debate essencialmente como o confronto entre o fixismo de Cuvier e o transformismo de G. Saint-Hilaire. Ainda que Cuvier tenha reconhecidamente "ganhado" a disputa no momento em que ela foi travada, o vencedor, *a posteriori*, teria sido Lamarck e o "lamarckismo" representado por G. Saint-Hilaire. O triunfo do transformismo sobre o fixismo, sobretudo a partir de Darwin, confirmaria esta leitura. PERRIER, E. *La Philosophie Zoologique avant Darwin*, Félix Alcan, Paris, 1886, p. 129-141. Edward Stuart Russell, por sua vez, acreditava que o debate traduzia muito mais o conflito entre teleologia e morfologia, entre função e forma, aquela representada por Cuvier e priorizando a função do organismo, e esta representada por G. Saint-Hilaire e priorizando sua forma. Russell, um biólogo lamarckista entusiasta do modelo teleológico e finalista nos estudos da vida, toma partido ao lado de Cuvier contra o "transcendentalismo morfológico" de G. Saint-Hilaire. No fundo, para ele, "o problema tal como Geoffroy e Cuvier entendiam, não era de tipo evolucionário. Antes, o problema permanecia o mesmo para o evolucionista, e uma teoria evolucionista é essencialmente uma tentativa de resolver-lo nesta ou naquela direção. Teorias como a de Darwin, que assume uma variação contingente que não é fundamentalmente uma resposta para mudanças ambientais, responde o problema no sentido de Geoffroy. Teorias como a de Lamarck, que postulam uma ativa resposta auto adaptativa do organismo, são

aceita "pela quase unanimidade dos cientistas" ⁴⁴⁶, havia ainda na época de Bergson opositores ao transformismo, não só na comunidade científica, como também no meio letrado em geral. Além disso, em 1907 os maiores expoentes do debate eram não exatamente Lamarck e Darwin, e nesse ponto o quadro interpretativo que o filósofo nos dá no primeiro capítulo de *A evolução criadora* é bem fidedigno do estado vigente da discussão. Quatro tendências se mostravam predominantes, assim, no horizonte: 1. Neodarwinismo (tendo no biólogo alemão August Weismann (1834-1914) a sua figura mais eminente, ainda que Bergson não o coloque explicitamente no interior desse grupo); 2. Mutacionismo, proposto pelo botanista holandês Hugo De Vries (1848-1935), mas

essencialmente uma continuação e um aperfeiçoamento do pensamento de Cuvier". RUSSELL, E. S. *Form and Function*, John Murray, London, 1916, p. 78.

Longe de ser um mero penduricalho historiográfico, tal querela é importante para entender a novidade trazida pelo darwinismo e, conseqüentemente, a síntese efetuada, já nos anos 30 do século passado, entre a seleção darwiniana e a doutrina de Mendel, isto é, a teoria sintética da evolução, vigente até os dias de hoje. Em suma, ela é crucial para entender a própria ideia de biologia e como Bergson se posiciona a este respeito. Ainda que influenciado por Russell, o canônico estudo de Henri Daudin defenderá justamente a tese de que, apesar de seu fixismo, foi Cuvier, e não Lamarck (ou G. Saint-Hilaire), o verdadeiro precursor de Darwin, uma vez que "contrariamente a uma opinião muito divulgada, notadamente segundo os escritores transformistas, mas muito superficial, os trabalhos de Cuvier prepararam e engatilharam, mais diretamente e mais efetivamente que os de Lamarck, a dissolução do dogma científico que entendia como regulares e necessárias as relações constitutivas da ordem natural [...] Cuvier estabeleceu mais do que qualquer um, [...] as condições necessárias de Darwin" pp. 254-256. DAUDIN, H., *Cuvier et Lamarck. Les classes zoologiques et l'idée de série animal (1790-1830) -Tome II*. Éditions des archives contemporaines, Montreux, 1983 (primeira edição de 1926), pp. 254-256. A tese de Daudin será decisiva, por exemplo, para a interpretação dada por Michel Foucault à *episteme* moderna. Em *As palavras e as coisas* ele também verá Cuvier como um precursor da biologia moderna (e conseqüentemente do darwinismo) justamente por seu sistema classificatório (taxonomia) insinuar a inconsistência do "evolucionismo" dos pensadores do século XVIII, que viam na evolução nada mais que o desdobramento de formas ordenadas que fariam parte de uma ordem da Natureza, compondo, assim, o quadro geral da *episteme* clássica. FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1967. Um dos grandes historiadores do darwinismo, já citado por nós, Peter Bowler, discordará da tese de Foucault em duas ocasiões: BOWLER, P. *op. cit.*, 1989 e em BOWLER, P. *The non-Darwinian revolution. Reinterpreting a Historical Myth*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1988. BOWLER, P. J. *Fossils and Progress*. New York, Science History Publications, 1976, pp. 6-10. Por razões diversas, o excelente trabalho de Peter Hans Reill também tece críticas às teses de Foucault a este respeito, na medida em que este último ignoraria uma corrente mais ou menos coesa que Reill denomina de "Vitalismo das Luzes" ou "Vitalismo Esclarecido" (*Enlightenment Vitalism*), datada do século XVIII mas que, contrariamente a *Naturphilosophie*, não poderia ser encaixada à *episteme* clássica definida por Foucault. REILL, P. H. *Vitalizing nature in the Enlightenment*, University of California Press, Berkeley, 2005. Outro excelente trabalho que, obviamente mesmo não invalidando, ao menos relativiza em alguns pontos a descrição de Foucault, é o livro de Timothy Lenoir, onde o autor designará toda uma tradição por ele denominada de "teleo-mecanicismo" (*teleomechanism*), que combinaria elementos teleológicos e mecanicistas já no final do século XVIII, jogando uma ambigüidade suplementar nas posições defendidas no período (e, portanto, na leitura foucaultiana), sobretudo no terreno da biologia alemã. LENOIR, T. *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in the Nineteenth-Century German Biology*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

⁴⁴⁶ EC, p. 26.

também pelo biólogo inglês Willian Bateson (1861-1926) e pelo americano Thomas Hunt Morgan (1866-1945); 3. Ortogênese, do suíço Theodor Eimer (1843-1898); 4. Neolamarckismo, que era dividido, por sua vez, em duas escolas, a francesa – Yves Delage (1854-1920) e Félix La Dantec, mencionado acima – e a americana – o já citado Edward Drinker Cope como também Alpheus Hyatt – que, segundo as palavras de Bergson, representariam, respectivamente, a escola "mecânica" e a "voluntarista" ⁴⁴⁷. Pressupondo a tese geral do transformismo, cada uma dessas correntes oferecia modelos científicos concorrentes para explicar os "mecanismos" ou, ainda, as "causas" da transformação e a origem das espécies, seja por variações insensíveis (neo-darwinismo), seja por variações bruscas (mutacionismo), seja por fenômenos físico-químicos em uma direção determinada (ortogênese), seja pela hereditariedade do adquirido (neolamarckismo), tendo em vista também o grau de relação de tais transformações com o meio, isto é, levando em conta ou não a adaptação ⁴⁴⁸. Um último ponto a ser destacado sobre a utilização do termo transformismo por Bergson diz respeito ao seu uso quase restrito por biólogos franceses, como é o caso das obras de Edmond Perrier e Alfred Giard – que portam tal palavra inclusive no título de suas obras ⁴⁴⁹ – algumas citadas diretamente por Bergson em *A evolução criadora* e outras, sem dúvida, de seu conhecimento. Nosso filósofo parece então seguir uma certa convenção estabelecida pelos círculos cultos de

⁴⁴⁷ EC, p. 77. Para a diferença entre estes dois tipos de Lamarckismo, consulte-se BOWLER, P. J. *op. cit.*, 1983, capítulos 5 e 6. Também o texto de ROGER, J. "Les positions philosophiques des néo-lamarckiens français" in ROGER, J. *Pour une histoire des sciences à part entière*. Paris, Albin Michel, 1995. Para uma visão mais completa (e crítica do texto de Roger, já que visa oferecer uma unidade à dispersão aparente desse grupo de biólogos franceses), ver a tese de Laurent LOISON, defendida em 2008 na Universidade de Nantes e disponível on-line: *Les notions de plasticité et d'hérédité chez les néolamarckiens français (1879 - 1946). Eléments pour une histoire du transformisme en France*. Uma rápida análise, centrada na influência exercida por Cope em Bergson: KANAMORI, O. "L'évolution créatrice et le neo-lamarckisme" in FRANÇOIS, A. (éd.), *op. cit.*, 2010.

⁴⁴⁸ EC, pp. 62-86. Ao final da discussão, Bergson unifica as duas primeiras hipóteses (variações insensíveis e bruscas) e julga que há "três grandes formas do evolucionismo", de modo que "cada uma delas deve corresponder a um certo ponto de vista sobre o processo da evolução". Vale lembrar que Bergson exagera em muito o peso atribuído por Eimer à adaptação. EC, p. 428 (as notas de Arnaud François) e BOWLER, P. J. *op. cit.*, 1983, "Chapter 7 – Orthogenesis".

⁴⁴⁹ PERRIER, E. *Le Transformisme*, Librairie J.-B. Ballière et fills, Paris, 1888 (também PERRIER, *op. cit.*, 1886), e GIARD, A. *Controverses transformistes*, Masson e Cie Éditeurs, Paris, 1904.

seu país. Um rápido olhar sobre literatura filosófica e científica da época nos mostra, por exemplo, que a comunidade intelectual inglesa ou alemã não utilizava tal termo para se referir especificamente à tese biológica da transmutação das espécies. Ambas utilizavam somente a palavra evolucionismo, embora *evolutionism* e *Entwicklungstheorie* devam ser entendidas no âmbito de suas respectivas particularidades semântico-conceituais ⁴⁵⁰. Tais esclarecimentos eram necessários para que pudéssemos entender a demarcação inserida por Bergson no interior do transformismo, ou melhor, o entendimento do que nele "é importante aos olhos do filósofo" ⁴⁵¹.

Com efeito, a "probabilidade" das teorias transformistas está baseada em quatro disciplinas científicas: a "embriogenia comparada", a "anatomia comparada", a "paleontologia" e a "classificação natural dos seres organizados" ⁴⁵², isto é, a taxonomia. O que tais ramos da biologia nos dizem? Com a taxonomia "o naturalista aproxima os organismos que se assemelham entre si, depois divide o grupo em subgrupos no interior dos quais a semelhança é ainda maior, e assim por diante: ao longo da operação, as características do grupo aparecem como temas sobre os quais cada um dos subgrupos executaria suas variações particulares" ⁴⁵³. Bergson entende então que o sistema

⁴⁵⁰ Segundo alguns historiadores, até 1880 (e mesmo depois, mas com menor intensidade), o termo "evolução" não era utilizado em solos franceses, o que é explicado, em parte, pela tortuosa recepção do darwinismo nesse país. "Para um francês, mesmo até a década de 80 do século XIX eram basicamente termos estrangeiros. A palavra francesa de preferência era *transformismo*". STEBBINGS, R. E. "France" in GLICK, T. T. (ed.) *op. cit.*, 1988, p. 117. Curiosamente, os termos transformismo e evolucionismo não são utilizados nem por Lamarck e nem por Darwin (na verdade, o termo "evolução" aparecerá em *As origens das espécies* somente em uma ocasião e no último capítulo da sexta e definitiva edição, de 1872): PICHOT, A. *Histoire de la notion de vie*. Gallimard, Paris, 1993, pp. 841ss ("5. Darwin et l'évolution") e GILSON, E. *D'Aristote à Darwin... et retour. Essai sur quelques constantes de la bio-philosophie*. Paris, Vrin, 1971 ("Chapitre III", "Darwin sans évolution" e "Évolution sans Darwin").

⁴⁵¹ EC, p. 25.

⁴⁵² *Idem*, pp. 23-25. Posteriormente, na última versão de "A consciência e a vida", a "embriogenia comparada" é substituída por "embriologia": "É inútil entrar nas observações que desde Darwin e Lamarck confirmam cada vez mais a ideia de uma evolução das espécies, quer dizer, da geração de umas por outras desde as formas organizadas mais simples. Nós não podemos recusar nossa adesão a uma hipótese que tem a seu favor o triplo testemunho da anatomia comparada, da embriologia e da paleontologia". "CV" in ES, p. 18.

⁴⁵³ EC, p. 23.

classificatório dos seres vivos contem, "em germe" ⁴⁵⁴, duas características que apontam para a transmutação: a diferença (as variações) sob um fundo de continuidade (a "vida"). A própria ideia de hereditariedade já estaria aqui de forma incipiente, afinal, o "bordado original" de cada descendente (diferença) é executado na "tela" transmitida pelo ancestral (continuidade). Isso nos passa para a "embriogenia comparada" e a "anatomia comparada" que, segundo Bergson, parecem confirmar uma das versões da lei da recapitulação, eternizada por Ernst Haeckel (1834-1919) sob o nome de "lei biogenética fundamental", em que as fases de desenvolvimento do embrião recapitulam as fases da evolução das espécies ou, como quer Haeckel mais precisamente, em que a ontogênese coincide com a filogênese ⁴⁵⁵. Lembremos que, ao discutir anteriormente o fenômeno do envelhecimento e da individualidade, Bergson concluirá que sua "causa deve ser mais profunda" que "a aquisição progressiva ou a perda gradual de certas substâncias" ⁴⁵⁶, de modo que "há continuidade ininterrupta entre a evolução do embrião e a do organismo

⁴⁵⁴ *Idem*.

⁴⁵⁵ HAECKEL, E. *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. Berlin, Georg Reimer, 1870, pp. 361–362. Sobre as aparições da lei em Haeckel: RICHARDS, R. *The tragic sense of life. Ernst Haeckel and the struggle of evolutionary thought*. University of Chicago Press, Chicago, 2008, pp. 148ss. Há uma tensão permanente em *A evolução criadora* acerca do desenvolvimento do embrião e a evolução das espécies. "A evolução do ser vivo, como a do embrião, implica um registro contínuo da duração, uma persistência do passado no presente e, por consequência, ao menos uma aparência de memória orgânica". EC, p. 19. Sobre o problema da recapitulação: CANGUILHEM, G. "Du développement à l'évolution au XIXe siècle" in *Thalès*, Vol. 11 (1960), pp. 3-65. Canguilhem chama a atenção para as diferenças entre a lei da recapitulação em suas primeiras versões e a lei biogenética fundamental enunciada por Haeckel. Tarefa semelhante foi empreendida no conhecido estudo de Stephen Jay Gould, em que o autor localiza em Haeckel uma das causas do descrédito da lei da recapitulação como um todo. O projeto do zoologista americano é recuperá-la em termos modernos, fora da sombra da versão haeckeliana. GOULD, S. J. *Ontogeny and phylogeny*, Harvard University Press, Cambridge, 1985. Uma outra leitura é oferecida pelo ótimo estudo de RICHARDS, R. *The meaning of evolution*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992. Também o clássico já citado: RUSSELL, E. S., *op. cit.* pp. 246-260 (relação entre morfologia e evolucionismo em Haeckel) e "Chapter VII" (sobre os transcendentalistas alemães, comumente identificados como os pais das teorias da recapitulação, ainda que a anatomia comparada tenha sido herdada totalmente da escola de Paris e que Geoffroy Saint-Hilaire e seus seguidores tenham sido os iniciadores e as principais fontes científicas do transcendentalismo: "a filosofia [*Naturphilosophie*] parece ter vindo fundamentalmente da Alemanha, a ciência, da França", pp. 89-90). Sobre o episódio em que Haeckel falsifica as provas experimentais que comprovariam a "lei biogenética fundamental": RICHARDS, R. *op. cit.*, 2008, pp. 277-312. Finalmente, a respeito da relação entre Bergson e Haeckel, o excelente artigo de FRANÇOIS, A. "Ce que Bergson entend par 'monisme'. Bergson et Haeckel" in WORMS, F. & RIQUIER, C. (dir.) *Lire Bergson*, PUF, Paris, 2011. No sentido mais geral em relação à recepção francesa de Haeckel: ROGER, J. "Darwin, Haeckel et les français" in ROGER, J. *op. cit.*, 1995.

⁴⁵⁶ EC, p. 18.

completo. A pressão em virtude da qual o ser vivo cresce, se desenvolve e envelhece é a mesma que o faz atravessar as fases da vida embrionária" ⁴⁵⁷. Se olharmos os modos em que o termo evolução foi utilizado na história da biologia, perceberemos que por muito tempo ele se referia a dois fenômenos distintos, sem conexão necessária entre si: o desenvolvimento embriológico de um único indivíduo e o desenvolvimento geral da vida no planeta Terra ⁴⁵⁸. Não é difícil inferir daí que a lei da recapitulação conecta essas duas dimensões. Tal ligação permitirá a Bergson falar não só de ser vivo ou vivente, mas de uma *vida em geral* que, tal como a "minha consciência", o universo material em sua totalidade e os corpos organizados tomados individualmente, "é continuidade de mudança, conservação do passado no presente, duração verdadeira" ⁴⁵⁹. Mas o *experimentum crucis*, por assim dizer, que completará o conjunto dos estudos da vida que alicerçam a hipótese do transformismo parece ser a paleontologia, ciência que, junto com a arqueologia, terá uma importância fundamental nas considerações posteriores que serão feitas sobre o homem. É verdade que a descoberta dos fósseis serviu como munição para os defensores tanto do transformismo quanto do fixismo e, conseqüentemente, para as diversas variantes de tais posições (catastrofismo, progressionismo, uniformitarismo, descontínuismo) ⁴⁶⁰. O próprio Bergson, prudentemente, admite, por ora, a "insuficiência [...] [dos] documentos" da paleontologia. No entanto, é ela que vem confirmar "efetivamente" ⁴⁶¹ o transformismo, já que, enquanto a embriogenia comparada e a anatomia comparada *nos fazem supor a sucessão* das espécies, a paleontologia *a encontra*

⁴⁵⁷ *Idem.*

⁴⁵⁸ BOWLER, P. The Changing Meaning of "Evolution" in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 36, No. 1 (Jan. - Mar., 1975), pp. 95-114. Em 1878, Huxley distingue a "evolução do indivíduo" e a "evolução da soma dos seres vivos" HUXLEY, T. H. "Evolution" in *Encyclopaedia Britannica* 9th edition vol. 8, 1878. Também CANGUILHEM, G. *op. cit.*, 1960 e BALAN, B. *op. cit.*

⁴⁵⁹ EC, pp. 22-23.

⁴⁶⁰ BOWLER, P. J. *op. cit.*, 1976.

⁴⁶¹ EC, p. 24.

com alguma precisão ⁴⁶². A crueza e simplicidade com que os fósseis indicam a existência de espécies ou variações que *existiam e não existem mais* só poderia agradar um pensador que reivindica a experiência, como é o caso de Bergson. Numa carta a Sorel, de 1908, a importância da paleontologia e o uso do transformismo é assim explicitado:

A paleontologia nos ensina que as diversas espécies apareceram em épocas determinadas. Tais aparições são fatos concretos, *tão concretos como os fatos históricos*. A explicação em tal matéria não possui mais um caráter sistemático ou simbólico. É a própria história da natureza viva que se trata de retrair. Essa história é sem dúvida difícil de fazer; pode-se, entretanto, tentar. E é mesmo impossível de se subtrair à necessidade de tentar. Eu reconheço que o transformismo é uma doutrina hipotética, na medida em que ela afirma que as diversas espécies são engendradas materialmente umas nas outras ⁴⁶³

A hipótese de uma "vida em geral" e de sua continuidade também é devedora em grande medida da tese da continuidade do plasma germinativo forjada por August Weismann (1834-1914). Não entraremos nos meandros da interpretação conferida por Bergson ao biólogo alemão, tarefa que já fizemos alhures ⁴⁶⁴. Tampouco exploraremos a influência capital por ele exercida em *A evolução criadora*, como tem insistido com

⁴⁶² *Idem*. A partir dos anos 1850, muitos paleontólogos enxergavam os fósseis como indícios do desenvolvimento progressivo da vida, já enfatizando, inclusive, os paralelos com o desenvolvimento do embrião. BOWLER, P. J. *op. cit.* 1976. ZITTEL, K. A. *Von Geschichte der Geologie und Palaeontologie bis Ende des 19 Jahrhunderts*. München und Leipzig, Oldenbourg, 1899.

⁴⁶³ "25 Avril 1908 – Bergson à G. Sorel" in C, pp. 194-195 (nosso itálico). Alguns anos mais tarde, ao filósofo alemão Richard Kroner, Bergson dirá que "o mesmo ser vivo evoluiu ao longo da evolução", subscrevendo, assim, o engendramento material entre as espécies, isto é, a materialidade da tese do transformismo. "SD [fin novembre 1910] – Bergson à R. Kroner" in C, pp. 384-385.

⁴⁶⁴ Nosso texto: RATES, B. B. "Vida e morte em Freud e Bergson: o debate sobre a lei da entropia e a teoria do plasma germinativo em *Além do princípio do prazer e A evolução criadora*" in *Ipseitas*, vol. 4, n. 1, 2018.

justeza Arnaud François em várias ocasiões ⁴⁶⁵. O importante é reter a ideia de Weismann acerca da incomunicabilidade radical entre as células corporais ou somáticas (*soma*) e as células sexuais ou germinativas (*germen*). Ela permitiu ao eminente professor de zoologia em Friburg negar a ideia de uma influência exterior sobre o germe (e a hereditariedade do adquirido, que acompanharemos com cuidado mais adiante ao examinar o papel da adaptação), ou, dito de outro modo, a afirmar a evolução através das modificações progressivas e *internas* do "plasma germinativo", por meio, justamente, da transmissão dos *germen*. Em contrapartida, o corpo seria, segundo as palavras de Bergson, uma "excrecência", ou ainda, "um broto em que o germe antigo faz despontar trabalhando para se prolongar em um germe novo", de modo que "o essencial é a continuidade de progresso que se prolonga indefinidamente, progresso invisível que cada organismo visível cavalga durante o curto intervalo de tempo que lhe é dado viver" ⁴⁶⁶. É neste sentido que "a vida é uma corrente que vai de germe em germe por intermediário de um organismo desenvolvido" ⁴⁶⁷ e o transformismo, baseando-se nas quatro disciplinas que mencionávamos acima, nos informa que "é sucessivamente, e não simultaneamente, que aparecem as formas entre as quais um parentesco ideal se revela", quer dizer, "aí, onde há filiação por assim dizer lógica entre as formas, há também uma relação de sucessão cronológica entre as espécies onde essas formas se materializam" ⁴⁶⁸. A comparação da sexualidade nas plantas e nos animais e, posteriormente, com muito mais ênfase, a comparação entre o olho dos vertebrados e dos invertebrados (mais especificamente o

⁴⁶⁵ FRANÇOIS, A. "L'évolution de la vie" in FRANÇOIS, A. *op. cit.*, 2010. FRANÇOIS, A. "Les sources biologiques de L'évolution créatrice" in WORMS, F. (éd.) *Annales bergsoniennes IV – L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris, PUF, 2008.

⁴⁶⁶ EC, p. 27. Nota-se a tensão entre o vivente e a vida. Também p. 26: "A um certo momento, em certos pontos do espaço, uma corrente bem visível nasceu: essa corrente de vida, atravessando os corpos que ela organizou um após o outro, passando de geração em geração, dividiu-se entre as espécies e espalhou-se entre os indivíduos sem perder em nada sua força, se intensificando mais na medida em que avaçava". Abordaremos na próxima seção tal dimensão, crucial, da "divisão".

⁴⁶⁷ *Idem*. Bergson utiliza aqui a expressão "continuidade de energia genética". Também p. 88.

⁴⁶⁸ *Idem*, p. 25.

olho de um molusco, o Pente) visa no fundo mostrar, então, que "a vida desde suas origens é a continuação de um único e mesmo elã", de modo que há um "elã primitivo do todo que se continua no movimento das partes" ⁴⁶⁹. Mas se a criação do mesmo olho em viventes distintos nos oferece indícios de algo que *converge* (continua) no processo evolutivo, como explicar "os resultados *divergentes* da evolução" ⁴⁷⁰? Isso nos passa ao problema fundamental da relação entre a vida e a matéria e, conseqüentemente, para a discussão e definição do conceito de adaptação, questões que abordaremos não agora, mas na próxima seção. Dando seqüência ao exame do termo "transformismo", examinemos pois, neste momento, o sentido de "evolucionismo".

É verdade que, em inúmeras ocasiões, Bergson também se refere a tais teorias científicas pelo nome de evolucionismo, de modo que, em muitas passagens de *A evolução criadora* (e de outros textos), seu sentido é exatamente o mesmo atribuído ao transformismo, sentido ao qual nos referíamos logo acima. No entanto, em algumas ocasiões, *ainda segundo Bergson*, evolucionismo parece conter um significado mais amplo que abrangeria, além do sentido contido no conceito de transformismo, uma *teoria geral da evolução*, isto é, não só das espécies, mas de *tudo aquilo que evolui*. Na verdade, se tomarmos o *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia* organizado por André Lalande – em que Bergson é, inclusive, um dos colaboradores – como um retrato mais ou menos fidedigno dos "consensos conceituais" partilhados pela comunidade filosófica francesa (ou mesmo europeia, afinal, havia pensadores de outras nacionalidades entre os colaboradores do vocabulário), perceberemos que a sutil distinção oferecida por Bergson

⁴⁶⁹ *Idem*, p. 54.

A "irreversibilidade dos seres vivos" aventada pelo psicólogo evolucionista já citado por nós, James Mark Baldwin; os fenômenos de "catagênese", isto é, de criação orgânica, opostos aos de "anagênese", formulados pelo já mencionado Edward Drinker Cope, figuram entre os exemplos.

⁴⁷⁰ EC, p. 98 (nosso itálico).

entre transformismo e evolucionismo ecoa uma opinião corrente, o que fica atestado justamente por uma rápida comparação entre os verbetes "Evolutionismo" e "Transformismo" ⁴⁷¹. Ainda que de maneira distinta, essa também parece ser a opinião de um dos grandes biólogos de orientação darwinista do *fin-de-siècle*, Thomas Henry Huxley. Embora no célebre verbete "Evolution" escrito em 1878 na *Encyclopaedia Britannica* Huxley ofereça uma ampla discussão filosófica sobre o tema – afinal, "a moderna doutrina biológica da evolução [...] deve sua significação filosófica principal ao fato de que ela torna definitiva e precisa uma parte da teoria geral do mundo vista como uma sucessão ordenada de eventos ou como um processo de devir" ⁴⁷² –, ele insiste em especificar o sentido biológico do termo. Como faziam, aliás – com mais discrição – seus colegas do outro lado do Canal da Mancha, já citados por nós, Edmond Perrier e Alfred Giard. O pensador que parece simbolizar de modo mais emblemático a admissão da *onipresença da evolução* e, por conseguinte, a tentativa de oferecer uma teoria que procurasse dar conta de todos os níveis da realidade a partir de um único fator de inteligibilidade, é Herbert Spencer, que pode ser caracterizado como um "evolucionista total", para usar a expressão de um estudioso ⁴⁷³. Para Spencer, tanto a história do planeta Terra e do surgimento da vida quanto o desenrolar dos processos mentais, da história humana ou o funcionamento das sociedades, devem ser reportados à "lei da evolução", o que extrapola em muito as pretensões científicas da tese biológica da evolução das espécies, ainda que esta seja uma peça fundamental – talvez a principal – do arcabouço teórico spenceriano. Já assinalamos que, uma vez considerado o homem como resultado da evolução, a decorrência lógica seria a de reconduzir todas as dimensões da cultura humana do ponto de vista evolutivo. Mas também lembramos que muitas dessas

⁴⁷¹ LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. PUF, Paris, 2006 (1926). Não há indicação precisa acerca do(s) autor(e)s de ambos os verbetes.

⁴⁷² HUXLEY, T. H. *op. cit.*

⁴⁷³ MANDELBAUM, M. *op. cit.*, pp. 90.

tentativas ou careciam de consistência teórica ou permaneciam latentes devido a prudência de muitos biólogos. Spencer e Bergson – ao menos em *A evolução criadora* – parecem fazer parte da primeira iniciativa, ainda que, como veremos, partam de premissas muito distintas e cheguem a resultados por assim dizer, opostos. Nas palavras de Bergson, "sua doutrina [a de Spencer] possuía claramente o nome de evolucionismo; ela pretendia reconstituir o curso do devir universal"⁴⁷⁴. A primeira versão dessa tese é enunciada em 1857, embora o britânico utilize a palavra *Progresso* ao invés de *Evolução*:

Agora propomos inicialmente para mostrar que esta lei do progresso orgânico é a lei de todo o progresso. Seja no desenvolvimento da Terra, no desenvolvimento da vida sobre sua superfície, no desenvolvimento da sociedade, do governo, das indústrias, do comércio, da linguagem, literatura, ciência, arte, essa mesma evolução do simples ao complexo através de diferenciações sucessivas, persiste. Das primeiras mudanças cósmicas traceáveis até os últimos resultados da civilização encontraremos que o progresso consiste essencialmente na transformação do homogêneo em heterogêneo⁴⁷⁵.

Cinquenta anos depois, na sexta e definitiva edição de *First Principles*, Spencer expressa a mesma ideia de maneira mais acabada:

⁴⁷⁴ EC, p. 363. Infelizmente, não há um estudo comparativo de fôlego que se debruce exclusivamente sobre a relação Bergson-Spencer. A título de indicação, deixemos registrado dois textos que, embora irregulares, apresentam algumas pistas interessantes de investigação: BARREAU, H. "Bergson face à Spencer. Vers un nouveau positivisme" in *Archives de Philosophie*, 2008/2 Tome 71, pp. 219-243. VERDEAU, P. "Sur la relation de Bergson à Spencer" in WORMS, F. (ed.) *op. cit.* 2007.

⁴⁷⁵ SPENCER, H. "Progress: it's Law and Cause" in *Essays: Scientific, Political and Speculative- vol. I*, Williams and Norgate, London, 1868 [1857], p. 3.

a evolução é uma integração da matéria e concomitante dissipação de movimento, durante a qual a matéria passa de uma homogeneidade relativamente indefinida e incoerente para uma heterogeneidade relativamente definida e coerente, e durante a qual o movimento retido sofre uma transformação paralela [...] A lei da Evolução tem sido contemplada até então como carregando a verdade de cada ordem de existência, considerada como uma ordem separada. Mas a indução tal como é apresentada é limitada frente à completude que assume quando contemplamos estas várias ordens da existência como formando juntas um todo natural. Quando pensamos na Evolução dividida em astronômica, geológica, biológica, psicológica, sociológica, etc, pode parecer em alguma medida uma coincidência que a mesma lei da metamorfose permaneça durante todas as suas divisões. Mas quando reconhecemos tais divisões como meros agrupamentos convencionais, feitos para facilitar a composição e a aquisição do conhecimento – quando lembramos que diferentes existências com as quais elas lidam distintamente são como partes componentes de um Cosmos; nós finalmente percebemos que não há vários casos de Evolução possuindo certos traços em comum, mas uma Evolução percorrendo todos os lugares da mesma maneira ⁴⁷⁶.

Essa tentativa de generalizar um princípio para todos os domínios da realidade toca num ponto crucial relativo às *articulações* possíveis entre natureza e cultura. E aqui, tudo depende da definição que se tem do princípio em questão, isto é, da evolução. Embora haja uma discussão entre os estudiosos do pensamento de Spencer a respeito das motivações que o levaram a identificar a evolução da cultura à evolução biológica (estaria

⁴⁷⁶ SPENCER, H. *First Principles*. Watts & Co., London, 1946 [sexta edição], pp. 343 e 490.

ele "naturalizando" a sociedade ou "culturalizando" a natureza?) – o que será discutido no nosso último capítulo –, há um consenso em estabelecer que a definição do que ele denomina "lei da evolução" possui fortes raízes nas descobertas do embriologista alemão Karl Ernst Von Baer (1792-1876) bem como de outros naturalistas, como Charles Lyell (1797-1875), embora a figura do romântico inglês Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) também deva ser levada em consideração, como atesta o próprio Spencer em sua autobiografia ⁴⁷⁷. Com efeito, a evolução entendida como passagem do homogêneo ao heterogêneo, isto é, como *diferenciação*, é primeiramente inferida por Spencer, do ponto de vista científico, da obra do médico e zoologista inglês Thomas Rymer Jones (1810-1880). Segundo a interpretação spenceriana do livro de seu compatriota, *A general outline of the animal kingdom (Considerações gerais sobre o reino animal)*, é "através da maior individualidade das partes – da maior distinção [distincted] da natureza e da função destas, que todas as criaturas possuindo maior vitalidade se distinguem [distinguished] das inferiores" ⁴⁷⁸. Ou, em termos mais claros ⁴⁷⁹, como aponta um comentador: "uma progressão de criaturas simples, em que as tarefas de todas as estruturas são feitas por um tecido, em direção a organismos mais complexos, nos quais órgãos diferentes são adaptados para fins diferentes" ⁴⁸⁰. Outra fonte pode ser encontrada na intensa impressão causada pelo princípio da *divisão do trabalho vital*, formulado por Henri Milne-Edwards (1800-1885). Em *Elementos de Zoologia (Éléments de Zoologie)* o célebre zoologista

⁴⁷⁷ Em seu ensaio póstumo "The theory of life", de 1848, que teve grande impacto sobre Spencer, Coleridge define a evolução como a tendência da vida em alcançar progressivamente maior individualidade. BURROW, J. W. *Evolution and Society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 189. RICHARDS, R. J. *op. cit.*, 1992, p. 73/nota20. Como veremos no último capítulo, Spencer também era guiado por fortes razões sociológicas.

⁴⁷⁸ SPENCER, H. *Social Statics, or, the conditions essential to human happiness specified, and the first of them developed*. D. Appleton & Company, New York, 1883, p. 479.

⁴⁷⁹ Muitas vezes os livros de Spencer pecam por falta de clareza e não são de fácil compreensão. Lembremos que a partir de 1859 seus textos não eram exatamente escritos, mas ditados por ele, o que era feito, não ocasionalmente, entre uma e outra partida de tênis ou *quoits*. RICHARDS, R. J. *op. cit.* 1987, p. 244.

⁴⁸⁰ YOUNG, R. M. *Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century*. Oxford University Press, Oxford, 1990, p. 167. Também RICHARDS, R. J. *op. cit.* 1987, pp. 261-262.

francês e antigo aluno de Georges Cuvier postula que "o princípio que parece ter guiado a natureza no aperfeiçoamento dos seres é, como se vê, precisamente um dos que tiveram a maior influência sobre o progresso da indústria humana: a divisão do trabalho"⁴⁸¹. Mas não foi a analogia – muito rapidamente sugerida por Milne-Edwards – entre as razões do progresso da indústria e da vida, que fez com que Spencer aplicasse sua "lei da evolução" a todos os domínios da natureza, e aqui encontramos a figura de Von Baer. Foi através da exposição feita pelo naturalista americano William Marbury Carpenter (1811-1848) das teses de Von Baer, em que o primeiro extrapola em muito o alcance pretendido pelo segundo, que Spencer parece ter se inspirado. Partindo de pesquisas embriológicas precisas, mas também imbuído de uma formação filosófica mais ampla, Von Baer conclui que o desenvolvimento do embrião é um processo de diferenciação, isto é, "um movimento que vai do mais homogêneo e universal ao mais heterogêneo e individual"⁴⁸². Crítico tanto das teorias da recapitulação⁴⁸³ quanto das teorias da evolução, o grande embriologista, não obstante, "via a evolução como um processo essencialmente da mesma natureza que o desenvolvimento do indivíduo"⁴⁸⁴. Carpenter – talvez baseando-se em tais declarações esporádicas de Von Baer – se viu autorizado a interpretar "que a lei de Von

⁴⁸¹ MILNE-EDWARDS, H. *Éléments de Zoologie ou leçons sur l'anatomie, la physiologie, la classification et les mœurs des animaux*. Crochard, Paris, 1834, p. 8. Ainda segundo Milne-Edwards, a organização se complexifica na medida em que nos aproximamos do homem. Note-se o rápido paralelo feito, no excerto supracitado, entre um princípio de produção industrial (Adam Smith) e a vida, o que nos leva às reflexões do texto "A especialidade" de Bergson, que analisamos no início do trabalho. Como veremos, tais analogias serão de grande valia para a dimensão sociológica do pensamento de Spencer. PEEL, J. D. Y. *Herbert Spencer. The Evolution of a sociologist*. Basic Books, New York, 1971, p. 137. YOUNG, R. M. *op. cit.* p. 168. RICHARDS, R. J. *op. cit.* 1987, pp. 268-269. FRANCIS, M. *Herbert Spencer and the invention of Modern Life*. Cornell University Press, Ithaca, 2007, pp. 190-191. Especificamente sobre Milne-Edwards: RUSSELL, E. S. *op. cit.*, pp. 196-200.

⁴⁸² RICHARDS, R. J. *op. cit.* 1993, p. 59.

⁴⁸³ Tal como formulada pelos transcendentalistas alemães: "lei do paralelismo entre os estágios do desenvolvimento individual e os estágios da escala dos seres, e a teoria da repetição ou multiplicação das partes no indivíduo", RUSSELL, E. S. *op. cit.*, pp. 89-90. Igualmente: RICHARDS, R. J. *op. cit.* 1993, pp. 55-61.

⁴⁸⁴ RUSSELL, E. S. *op. cit.*, p. 229. Embora não admitindo que há um ancestral comum aos animais ou que o homem descendia do macaco, Von Baer não descartava toda ideia de evolução. Em suas declarações mais especulativas, ele chegou a afirmar que a história da natureza é a história da vitória crescente do espírito sobre a matéria.

Baer – 'em que estruturas heterogêneas surgem de estruturas mais homogêneas' – poderia ser aplicada com grande generalidade"⁴⁸⁵, da combinação complexa de tecidos e órgãos que constituem o animal e a planta à diversidade das raças humanas, o que estaria muito além das pretensões cientificamente mais ortodoxas do alemão. O próximo passo, através desse meandro de influências e interpretações⁴⁸⁶, foi dado então por Spencer, ao postular que "a lei do progresso orgânico é a lei de todo progresso". Adicionalmente, ainda segundo o escrutínio do autor de *First Principles*, um olhar atencioso acerca de alguns avanços científicos bem como de certos fenômenos mais gerais que ocorrem ao nosso redor, seria capaz de nos proporcionar inúmeras evidências que comprovariam tal generalização. São elas: 1. *O sistema solar*: o processo de formação do sistema solar (com seus planetas, suas órbitas, etc) teria sido causado pela lenta diferenciação da massa nebular de onde ele hipoteticamente teria surgido; 2. *a Terra*: a história do planeta Terra seria a história de uma matéria em fusão (de consistência e temperatura homogêneas) que se transformou em uma heterogeneidade de superfícies e climas tal como conhecemos hoje; 3. *a vida*: os organismos mais heterogêneos teriam sido os últimos a serem produzidos, o que fica claro se concluirmos que o período paleozoico, composto inteiramente de peixes, era muito mais homogêneo do que o período atual, que por sua vez compreende répteis, pássaros e mamíferos de gêneros muito variados; 4. *as raças*: a progressiva diversificação das raças humanas; 5. *a sociedade*: as sociedades europeias, com suas instituições, seriam o resultado de uma contínua heterogeneização das tribos

⁴⁸⁵ RICHARDS, R. J. *op. cit.* 1987, pp. 269.

⁴⁸⁶ Além dos nomes citados, vale mencionar o uniformitarismo geológico de Charles Lyell que, contrariamente às teorias catastrofistas (em que as mudanças geológicas ocorriam através de dilúvios, inundações ou violentas erupções vulcânicas), explicava as formações do passado através de causas lentas e progressivas, e ainda operantes no presente. Assim, para Spencer, o uniformitarismo era um forte antídoto no combate à teologia natural ou qualquer hipótese de intervenção miraculosa nos processos naturais. Curiosamente, foi ao ler as severas objeções a Lamarck nos *Principles of Geology* de Lyell que Spencer toma conhecimento e se alia à ideia da evolução como adaptação às exigências do ambiente proposta pelo naturalista francês (modificações progressivas, fisicamente causadas e herdadas). PEEL, J. D. Y. *op. cit.*, pp. 133-135. Como foi dito, outras leituras spencerianas de cunho mais sociológico serão analisadas no momento oportuno.

bárbaras, uma vez que estas seriam caracterizadas como um agregado mais ou menos homogêneo de indivíduos; 6. *a fala*: o desenvolvimento dos idiomas, cuja origem remonta a um mesmo tronco linguístico e cujo estado atual é de uma diversidade de muitas línguas; 7. *a escrita*: a complexificação da escritura, ideográfica inicialmente; 8. *a arte*: a diferenciação da artes, isto é, da poesia, da música e da dança, que formavam um todo indiscernível nos povos selvagens; 9. *a literatura*: os escritos literários, que antigamente continham em si teologia, cosmogonia, história, legislação e moral, ramos atualmente heterogêneos; 10. *a ciência*: a crescente especialização da ciências ⁴⁸⁷. Nas palavras de Spencer:

Acreditamos que mostramos indubitavelmente que aquilo que os fisiologistas alemães descobriram ser a lei do desenvolvimento orgânico, é a lei de todo desenvolvimento. O avanço do simples para o complexo, através de um processo de sucessivas diferenciações, é visto de modo semelhante nas primeiras mudanças do Universo que podemos pensar e nas primeiras mudanças que podemos estabelecer por indução; é visto na evolução climática e geológica da Terra, e em cada organismo [every single organism] em sua superfície; é visto na evolução da Humanidade, seja contemplada no indivíduo civilizado, ou na agregação das raças; é visto na evolução da Sociedade tanto em sua organização política, religiosa e econômica; e é visto na evolução de todos os infindáveis produtos concretos e abstratos da atividade humana que constitui o ambiente de nossa vida diária. Do mais remoto passado que a Ciência pode compreender até as novidades de ontem, o

⁴⁸⁷ SPENCER, H. "Progress: it's Law and Cause" in *op. cit.*, 1868 [1857], pp. 3-30. Ribot citará essa passagem em seu RIBOT, T. *La Psychologie Anglaise Contemporaine (école expérimentale)*. Félix Alcan, Paris, 1907 (troisième édition), pp. 168-174.

Progresso consiste essencialmente na transformação do homogêneo em heterogêneo ⁴⁸⁸.

Tais argumentos, segundo Bergson, serão refutados seja pela forma como a vida se divide em espécies, seja pela própria maneira com que estas exercem suas capacidades de agir e conhecer. "Se poderia falar propriamente de uma 'divisão do trabalho'? Essas palavras não nos dariam uma ideia exata da evolução tal como nós a representamos. Ali onde há divisão do trabalho, há *associação* e há também *convergência* de esforço. Pelo contrário, a evolução da qual falamos não se realiza jamais no sentido de uma associação, mas de uma *dissociação*, jamais em direção à convergência, mas em direção à *divergência* de esforços" ⁴⁸⁹. Uma outra maneira de explicitar esse estado de coisas: sem nunca perder de vista a ancoragem vital dos homens (continuidade) é preciso entender de outra forma, distinta daquela que postula combinações progressivamente mais complexas de um mesmo princípio, a maneira pela qual eles se diferenciam dos outros animais bem como dos vegetais (descontinuidade). Dois anos mais tarde, em 1909, na recensão de *O pluralismo* de J.-H. Boex-Borel, Bergson saúda a crítica feita, em nome do pluralismo, ao dualismo e, sobretudo, à "concepção monística do universo", representada pelo "evolucionismo de Spencer". No entanto, continua: "A multiplicidade indefinida que M. Boex-Borel encontra nas coisas não nos parece excluir absolutamente a continuidade. Uma unificação sistemática de nosso conhecimento não seria então impossível porque a unidade do real é infinitamente flexível, uma unidade viva, com a qual podemos entrar em comunicação simpática, ainda que devêssemos sempre renunciar a encerra-la em fórmulas" ⁴⁹⁰.

⁴⁸⁸ SPENCER, H. "Progress: it's Law and Cause" in *op. cit.*, 1868 [1857], pp. 29-30.

⁴⁸⁹ EC, p. 118.

⁴⁹⁰ M, pp. 194-6. "21 Juin 1909 – Rapport sur 'Le Pluralisme' de J.-H. Boex-Borel". À título de curiosidade, Joseph Henri Honoré Boex (1856-1940) escrevia sob o pseudônimo de J.-H. Rosny aîné e, com seu irmão

4.4. *Dissociação na continuidade: as tendências vitais*

Por que há variedade de formas na natureza? Por que a vida se fragmenta em indivíduos e espécies? E, o mais importante para nós, qual seria a relação entre essas diversas direções tomadas pela vida? Ora, uma vez as espécies participando de uma mesma "vida em geral", retorna à cena uma pergunta que também fazíamos acima: como entender a diferença entre elas? Para responder essa questão é preciso ter em mente que as semelhanças e as dessemelhanças entre a espécie humana e as outras espécies (no que diz respeito aos seus respectivos processos cognitivos, modos de agir, critérios morais e formas de organização grupal), são tributárias da maneira pela qual Bergson entende a formação das "direções divergentes da evolução da vida". Segundo o filósofo, a fragmentação da vida se deu eminentemente por duas razões: 1. a resistência da matéria bruta, decorrente da constatação de que, dado o limite de expansão e crescimento do organismo desde sua estrutura mais rudimentar, coube a este desdobrar-se e dissociar-se⁴⁹¹; 2. o fato da vida ser uma tendência cuja "essência é se desenvolver em forma de feixe, criando, pelo único fato de seu crescimento, direções divergentes pelas quais se partilhará seu elã"⁴⁹². Sobre o primeiro ponto e deixando de lado o debate sobre a natureza última

mais jovem Séraphin Justin François Boex (1859-1948) – cujo pseudônimo era J.-H. jeune – foi um dos fundadores do gênero literário de ficção científica. O livro em questão não parece ter causado impacto na cena intelectual da época – o que mostra uma certa heterodoxia da parte de Bergson – e outras duas resenhas foram publicadas. Uma crítica, em 1909 na *Revue de Métaphysique et de Morale* 17 (6), e outra, mais elogiosa, em 1912, na *Philosophical Review* 21 (2).

Quinze anos depois, Bergson fará uma curta apresentação do livro de Sageret, em que é tentada uma síntese entre as doutrinas de Le Dantec, Einstein e do próprio Bergson com o pluralismo de J.-H. Rosny aîné. "29 Novembre 1924 – Rapport sur 'La révolution physique et la science' de J. Sageret" in M, pp. 1461-1462.

⁴⁹¹ EC, p. 100. Também p. 91. Grande parte desta tese está assentada em inúmeras experiências de histologia, citologia e fisiologia (), na parte do livro em que são discutidas as questões da individualidade e envelhecimento dos organismo (pp. 15-22, em que são analisadas os experimentos de Calkins, Minot, Le Dantec e Metchnikoff) bem como aquela sobre a especificidade da biologia (pp. 27-39, em que são examinadas as teses e experimentos de Roule, Baldwin, Bütschli, Rhumbler, Berthold, Le Dantec, Cope, Maupas, Vignon, Jennings, E. B. Wilson e Dastre). Bergson visa combater principalmente a ideia de que a vida é adição e associação de partes, numa crítica endereçada a Spencer e a certas doutrinas do desenvolvimento embrionário.

⁴⁹² *Idem*, p. 100. Bergson lança mão aqui da analogia do amadurecimento do nosso caráter, que da infância à vida adulta é forçado a escolher uma personalidade entre as muitas que se encontram fusionadas: "a rota

da distinção entre vida e matéria ⁴⁹³, nos interessa apreender a ideia de que a evolução da vida se realiza *através* da matéria bruta. Se olharmos de perto o conceito de adaptação tal como concebe o filósofo, fica ainda mais clara a interdependência entre a vida e a matéria, expressa no tipo de relação entre o organismo e o seu meio, isto é, entre a vida e as suas condições (exteriores) de existência. Bergson não o cita diretamente nesse particular, mas lembremos que, para Spencer, a adaptação significava *correspondência*, quer dizer, o ajuste contínuo das relações internas às relações externas ⁴⁹⁴. Tal definição esvaziaria toda a capacidade criativa da vida que, como vimos, é análoga à duração da consciência – a adaptação não é pois um "ajuste" do organismo ao seu meio, mas a "colaboração entre a evolução e as forças com as quais ela deve contar " ⁴⁹⁵. A este propósito, vale sublinhar que o conceito de adaptação era moeda corrente entre diversos naturalistas preocupados em explicar as variações, e que, embora a palavra adaptação carregue um tom considerável de ambiguidade, é crível estabelecer que a discussão girava em torno de dois pontos, cruciais para Bergson: a primazia das exigências do ambiente externo ou das

que percorremos no tempo é coberta de fragmentos de tudo o que começávamos a ser, de tudo o que poderíamos ter-nos tornado". E continua, marcando os limites da analogia: "mas a natureza, que dispõe de um número incalculável de vidas, não está sujeita a tais sacrifícios. Ela conserva as diversas tendências que bifurcam ao crescer. Ela cria, com ela, séries divergentes de espécies que evoluem separadamente"

⁴⁹³ Nos referimos ao debate sobre o monismo, dualismo ou pluralismo de Bergson (e, conseqüentemente, sobre a criação divina da natureza, o que toca na conhecida polêmica com o padre Joseph de Tonquédec). Lembremos que a duração "é o princípio de toda vida como também de toda materialidade" (p. 239), o que deve ser entendido *vis-à-vis* à interpretação da lei da entropia apresentada pelo filósofo, donde ele concluirá que "a vida se faz *através* de uma realidade que se desfaz" (p. 248). Seja como for, entendemos que há uma certa ambiguidade nas declarações de Bergson e tudo depende da ênfase e das motivações do intérprete. Para ser breve, a criação da vida é, a nosso juízo, imanente à matéria, posição que estaria mais condizente com a crítica ao finalismo e ao mecanicismo. Se Deus há, ele é a própria natureza, e não um ente transcendente que a criou. Mais uma vez, seguimos a leitura de Capek apresentada em "Bergson's thoughts on entropy and cosmogony" in CAPEK, M. *op. cit.*, 1971, pp. 368-397. Numa carta de 9 de abril de 1907, a Hermann von Keyserling, Bergson dirá que a liberdade e necessidade são duas regiões distintas da natureza. "9 Avril 1907 – Bergson à H. von Keyserling" in C, p. 164. Alguns meses depois, a Charles Strong; "O real é, portanto, alguma coisa superior à unidade e à multiplicidade – algo que eu chamaria, como você, de continuidade". Bergson continuará a correspondência mencionando a diferença já feita em *A evolução criadora*, entre o orgânico e o inorgânico, em que este último seria o "psíquico invertido". "20 Juillet 1907 – Bergson à Ch. Strong" in C, p. 175.

⁴⁹⁴ SPENCER, H. *Principles of Biology*, London, Williams and Northgate, 1864, pp. 72-93. Tal ideia é apresentada também no primeiro capítulo da "General Synthesis" dos *Princípios de Psicologia*. SPENCER, H. *Principles of Psychology – vol. I*. London, D. Appleton and Company, 1910 [1855], p. 291ss.

⁴⁹⁵ EC, pp. 51, 102-103, 130. A crítica à primazia do "meio" na direção da evolução é baseada, ainda que de forma também crítica, no "notável artigo" de M. F. Marin, publicado na *Revue Scientifique (Revue Rose)* dirigida pelo médico e fisiologista vencedor do Nobel de medicina em 1913, Charles Richet (1850-1935).

forças internas aos próprios organismos no direcionamento do processo evolutivo, e o caráter acidental ou dirigido das variações. Mesmo sendo difícil encontrar entre as doutrinas evolucionistas discutidas em *A evolução criadora* atitudes completamente identificáveis a uma das duas posições, é possível oferecer um certa escala entre ambas, em que (neo)darwinismo, mutacionismo, ortogênese e neo-lamarckismo poderiam ser situadas. Confrontando tais doutrinas através de um gesto teórico perspicaz, Bergson assimilará os pontos que lhe interessam e rejeitará os que não lhe interessam, para então favorecer a sua própria ideia de adaptação: a evolução deveria afirmar a influência decisiva dos fatores externos sem, no entanto, negar a primazia da capacidade criativa da vida. "Cada uma delas deve ser verdadeira a sua maneira. Cada uma delas deve corresponder a um certo ponto de vista sobre o processo da evolução" ⁴⁹⁶: o (neo)darwinismo e o mutacionismo, ainda que sejam louvados pelo fato de localizarem as causas essenciais das variações no "germe cujo indivíduo é portador" (dimensão interna da vida), pecariam por entendê-las como puramente acidentais, seja como fruto de uma série de adaptações às circunstâncias, seja como fruto de mutações abruptas. Desse ponto de vista, aos olhos do filósofo, tais doutrinas pecariam não tanto pela sua inverossimilhança, mas pela sua incompletude argumentativa. Bergson é, neste momento, bastante elogioso, sobretudo com o mutacionismo de Hugo de Vries, mas, ao fim e ao cabo, seria muito improvável que o sucessivo acúmulo de adaptações (variações insensíveis) ou mutações (variações bruscas) puramente acidentais fossem capazes de produzir a mesma estrutura (olho) em linhas evolutivas tão divergentes (o molusco *Pente* e o homem). Ou seja, no fundo, o problema aqui diz respeito à ideia de que a evolução não possuiria direção ⁴⁹⁷. O caso da ortogênese é talvez o mais singular, devido à estranha

⁴⁹⁶ EC, p. 85.

⁴⁹⁷ A total aleatoriedade da evolução é uma característica creditada por Bergson aos partidários do que ele por vezes denomina de "mecanicismo". Esse caráter acidental das variações era expresso tanto na doutrina de Darwin, através da ideia de variações insensíveis, quanto nas considerações "notáveis" de William

interpretação que Bergson lhe confere. A doutrina elaborada por Eimer postulava que as tendências evolutivas possuíam uma única direção, muito bem determinada e exclusivamente causada por processos físico-químicos próprios aos organismos e independentes do meio externo. Era, portanto, uma concepção radicalmente *não* adaptativa, em que a evolução poderia, inclusive, levar à extinção ⁴⁹⁸. No entanto, Bergson a entendia como uma posição fortemente adaptativa, em que a evolução era dirigida por uma "influência contínua do exterior". Uma explicação possível para a interpretação bergsoniana reside no sentido conferido a palavra exterior. O filósofo provavelmente se referia a "exterior" enquanto processos "físico-químicos", de modo que a declaração "influência contínua do exterior" deve ser compreendida como "influência

Bateson (e de William Berryman Scott), e nas "belas experiências" de Hugo de Vries, através da ideia de "variações bruscas". EC, pp. 62-67. Sobre o "princípio de divergência" em Darwin, que enfraqueceria a etiqueta feita por Bergson da total aleatoriedade das variações segundo o inglês, ver EC, p. 65/nota 171 (p. 426). Voltaremos a esse ponto mais adiante, ao falarmos do instinto. A ideia de que a evolução possui uma direção inseriria, assim, um tom de finalismo nas doutrinas. Lembremos, no entanto, que embora a tese exposta em *A evolução criadora* participe "necessariamente do finalismo em uma certa medida" (p. EC, p. 40 e 50), Bergson criticará o mecanicismo e o finalismo como duas faces da mesma moeda. Em seu polêmico estudo, Yvette Conry identifica as raízes do julgamento bergsoniano sobre a improbabilidade do caráter fortuito das variações em *O materialismo contemporâneo na Alemanha* de Paul Janet. CONRY, Y. *L'évolution créatrice d'Henri Bergson. Investigations critiques*. Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 159-160. Ainda segundo Conry e, com muito mais profundidade, Hervé Barreau, Cournot seria um outro nome marcante na leitura bergsoniana de Darwin. BARREAU, H. "Bergson et le darwinisme: une critique pertinente" in VIEILLARD-BARON, J.-L. (dir.) *op. cit.* 2007. Sobre as imprecisões de Bergson acerca do caráter "positivo" (e portanto direcionado) da seleção darwiniana, ver EC, nota 171 da página 165 (p. 426).

⁴⁹⁸ Algumas posições mais extremadas dos partidários da ortogênese, sobretudo dentre os paleontologistas, postulavam a tese do "superdesenvolvimento", onde a evolução levaria à extinção. Os casos do tamanho e da decoração excessiva de alguns dinossauros; do tigre de dentes de sabre, cujos dentes o impediam comer; e do cervo irlandês, cujo chifre cresceu em tal proporção que a cabeça do animal não conseguia mais sustentá-lo, seriam os exemplos mais célebres. BOWLER, P. J. *op. cit.* 1992, pp. 169-170. BOWLER, P. J. "Theodor Eimer and Orthogenesis: Evolution by 'Definitely Directed Variation'" in *Journal of the History of Medicine*: January 1979, pp. 57-58. Nota-se aqui, contrariamente à posição de Bergson no livro de 1907, a total dissociação entre evolução e progresso. Do ponto de vista social, a extrapolação dessas hipóteses para o campo das narrativas pessimistas e reacionárias como, por exemplo, da degenerescência e da senilidade racial é sugestiva. Ainda que separando – a nosso juízo, muito rapidamente – o "não progressionismo" da evolução em termos puramente científicos (representado supostamente pelo darwinismo) daquele, próprio às posições que seriam "extra-científicas", Bowler dirá que "a crescente disposição em acreditar que a evolução possa inevitavelmente levar à degeneração parece se parear com a perda geral da fé no progresso ocorrida no fim do século XIX. Poucos cientistas teriam admitido, mas o conceito de ortogênese por eles defendido estava mais sintonizado com a visão pessimista do ciclo da civilização humana expresso no *Declínio da Civilização Ocidental* de Spengler". BOWLER, P. J. *op. cit.* 1992, p. 144. Um dos pontos nevrálgicos residiria na recusa da hipótese da recapitulação (o desenvolvimento do embrião recapitula a evolução das espécies) por parte dos "não progressistas" e sua aceitação pelos "progressistas". Outra interpretação acerca lugar do darwinismo nessa discussão, em que Darwin é considerado um continuador das teorias progressistas/desenvolvimentistas da evolução, é oferecido por RICHARDS, R. J., *op. cit.* 1993 (sobretudo os três últimos capítulos).

dos processos físico-químicos", pelo menos é assim que entendemos certas asserções desencontradas de Bergson a respeito de Eimer e da tese da ortogênese. Seja como for, era o acentuado teor determinista e não dinâmico, em que se suprimia todo tipo de condição para a contingência e criação da vida, que faz com que Bergson se afaste dessa hipótese. Muito diferente era o caso do neo-lamarckismo, em que a adaptação possuía um papel central, já que as modificações do organismo eram entendidas como decorrentes de uma resposta às condições impostas pelo ambiente. Mas aqui reside uma ambiguidade que parece seduzir Bergson: se, por um lado, o hábito – que induz transformações no organismo – é adquirido em relação a desafios externos, por outro, ele próprio pode se tornar preponderante o suficiente para se assumir como uma força interna que dirigiria a evolução. Daí a postura do filósofo, corajosa à época, contra a hereditariedade do adquirido (e a favor de Weismann) ⁴⁹⁹, bem como seu entusiasmo pela janela "voluntarista" ou psicológica deixada pelo neo-lamarckismo, notadamente pela escola americana liderada por Edward Drinker Cope, ainda que a categoria de "esforço individual" dessa hipótese devesse ser substituída pela do "esforço da vida em geral" ou "consciência vital" ⁵⁰⁰. A hereditariedade do adquirido não pode ser aceita justamente pelo fato de ser *adquirida*, ou seja, pela razão de que fatores externos pressionariam a

⁴⁹⁹ Ao discutir a hipótese da hereditariedade do adquirido (e "rejeita-la", julgando-a a exceção, e não a regra), Bergson tem o cuidado de analisar as experiências feitas por Charles-Édouard Brown-Séquard (1817-1894). Contra August Weismann, o fisiologista francês de origem franco-americana tinha estabelecido, através da vivissecção de porcos, que a epilepsia não era um quadro infeccioso (como queria seu rival alemão), estabelecendo, assim, o que para muitos era considerada a prova definitiva da hereditariedade do adquirido (inclusive pelo próprio Darwin). EC, pp. 81ss (e notas). Também BOWLER, P.J. *op. cit.*, 1992, pp. 77ss. Bergson fará, nesse contexto, uma diferenciação entre hereditariedade de desvio e hereditariedade de caracteres. Mais à frente, a hereditariedade é definida mais uma vez em termos weismannianos, mas com um adendo "metafísico": "A hereditariedade não transmite somente as características; ela transmite também o elã em virtude do qual as características se modificam, e este elã é a própria vitalidade". *Idem*, p. 232. Consulte-se também as páginas 27 e 43, onde há uma igual ênfase na ideia da hereditariedade como continuidade "interior" da vida. Notaremos adiante a importância dessa transmissão.

⁵⁰⁰ EC, pp. 77, 87-88. BOWLER, P.J. *op. cit.* 1992. BOWLER, P.J. "Edward Drinker Cope and the Changing Structure of Evolutionary Theory" in *Isis*, Vol. 68, No. 2 (Jun., 1977), p. 261. Também OSBORN, H. F. *Cope: Master Naturalist. The Life and Letters of Edward Drinker Cope, with a bibliography of his writings classified by subject*. Princeton University Press/Humphrey Milford-Oxford University Press, Princeton/London, 1931.

vida a mudar, dirigindo sua evolução. A cegueira da topeira que vive embaixo da terra, o filho cujas habilidades de tiro são maiores que as do pai mestre de armas, a domesticação progressiva dos animais, todos esses exemplos seriam, então, signos, respectivamente, não da transmissão do hábito de viver sob a terra, do hábito parental de bem atirar que passaria ao filho, ou do hábito que se estende por gerações uma vez contraído domesticamente. Antes, seriam "aptidões" ou "disposições naturais" em vias de crescimento e "anterior[es] ao hábito contraído" ⁵⁰¹. Ao mesmo tempo, Cope é felicitado ao reinterpretar a ideia de "modificação orgânica pelo uso", inserindo a variável da escolha voluntária por parte dos organismos. Afinal, mesmo que por contrações externas, haveria uma brecha para que o esforço da vida fosse concebido como direcionando o sentido da evolução. Mas não há escolha teórica sem consequências, e a posição de Bergson poderia ser justificadamente criticada por um suposto "determinismo vital": o ambiente seria apenas um meio em que a continuidade e a inventividade incontornável da vida se desenrolariam, não havendo possibilidade de mudança provinda das condições de existência do vivente ⁵⁰². Como veremos, sustentamos que a posição de Bergson é bem mais nuançada, mas é difícil não enxergar alguma pertinência nessa crítica. Vale mencionar aqui mais uma vez o "exemplo do olho". Se o exemplo da comparação entre a sexualidade nas plantas e nos animais não é totalmente claro a respeito da adaptação, o mesmo não pode se dizer da "marcha à visão", já que "a relação do olho com a luz é

⁵⁰¹ EC, pp. 80-81. Segundo Bergson e a interpretação que ele confere à doutrina de Weismann, a hereditariedade seria transmitida pelo *germen*: "tal aptidão natural seria inerente ao *germen* que o indivíduo porta nele, como ela já era inerente ao indivíduo e por consequência ao seu germe". Os biólogos Lucien Cuénot (1866-1951) e Thomas Hunt Morgan (1866-1945) formarão as bases científicas dos exemplos mencionados.

⁵⁰² Alguns apontaram o possível paralelo entre a posição de Bergson com a ortogênese, especialmente com o botanista suíço Carl Nägeli (1817-1891) que, com o seu "princípio de perfectibilidade" (*Vervollkommnungskraft*), procurou conferir um papel quase insignificante à adaptação na evolução. Além disso, haveria um vínculo entre a hipótese da ortogênese com o neolamarckismo, sobretudo o de precedência americana, liderado por Cope e amplamente saudado por Bergson. BOWLER, P.J. *op. cit.*, 1992, pp. 56-57, 119, 147-150. Também EC, p. 73/nota189, (pp. 427-428), onde Arnaud François oferece uma leitura sensivelmente distinta da oferecida por Bowler.

manifesta" ⁵⁰³. O olho "tira proveito da luz", ou seja, se adapta. Mas adaptação aqui não significa que a formação do olho tem como fim a visão (primazia da função), ou que a visão é uma consequência da formação e coordenação aleatória da complicada estrutura ocular (primazia do órgão/forma). O olho tira proveito da luz porque há "uma relação muito precisa entre esse órgão e o aparelho de locomoção" ⁵⁰⁴, que indica, no caso dos vertebrados, uma continuidade entre o primeiro e "o sistema nervoso, o sistema muscular e o sistema ósseo", quer dizer, o compromisso do corpo com a ação, que é um dos modos de expressão do princípio interno da direção da vida. Como veremos, a mobilidade dos animais indica um maior índice de vitalidade do que a fixidez dos vegetais: o olho se adapta à luz para fazer valer a locomoção que, por sua vez, indica a realização, isto é, a "eficácia" ⁵⁰⁵ da imprevisibilidade da vida ⁵⁰⁶. Tais considerações nos passam para o segundo ponto elencado acima, que concerne ao fato de que a realização da vida através da matéria, que Bergson por vezes denomina de criação ou liberdade, *é transmitida a todas as divisões e variações por ela tomada*. A vida possui uma "significação" porque sua divisão veicula o modo de realização da sua "essência": mudar. As plantas, os animais e os homens seriam maneiras distintas em que a liberdade vital se transmite. Do ponto de vista antropológico, a integração do homem à natureza em *A evolução criadora* cobraria assim seu preço: *a espécie humana é livre porque a vida o é*. Extrapolando tal tese e recuperando a ideia da articulação entre natureza e cultura, percebemos a ambivalência

⁵⁰³ EC, p. 61.

⁵⁰⁴ *Idem*, p. 72.

⁵⁰⁵ Muitas são as passagens sobre a relação entre eficácia e mobilidade. Destacamos: *idem*, pp. 116, 120, 133, 247, 253, 255.

⁵⁰⁶ Numa reflexão que remete à tese sobre o papel do artista apresentada anteriormente em *O Riso* – em que a arte mostraria mais do que o olho pode ver, numa espécie de "visão total" –, e amplamente explorada por alguns comentadores, como Jankélévitch, Bergson dirá: "a visão é uma potência que atingiria, de direito, uma infinidade de coisas inacessíveis ao nosso olhar, Mas uma tal visão não se prolongaria em ação; ela conviria a um fantasma, e não a um ser vivo". EC, p. 94. No entanto, continuando com a comparação, ao contrário de *O Riso*, a amplitude da visão do artista possuiria agora uma ancoragem fortemente vital. O artista não seria um puro "fantasma", mas um híbrido de "fantasma" e "ser vivo", já que seu gesto estético deve necessariamente *expressar*, por meio de sua arte, as incontáveis virtualidades da "vida em geral".

do gesto teórico bergsoniano: a cultura é expressão da vida (natureza), desde que aquela se dissolva nesta. Deste ponto de vista, a sociedade, a arte, a história, etc, são consideradas radicalmente vitais.

Não há manifestação da vida que não contenha, em estado rudimentar, ou latente, ou virtual, as características essenciais da maior parte das outras manifestações. A diferença está nas proporções. Mas tal diferença de proporção será suficiente em definir o grupo em que ela se encontra se pudermos estabelecer que ela não é acidental e que o grupo, na medida em que evoluiu, tendeu cada vez mais a *acentuar* tais características particulares. Em uma palavra, *o grupo não se definirá mais pela posse de certas características, mas por sua tendência a acentua-las* ⁵⁰⁷.

Mas longe de ser abolida, a *articulação* será pensada de outra maneira, não mais entre o que seria natural ou cultural, mas entre as diversas manifestações culturais da vida que, não obstante a origem comum, se distinguiriam. E por partilharem o mesmo elã, torpor, instinto e inteligência se articulam na medida em que se *complementam*. A *dissociação na continuidade* não possui outro significado: muito embora veiculem a *mesma* vida, o homem, os animais e as plantas a vivenciam de maneira *divergente*. "Divergência de vias e comunidade de elã" ⁵⁰⁸: a complementariedade é o modo de relação das "três direções divergentes de uma atividade que se cindiu aumentando" ⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ EC, p. 107.

⁵⁰⁸ *Idem*, p. 101.

⁵⁰⁹ *Idem*, p. 136.

4.5. *As "sociedades celulares": individualidade, coletividade e o projeto teórico de Alfred Espinas*

É curioso que o primeiro exemplo de complementariedade oferecido por Bergson decorra de uma comparação entre o modo de organização nas "sociedades de Abelhas ou de Formigas" e nas "sociedades humanas": "se tais sociedades devem aparecer sobre essas duas linhas, elas deverão manifestar a divergência de vias ao mesmo tempo que a comunidade de elã" ⁵¹⁰. Sem adiantar as especificidades da relação entre o instinto (cuja perfectibilidade é encontrada na linha evolutiva dos invertebrados, notadamente na ordem dos *Hymenoptera*, constituída justamente por abelhas, formigas e vespas) e a inteligência (desenvolvida sobretudo nos vertebrados e cuja expressão máxima encontra-se no homem), Bergson dirá que as sociedades formadas por esses insetos são marcadas pela disciplinaridade e a união, bem como pela consequente rigidez em relação a possíveis avanços. No caso das sociedades humanas, a "abertura a todos os progressos" cobraria seu preço de outra forma: a divisão e a luta incessante entre si. Por isso "o ideal seria uma sociedade sempre progredindo e sempre em equilíbrio" ⁵¹¹, ainda que, devido ao fato de tais características se tornarem "incompatíveis se acentuando", "esse ideal talvez não seja realizável", donde se infere o sentido "vago" de sua complementariedade ⁵¹². Eis que surge uma consequência importante: a improbabilidade da realização de uma sociedade "equilibrada" decorre não da vontade dos homens, mas da "vontade" da vida, quer dizer, do modo pelo qual ela evolui; e a imprevisibilidade da evolução implica na divergência de linhas evolutivas. Por isso é muito difícil que o homem, enquanto veículo de algo que o ultrapassa, possa mudar o rumo que lhe foi conferido pela natureza. É verdade que se

⁵¹⁰ *Idem*, p. 102.

⁵¹¹ *Idem*.

⁵¹² *Idem*.

trata de uma "harmonia *en arrière*"⁵¹³, de um rumo "virtual", "aberto", de "impulsão" e não de "atração"⁵¹⁴, que muito dificilmente pode ser denominado de "reducionista" ou taxado de "determinismo naturalista", mas ainda assim não é factível pensar que tenhamos ou possamos ter a disciplinaridade e a união das sociedades dos *Hymenoptera*. E vice-versa. Os modos de organização social das abelhas, vespas ou formigas são muito pouco propensos à porosidade suficiente para absorver as transformações que só o progresso humano pode trazer. Como se vê, a adesão ao evolucionismo implica que Bergson faça escolhas no campo das teorias sociais, sendo improvável, assim, que haja uma "sociedade da humanidade", simultaneamente coesa e progressiva⁵¹⁵. No entanto, se tais características são "vagamente complementares" no *futuro*, elas parecem escapar da incompatibilidade caso olhemos para o *passado*: fiel à sua concepção de evolução, em que o passado está sempre presente, na "unidade *vis a tergo*"⁵¹⁶ e em incontáveis virtualidades que se atualizam, Bergson declarará que esses dois tipos de sociabilidade "se completam em estado embrionário"⁵¹⁷. E aqui cabe uma rápida digressão, não sem importância: restaria, para reestabelecer tal complementariedade, que o filósofo-biólogo de *A evolução criadora* acessasse, através de um ato de *conhecimento* (intuição), tal "origem" (o mais apropriado aqui seria "movimento") *que nunca deixou de ser, mas que, no entanto, transfigura-se na medida em que "é"*, ou melhor, na medida em que "vem-a-ser". Além disso, do ponto de vista prático, não estaria em desacordo com o espírito da filosofia da duração pensar em criações institucionais que promovessem tal equilíbrio,

⁵¹³ *Idem*, p. 104.

⁵¹⁴ *Idem*.

⁵¹⁵ Veremos mais adiante, na conferência de 1911, "A consciência e a vida", uma mudança considerável nesse tom "fatalista" em relação às sociedades humanas. Acompanharemos também como, em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson abre uma brecha importante para que seja possível pensar uma "sociedade da humanidade", concebida a partir do que ele denominará de "aberto".

⁵¹⁶ EC, p. 104.

⁵¹⁷ *Idem*, p. 102. Também p. 50: "é preciso considerar esses elementos diversos e divergentes como outros tantos extratos que são, ou ao menos que foram, em sua forma mais modesta [humble], complementares uns aos outros".

embora Bergson não mencione ou sugira tal estratégia explicitamente em 1907. Esta, como veremos nos próximos capítulos, não somente surgirá na pena do filósofo, como também ganhará proporções até então inimagináveis ⁵¹⁸. Digressão findada, lembremos que Bergson logo se prontifica a dizer que "não há impulsão particular à vida social", mas apenas "movimento geral da vida" ⁵¹⁹, esvaziando ainda mais qualquer pretensão de autonomia à sociedade, que, tendo sido negada "artificialmente" (fora da natureza), parece agora possuir um lugar derivado mesmo no mundo natural: se não há propriamente, por assim dizer, sociabilidade vital, a discussão acerca das formações sociais deverá ser reconduzida, em última instância, ao estudo do embrião ou mesmo da formação de agrupamentos elementares da vida e, em segundo lugar, aos agrupamentos dos organismos já formados. Numa fórmula um pouco rápida: a sociologia cederia lugar à biologia ⁵²⁰.

Longe de representar um excesso que extrapolaria de forma inconsequente os limites de uma tese naturalista, tais apontamentos mostram que Bergson toma partido em um debate da época que vale a pena resgatar. Uma porta de entrada pode ser acessada através de uma discussão importante levantada por Alfred Espinas, autor que, segundo Bergson, procurou estabelecer uma ciência dos fatos sociais como prolongamento da biologia ⁵²¹. Em sua polêmica tese de doutorado intitulada *Sobre as sociedades animais*

⁵¹⁸ Acompanharemos nos próximos capítulos como Bergson, após a catástrofe da Primeira Guerra Mundial (conflito no qual ele se engajará), será um grande entusiasta da *Sociedade das nações* ("Société des nations", SDN), tendo sido o presidente da CICI ("Comissão Internacional de Cooperação Intelectual", braço da SDN). Vemos aqui como uma concepção vitalista da sociedade pode possuir consequências práticas importantes.

⁵¹⁹ EC, p. 102.

⁵²⁰ Contra argumentando, poderíamos pensar que a asserção de que "não há impulsão particular à vida social", mas apenas 'movimento geral da vida' significaria, na verdade, que a sociabilidade se encontra num domínio extra-vital e não, como sustentávamos, que ela seja dissolvida na vida. Acompanharemos, nas páginas seguintes, como a primeira hipótese revelar-se-á insustentável.

⁵²¹ "La philosophie française – 1915/1933" in EP, p. 466/M, p. 1173. Alfred Espinas (1844-1922), amigo de Ribot, foi um sociólogo positivista. Hoje esquecido, foi um ferrenho crítico do espiritualismo e exerceu uma influência considerável no pensamento francês de seu tempo. Como apontamos na "Introdução", ele

⁵²², Espinas se posiciona abertamente contra os contratualistas de todas as matizes (Hobbes, Locke, Bossuet e Rousseau), e pretende reestabelecer uma tradição que remontaria sobretudo a Aristóteles, e que seria continuada por Spinoza, Montesquieu, Condorcet, alcançado seu ápice com Comte e Spencer, segundo a qual a sociedade não é considerada como algo artificial, mas como um fato natural ⁵²³. De acordo com o seu julgamento, seria um contrassenso reduzir a sociologia ao estudo das sociedades humanas: se "nenhum ser vivo está só" ⁵²⁴, o fato social excede necessariamente as fronteiras que circundam o domínio da humanidade. Mas seu livro não se limita ao que seria um estudo comparativo entre as sociedades próprias aos homens e aos *Hymenoptera*, atitude presente desde pelo menos Buffon (1707-1788) ⁵²⁵ e Charles Bonnet (1720-1793) ⁵²⁶, muito pelo contrário. Na verdade, esta parece ser uma etapa derivada do programa teórico de Espinas, que considera não haver "nada fora da natureza" ⁵²⁷.

foi também um dos introdutores da filosofia de Spencer na França. LALANDE, A. *Notice sur la vie et les travaux de M. Alfred Espinas., lue dans la seance du 24 janv. 1925*. Paris, Firmin-Didot, 1925.

⁵²² ESPINAS, A. *Des sociétés animales*. Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1878. As repercursões da defesa da tese entre o júri – composto majoritariamente por espiritualistas como Paul Janet, Elme Caro et Charles Waddington – não foram muito acolhedoras, e explicitaram a tensão entre esta escola e as investidas positivistas ou científicas no domínio da "pura" filosofia. A "Introdução", suprimida na primeira edição da obra e depois reeditada, em que o autor louva pensadores naturalistas mortos recentemente ou ainda vivos (Comte e Spencer) em detrimento de alguns cânones da filosofia causou especial desagrado. Essa estória é contada com detalhes por FEUERHAHN, W. "Les 'sociétés animales': un défi à l'ordre savant" in *Romantisme* 2011/4 (n°154), p. 35-51. Também FABIANI, J.-L. *op. cit.* e FABIANI, J.-L.. "Enjeux et usages de la "crise" dans la philosophie universitaire en France au tournant du siècle" in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 40^e année, N. 2, 1985. pp. 377-409. Não podemos deixar de mencionar BROOKS III, *op. cit.*, onde o autor, numa chave interpretativa mais "continuista", evidencia o fundo filosófico-metafísico da crítica de Espinas à filosofia, revelando, assim, uma ruptura mais nuançada com o espiritualismo. A onipresença do "ecletismo" seria aqui o termo que permitiria tal ligação. Na mesma linha, Mara Bertolini também verá uma forte veiculação de considerações espiritualistas, apesar da ruptura aparentemente radical, na *Revue philosophique de la France et de l'étranger* de Ribot, onde Espinas era um assíduo publicador. BERTOLINI, M. *op. cit.* 1991.

⁵²³ ESPINAS, A. *op. cit.*, 1878, "Introduction". Ainda segundo o autor, Kant e Fichte teriam representado as primeiras tentativas de conciliação entre tais tradições; mas é Hegel que as conciliaria por completo.

⁵²⁴ *Idem*, p. 8.

⁵²⁵ CANGUILHEM, G. "La théorie cellulaire" in *La connaissance de la vie*. Paris, Vrin, 2006, p. 71. Georges-Louis Leclerc, o Comte de Buffon, foi possivelmente o mais importante naturalista do século XVIII.

⁵²⁶ FEUERHAHN, W. *op. cit.* p. 36. Bonnet foi um eminente naturalista franco-suíço.

⁵²⁷ ESPINAS, A. *op. cit.*, p. 137.

Num primeiro momento, através da definição da sociedade como "um concurso permanente em que se prestam para uma mesma ação seres vivos separados" ⁵²⁸, o alargamento teórico de Espinas conduz a sociologia ao domínio da *zoologia*, isto é, ao "estudos dos seres vivos reais", no sentido de associação de indivíduos ou organismos, de modo que "a sociologia compreende, a título de momentos diversos de uma mesma evolução, os fatos manifestados pelo animal como aqueles manifestados pelo homem" ⁵²⁹. Ou ainda: "os fatos sociais animais constituem somente os termos inferiores de um série que vai, por gradações sucessivas, das sociedades dos infusórios às sociedades humanas" ⁵³⁰. *Démarche* esta, diga-se de passagem, já tentada por Spencer, ainda que o britânico se refira aos fatos sociais como "Super-Orgânicos" – distintos, assim, dos inorgânicos e orgânicos – e conceba, na escala evolutiva dos fenômenos "Super-Orgânicos" (que compreende vertebrados e invertebrados), as sociedades humanas como "transcendendo imensamente as outras em extensão, em complicação e em importância, tornando-as relativamente insignificantes" ⁵³¹. Contudo, como bem mostrou um estudioso do tema, o projeto de Espinas, se lido com cuidado, revela-se portador de uma ambição suplementar ⁵³². Tendo como modelo os avanços vindos da teoria celular, o programa do filósofo positivista pretende estender a sociologia não somente às manifestações "inferiores" estudadas pela zoologia, como também àquelas, ainda mais fundamentais,

⁵²⁸ *Idem*, p. 157.

⁵²⁹ *Idem*, p. 214.

⁵³⁰ D'HOMBRES, E. "Un organisme est une société, et réciproquement?" La délimitation des champs d'extension des sciences de la vie et des sciences sociales chez Alfred Espinas (1877)" in *Revue d'histoire des sciences* 2009/2 (Tome 62), p. 400. As considerações que se seguem sobre Espinas são baseadas em grande medida nesse texto (e, em menor medida, no texto já citado de FEUERHAHN, W.).

⁵³¹ SPENCER, H. *Principles of Sociology – vol. I*. New York, D. Appleton and Company, p. 7 ("Chapitre I – Super-Organic Evolution", §1-§5). Também SPENCER, H. *op. cit.* 1946 [sexta edição], pp. 281-284, 291-293 (§111 e §115, respectivamente), e o prefácio à quarta edição. Voltaremos a esse ponto no último capítulo. Reparemos que tal distinção entre inorgânico, orgânico e super-orgânico em Spencer não implica em leis evolutivas distintas, mas em modos distintos em que a mesma lei se manifesta. Remetemos o leitor à seção acima dedicada ao transformismo e ao evolucionismo, Em tempo: lembremos que para Spencer é a "persistência da força" (a lei de conservação de energia) o fundamento último que uniria "mente, matéria e movimento".

⁵³² D'HOMBRES, E. *op. cit.*

próprias à biologia. Esta, segundo a sua definição, se diferenciaria da zoologia na medida em que é o "estudo das condições gerais da vida" ⁵³³. É por essa razão, portanto, que ele considera que a sociologia, definida por seu objeto, deve ser entendida como a ciência geral do vivente, iniciando suas investigações pelos "*primeiros agrupamentos de células*" ⁵³⁴, e não pelos "agrupamentos de indivíduos pluricelulares que constituem coletivos qualificados como 'sociedade animal'" ⁵³⁵. Não faz sentido então falar aqui de fenômenos "proto" ou "pré-sociais", já que o indivíduo – que, associando-se, formaria uma sociedade – não passa, ele próprio, de um composto social. Desse ponto de vista, se quisermos entender a fonte e a origem das sociedades, inclusive para apreendermos o sentido da ponta mais desenvolvida, representada pelas sociedades industriais, onde a coesão de seus membros é de uma extrema complicação e coordenação, é preciso dirigir a atenção aos fenômenos de organização, concernentes à associação e à dissociação das partes que compõem os organismos. É preciso, enfim, repensar um problema caro à biologia: a individualidade.

a individualidade é passível de graus, e supõe em todas as situações a associação de que ela é em um sentido a causa, e em um sentido o resultado. Ainda desse ponto de vista, o indivíduo, simples em aparência, se insere, na medida em que ele próprio é constituído por outros indivíduos, no enquadre da sociologia ⁵³⁶.

⁵³³ ESPINAS, A. *op. cit.*, p. 157.

⁵³⁴ *Idem*, p. 218.

⁵³⁵ D'HOMBRES, E. *op. cit.*, p. 404. Apesar de muito bom, o capítulo dedicado a Espinas por Brooks III possui uma interpretação distinta. Visando enaltecer o aspecto "ecletico" e "metafisico" daquele, o pesquisador estadunidense acaba por deixar na sombra a radicalidade da filiação de Espinas à teoria celular. BROOKS III, *op. cit.*, notadamente pp. 102-120.

⁵³⁶ ESPINAS, *op. cit.*, p. 216.

Embora a refundação das bases epistemológicas da sociologia esteja muito longe das preocupação e dos objetivos de *A evolução criadora*, as esparsas (e, a nosso juízo, obscuras) considerações nesse livro sobre a sociedade também estão ligadas, como vimos, ao enraizamento das manifestações sociais no domínio vital, não somente no que diz respeito às espécies já formadas, como também ao modo de composição das formas orgânicas mais elementares – o "estado embrionário" ao qual fazíamos alusão acima. Não é à toa que a problemática enfrentada por Bergson seja muito semelhante àquela colocada por Espinas, e que, além disso, ambos recorram igualmente às investigações sobre as células. Para o primeiro, a dificuldade de se estabelecer onde terminaria o indivíduo e onde começaria a sociedade é também um índice de evidência de que toda individualidade é uma coletividade.

Daí, em todo domínio da vida, um balanceamento entre a individuação e a associação. Os indivíduos se justapõem em uma sociedade; mas a sociedade, uma vez formada, gostaria de fundar, em um indivíduo novo, os organismos justapostos, de maneira a tornar-se, ela própria, um indivíduo que possa, a seu turno, fazer parte integrante de uma associação nova ⁵³⁷.

Mas há particularidades no projeto de Bergson que parecem revelar uma diferença de fundo muito importante, para não dizer fundamental. No caso específico do evolucionismo bergsoniano – por razões tanto científicas quanto filosóficas (referentes à teoria do tempo, por exemplo), ainda que não seja possível separá-las por completo – é a "unidade múltipla da vida" que dá o tom do que ele denomina de "hesitação da natureza"

⁵³⁷ EC, p. 259-260.

⁵³⁸: "a evolução da vida na dupla direção da individualidade e da associação não tem nada de acidental. Ela é relativa a essência mesma da vida" ⁵³⁹. Como apontávamos acima, trata-se de uma dupla *direção*: cada uma, individualidade e socialidade, se acentua ou se enfraquece dependendo da linha divergente tomada pela vida. Tal seria a origem a ser remontada para entendermos a discrepância entre as sociedades humanas e a dos *Hymenoptera*. O traço social das primeiras seria contraposto com mais força pela tendência à individualidade, sendo esta representada por um indivíduo ou por uma sociedade que se "individualizou", ou ainda, por uma tendência à autonomização das partes que se dividiram. Disso decorreria uma propensão, própria às associações entre os homens, à desagregação, embora, pela mesma razão, elas sejam mais suscetíveis às mudanças e ao progresso. Como veremos, na inteligência, a função não se prende à forma/órgão, variando infinitamente. Em outras palavras, a parte desprende-se com mais facilidade das totalidades que tendem a se fechar, criando novas "funções"⁵⁴⁰ em relação não à finalidade do organismo individual ou de uma sociedade específica, mas à finalidade "maior", "externa", da "vida inteira" ⁵⁴¹. Avançando tais considerações para além das intenções explícitas de Bergson neste momento, diríamos, usando o vocabulário de *As duas fontes da moral e da religião*, que as sociedades inteligentes seriam mais *abertas* porque menos conservadoras e mais criativas, ainda que o risco aqui não seja pequeno: a autonomização extrema das partes desagregadas que, por conseguinte, pudessem formar coletividades distintas que se fechassem em si mesmas, donde a ameaça da "destruição" apontada acima. No caso dos *Hymenoptera*, é o agrupamento que se acentuou com mais

⁵³⁸ *Idem*, p. 261.

⁵³⁹ *Idem*.

⁵⁴⁰ Do ponto de vista da formação e do destino vital das sociedades, notadamente das sociedades modernas, Bergson não poderia imaginar que elas pudessem desembocar numa autonomização extrema de agrupamentos que, uma vez destacados, formariam totalidades completamente desagregadas umas das outras.

⁵⁴¹ Sobre a finalidade interna como atributo do finalismo radical a ser rejeitado e o sentido específico da finalidade externa em Bergson: *idem*, pp. 41-44, 57, 89, 100 (vida *versus* matéria), 134, 163, 172.

força, ainda que a individualidade, mesmo enfraquecida, se faça sempre presente; donde a maior coesão e solidariedade entre as partes e a menor independência e capacidade inventiva: por isso são sociedades *fechadas*. No instinto, como veremos, a variação da função em relação à forma/órgão é restrita, isto é, a parte funciona mais "ajustada" ao todo. A seguinte passagem sobre a sociedade das abelhas é reveladora a este respeito:

Quando vemos, em um corpo vivo, milhares de células trabalhando em conjunto com vistas a um objetivo comum, partilhando a tarefa, vivendo cada uma por si ao mesmo tempo que para as outras, conservando-se, nutrindo-se, reproduzindo-se, respondendo às ameaças de perigo através de reações defensivas apropriadas, como não pensar em tantos outros instintos? E, entretanto, estas são as funções naturais da célula, os elementos constitutivos de sua vitalidade. Reciprocamente, quando vemos as Abelhas de uma colmeia formar um sistema tão estreitamente organizado que nenhum dos indivíduos pode viver isolados além de um certo tempo, mesmo fornecendo-lhe abrigo e alimento, como não reconhecer que a colmeia é *realmente, e não metaforicamente*, um organismo único, em que cada Abelha é uma célula unida às outras por invisíveis conexões? O instinto que anima a Abelha se confunde, pois, com a força pela qual a célula é animada, ou não faz mais que prolonga-la. Em casos extremos como este, o instinto coincide com o trabalho de organização ⁵⁴².

⁵⁴² EC, p. 167 (nosso itálico). Sobre as "invisíveis conexões" como argumento a favor da "finalidade que abraça a vida inteira em um único e indivisível enlace" e contra a finalidade interna defendida pelos vitalistas, p. 43.

No entanto, é preciso notar que, para Bergson, no plano da natureza última da vida, a primazia é conferida à individualidade, já que esta concentraria uma maior intensidade de virtualidades: enquanto movimento simples, a vida é, repitamos, "unidade múltipla". Baseando-se "na teoria sustentada por Künstler, Delage, Sedgwick, Labbé, etc"⁵⁴³, Bergson dirá: "Muito provavelmente, não são as células que fizeram o indivíduo por via de associação, antes, é o indivíduo que fez as células por via de dissociação"⁵⁴⁴. E continua, dando inclusive uma maior profundidade a um ponto que tocávamos acima (a dissociação e desdobramento da vida), além de marcar uma primeira diferença com as teorias do "átomo celular", que Espinas parece subscrever:

Mas isso mesmo nos revela, na gênese do indivíduo, uma obsessão da forma social, como se ele não pudesse se desenvolver que à condição de cindir sua substância em elementos tendo eles mesmos uma aparência de individualidade e unidos entre eles por uma aparência de sociabilidade⁵⁴⁵.

Nada a ver, portanto, com a ideia propagada em *Sobre as sociedades animais* em que "o átomo biológico é o elemento vital abaixo do qual o domínio da biologia acaba e o da química começa. Que seja chamado de elemento anatômico, célula, organismo

⁵⁴³ *Idem*, p. 260. Esses cientistas foram inspirados pela "teoria do plasma germinativo" de Weismann, que comentávamos acima. As discussões nas quais tais autores estavam inseridos (além de outros, como Édmond Perrier, autor de *As colônias animais*, também citado por Bergson, mas cuja noção de "polyzoïsme" é julgada pelo filósofo como um fato "excepcional e anormal"), bem como a relação entre biologia e sociologia é discutida com detalhe na ótima tese de doutorado de Emmanuel d'Hombres, defendida em 2005 na universidade de Lyon II-Lumières: D'HOMBRES, E. *Une "société d'individus": généalogie de la problématique de l'intégration*", pp. 96-126. Sobre a aparente ambiguidade bergsoniana acerca do *polyzoïsme* proposto por Edmond Perrier em *Les colonies animales* e a subsequente resolução, através da ideia de tendência, do mecanicismo aí apresentado: MATSUI, H. "L'individualité biologique chez Bergson" in *Implications Philosophiques*, déc. 2013. Uma análise mais geral do problema pode ser encontrada em: CANGUILHEM, G. "La théorie cellulaire" in *op. cit.*, 2006.

⁵⁴⁴ EC, p. 260/nota 4. Ele se refere também ao livro de Paul Busquet, que havia sido aluno de Joseph Künstler (citado acima).

⁵⁴⁵ *Idem*, p. 261. Sobre o "materialismo" de Espinas, ver D'HOMBRES, E. *op. cit.*, 2009, pp. 410-411.

elementar, organito, plastide ou outros nomes, pouco importa, seu caráter irreduzível, primitivo, não é negado por ninguém. O domínio da sociologia começa portanto nos seus primeiros agrupamentos" ⁵⁴⁶. Como a vida para Bergson não é associação de partes elementares, não é possível estabelecer, tal como quer Espinas (apoiado justamente no "atomismo biológico"), a diferença entre indivíduo e sociedade a partir da distinção entre organismos unicelulares e pluricelulares. Como também não é possível, partindo da mesma distinção, apontar os limites da extensão da biologia (e da sociologia) em relação à química. Sendo a vida "unidade múltipla", "multiplicidade indistinta", "conservação do passado no presente", "memória orgânica", "virtualidade", enfim, "duração", "os infinitos graus que a individualidade comporta" ⁵⁴⁷ possuem um outro significado segundo as considerações bergsonianas. "As propriedades vitais não são jamais inteiramente realizadas, mas sempre em via de realização: são menos estados do que tendências" ⁵⁴⁸, dirá. Para Bergson, o problema reside na distinção entre a vida e a materialidade (e não entre a célula e o agrupamento de células) e, conseqüentemente, entre a biologia e a físico-química (e não entre a biologia e a sociologia, ou entre a teoria do organismo individual e do organismo coletivo ou social). Ou ainda, como ele quer em algumas passagens: o problema deve ser respondido através da investigação da diferença entre os sistemas naturalmente fechados e os sistemas artificialmente fechados ⁵⁴⁹. Não há pura individualidade (unidade distinta) ou pura socialidade (composição de unidades distintas), mas virtualidades que poderão ou não ser atualizadas. ⁵⁵⁰. "Unidade e

⁵⁴⁶ ESPINAS, A. *op. cit.*, 1878, p. 221. "Organite" foi uma nomenclatura criada por Milne-Edwards e recuperada por Espinas (p. 226).

⁵⁴⁷ EC, pp. 12-13, 16, 33-34.

⁵⁴⁸ *Idem*, p. 13.

⁵⁴⁹ Os primeiros são os corpos organizados e os segundos, os corpos inorganizados. Os organismos se individualizam, ainda que nunca completamente, pela própria natureza, enquanto que a matéria inerte é destacada do todo pelo recorte efetuado pela percepção. Tal distinção atravessa de ponta à ponta o livro de 1907. Destacamos: *idem*, pp. 7-17.

⁵⁵⁰ *Idem*, pp. 26-39.

multiplicidade são categorias da matéria inerente, o elã vital não é nem unidade, nem multiplicidade pura"⁵⁵¹.

Para finalizar, há uma nuance no argumento de Bergson que vale um olhar mais detido. Não obstante a postura radicalmente anti-atomista por ele adotada, suas considerações não compõem propriamente uma objeção à teoria celular ⁵⁵². A decomposição dos tecidos em células, bem como a complexidade destas, nos mostram não somente um vício de análise (decomposição e recomposição de um fenômeno a partir de unidades distintas), mas a continuidade da vida e o seu modo muito particular de dissociação ou, como o filósofo quer na seguinte passagem, de descontinuidade.

Do ponto de vista da ciência positiva, um progresso incomparável foi realizado o dia em que se decompôs em células os tecidos organizados. O estudo da célula, por sua vez, revelou nela um organismo cuja complexidade parece aumentar na medida em que nele nos aprofundamos. Mais a ciência avança, mais ela vê crescer o número de elementos heterogêneos que se justapõem, exteriores uns aos outros, para compor um ser vivo. Se aproximaria, assim, mais perto da vida? Ou, ao contrário, o que há de propriamente vital no vivente recuaria na medida em que se avança no detalhamento das partes justapostas? Já se manifesta entre os cientistas [Künstler, Delage, Sedgwick, Labbé, Busquet, mencionado por nós acima] uma tendência em se considerar a substância do organismo como contínua, e a célula como uma entidade artificial. Mas, supondo que tal visão prevaleça, ela só poderá resultar,

⁵⁵¹ *Idem*, p. 261.

⁵⁵² Para uma interpretação não atomista da teoria celular: LENOIR, T. *op. cit.*, (notadamente "Chapter 3") e DUCHESNEAU, F. *Genèse de la théorie cellulaire*. Paris, Vrin, 2000.

se aprofundando nela própria, num outro modo de análise do ser vivo e, por consequência, a uma descontinuidade nova – menos afastada, talvez, da continuidade real da vida ⁵⁵³.

4.6. O "vegetal" e o "animal": a importância do sistema nervoso e o seu entrelaçamento com a mobilidade

É tendo em vista a dissociação e a divergência de esforços de uma mesma fonte vital que Bergson distinguirá, inicialmente, o reino vegetal do reino animal. A alimentação expressaria a primeira hesitação da natureza: o carbono e o azoto, presentes na terra, na água e no ar, são os elementos necessários para manter a vida; mas enquanto os vegetais são capazes de fixá-los diretamente sob sua forma mineral (função da clorofila, crucial ao "quimismo *sui generis*" ⁵⁵⁴ ao qual se refere Bergson, e que hoje conhecemos pelo nome de fotossíntese), os animais, por não possuírem tal capacidade, devem buscá-los indiretamente, seja nos vegetais que fixaram tais elementos, seja em outros animais que os extraíram do próprio reino vegetal. A segunda hesitação fica assim evidente: a fixidez nos vegetais está ligada ao fato destes não precisarem se mover para se alimentarem; já no reino animal, a mobilidade é a condição essencial de sua nutrição. Mesmo em suas formas mais elementares, "o animal se apresenta como uma pequena

⁵⁵³ EC, pp. 163. Não nos interessa esmiuçar aqui o difícil (e importantíssimo) tema da individualidade em *A evolução criadora*, tarefa aliás já tentada por outros estudiosos. Para nós, era pertinente analisá-la na medida da sua relação com o problema da sociedade, isto é, da extrapolação de suas teses sobre a "natureza" para o domínio da "cultura". Especificamente sobre o tema da individualidade em Bergson do ponto de vista de suas confrontações com a teoria celular, ver a seguinte tese de doutorado defendida em 2015 na Université Paris 10 – Nanterre: MATSUI, H. *L'individualité biologique comme problème: du polype à Bergson*. Também o texto do mesmo autor, já citado: "L'individualité biologique chez Bergson" in *Implications Philosophiques*, déc. 2013. Em menor medida, o trabalho pioneiro de GILSON, B. *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Paris, Vrin, 1985.

⁵⁵⁴ EC, pp. 115 e 254. Também "CV" in ES.

massa de protoplasma envolvida por uma fina película albuminoide que o deixa em plena liberdade de se deformar e se mover", enquanto "a célula vegetal é coberta por uma membrana de celulose que a condena à imobilidade" ⁵⁵⁵. Mas não se trata de uma "definição estática", em que uma "simples inspeção" baseada no binômio fixidez/mobilidade nos revelaria que este ou aquele vivente é uma planta ou um animal. As plantas insetívoras estudadas por Darwin (movimento vegetal), a idiossincrasia alimentar e reprodutiva dos Cogumelos apontada por Gaston de Saporta e Antoine-Fortuné Marion (alimentação semelhante à animal) e os diversos casos de parasitismo analisados por Frédéric Houssay (imobilismo animal) ⁵⁵⁶ são cruciais aqui. Tais experimentos revelariam, além de um parentesco entre os dois reinos, a comprovação e a fecundidade de uma "definição dinâmica" de ambos: tanto os casos de movimento vegetal quanto os de fixidez animal representariam, respectivamente, um "despertar de uma atividade normalmente adormecida" (no caso do movimento vegetal) e um "torpor em que a espécie teria sucumbido, uma recusa em evoluir em um certo sentido" (no caso da fixidez do animal) ⁵⁵⁷. Por isso, é em decorrência da frequência e variação do movimento que se encontra o balizador a ser estabelecido: "Se a mobilidade e a fixidez coexistem no mundo vegetal como no animal, a balança é manifestamente rompida em favor da fixidez em um caso e da mobilidade em outro". Mas se os caminhos que levam à mobilidade ou à fixidez configuram uma causa mais profunda do que a divergência entre alimentação orgânica e alimentação mineral, há de se procurar as razões ainda mais fundamentais. Elas podem ser encontradas na relação entre movimento e consciência, se entendermos esta última como a capacidade do organismo de escolher e de se *mover livremente*. Mas

⁵⁵⁵ EC, p. 109.

⁵⁵⁶ *Idem*, p. 107-111. O mesmo argumento, mas mais detido na oscilação dos primeiros organismos entre a forma vegetal e a forma animal: pp. 113-114. Gaston de Saporta (1823-1895) foi um paleontologista especializado na evolução das plantas (paleobotânica). Antoine-Fortuné Marion (1846-1900) foi um naturalista francês, Frédéric Houssay (1860-1920), um zoólogo.

⁵⁵⁷ *Idem*, p. 110.

como se dá o movimento? E como ele se relaciona com a consciência que, por sua vez, é liberdade?

A mobilidade, no caso dos animais, é diretamente tributária do *sistema nervoso*, seja em sua configuração mais elementar, onde nervos e centros nervosos são extremamente simples, seja em suas manifestações mais elevadas, marcadas pela extrema complexidade entre o cérebro, a espinha e os nervos (sistema sensório-motor ou cérebro-espinhal) ⁵⁵⁸. Mas não devemos tomar a palavra "tributária", que acabamos de utilizar, como sinônimo de "totalmente dependente". Como bem nos alerta Bergson, "seria tão absurdo recusar a consciência a um animal porque ele não possui cérebro, como declará-lo incapaz de se alimentar porque ele não possui estômago" ⁵⁵⁹. A este propósito, os experimentos feitos pelo naturalista Edward Drinker Cope nos Crustáceos e nos Rizocéfalos nos mostram que a fixidez e o parasitismo acompanham a degenerescência e o quase desaparecimento do sistema nervoso ⁵⁶⁰, quer dizer, eles nos mostram que a consciência é, *simultaneamente*, causa e efeito do movimento. Causa porque dirige a locomoção, efeito porque é a atividade motora que a sustenta e, "assim que esta atividade desaparece, a consciência se atrofia ou adormece" ⁵⁶¹. É por essa razão que a "definição dinâmica" do vegetal e do animal é apresentada nos seguintes termos: este é caracterizado pela consciência adormecida (inconsciência), aquele pela consciência vigilante ⁵⁶².

⁵⁵⁸ Ver acima a discussão com Binet sobre a relação entre os nervos sensitivos e os nervos motores. Para uma análise pormenorizada do tema, *vis-à-vis* as teorias científicas, nos reportamos a FOREST, D. *Histoire des Aphasies*. Paris, PUF, 2005, pp. 189-242 ("Chapitre IV").

⁵⁵⁹ EC, p. 111. Também "CV" in ES.

⁵⁶⁰ EC, p. 112.

⁵⁶¹ *Idem*.

⁵⁶² Do movimento também se infere a irritabilidade e, por conseguinte, a sensibilidade. Neste sentido, os vegetais tenderiam à insensibilidade. Ainda com Cope, Bergson afirma: "A membrana de celulose em que o protoplasma se envolve, ao mesmo tempo que imobiliza o organismo vegetal mais simples, o subtrai, em grande parte, às excitações exteriores que agem sobre o animal como irritadores da sensibilidade e o impedem de dormir". Além disso, seguindo a sua ideia de divergência de esforços calcada numa origem comum (virtual) que se acentua, indissociável de sua "definição dinâmica", o filósofo dirá que os melhores exemplos da consciência animal se encontram nos representantes mais elevados da série, e que, no caso da consciência vegetal, é preciso se dirigir o mais baixo possível na escala das plantas (zosporos das Algas,

A relação entre alimentação, mobilidade e consciência, e o seu entrelaçamento com o sistema nervoso nos leva a perguntar sobre a ligação entre a animalidade e a liberdade. Na verdade, talvez fosse preciso dizer que, em certa medida, o sistema nervoso é o elo de ligação entre a alimentação, a mobilidade e a consciência e, uma vez que ele se forma somente no animal, é este o reino dotado de maior liberdade – uma "escala" filogenética, baseada em níveis de liberdade (vitalidade) começa então a se anunciar no horizonte. Nesse particular, tudo indica que Bergson transcreve *ipsis litteris* os resultados obtidos em *Matéria e memória*, em que o cérebro é um órgão de "atenção à vida" (sistema sensorio motor). Contudo, como sustentávamos acima, na obra de 1896 os organismos eram "centros de indeterminação" ⁵⁶³ tanto por razões relativas às suas respectivas complexidades corporais (num sentido bem amplo, já que não havia uma análise detida a este respeito, Bergson seguindo aqui o esquema de Spencer), quanto por razões relativas à memória, já que, em última análise, era o espírito (virtual) que inseria imprevisibilidade na ação (atual), o que não parece ser exatamente o caso em *A evolução criadora*. Quer dizer, se antes, em 1896, não havia uma clareza muito grande quanto ao tipo de relação entre as razões biológicas e psicológicas dos "centros de indeterminação" – o que deixava espaço para muitas ambiguidades a respeito da vida e do papel do corpo –, agora, em 1907, os "reservatórios de indeterminação" são explicados por razões vitais ou, se quisermos, "cosmológicas", assentadas na ideia de que a vida é um *esforço* para enxertar a maior soma possível de indeterminação na matéria bruta ⁵⁶⁴ – a atenção à vida torna-se atenção *da* vida. Um olhar mais detido acerca do engendramento dos movimento de locomoção mostrar-se-á benéfico a este respeito:

por exemplo), já que, não tendo acentuado a "vegetalidade", "pode-se dizer que hesitam entre a forma vegetal e a animalidade". *Idem*, pp. 112-113.

⁵⁶³ MM, pp. 39, 65-6. Bergson fala em *A evolução criadora* de "reservatórios de indeterminação". EC, p. 127.

⁵⁶⁴ EC, p. 116.

Tudo se passará como se o *esforço* visasse simplesmente utilizar da melhor maneira possível uma energia preexistente, que ele encontra à sua disposição. Só há um modo de consegui-lo: obter da matéria uma tal acumulação de energia potencial que ele possa, num momento dado, acionando um gatilho, obter o trabalho que ele necessita para agir. Ele próprio só possui esse poder de desencadear. Mas o trabalho de desencadeamento, ainda que sempre o mesmo e sempre mais fraco do que qualquer quantidade dada, será tanto mais eficaz quanto fizer cair de mais alto um peso maior ou, em outros termos, quanto mais considerável for a quantidade de energia potencial acumulada e disponível. De fato, a principal fonte de energia utilizável na superfície de nosso planeta é o Sol. O problema era, portanto, o seguinte: fazer com que o Sol, aqui e ali na superfície da Terra, suspendesse parcialmente e provisoriamente seus gastos incessantes de energia utilizável, fazer com que ele armazenasse uma certa quantidade, sob a forma de energia ainda não utilizada, de reservatórios apropriados de onde ela poderia em seguida se escoar no momento desejado, no lugar desejado, na direção desejada. As substâncias de que o animal se alimenta são precisamente reservatórios desse tipo. Formadas por moléculas muito complexas que encerram, em estado potencial, uma quantidade considerável de energia química, constituem espécies de explosivos, que só esperam uma faísca para colocar em liberdade a força armenizada ⁵⁶⁵.

O problema de fundo passa a ser então relativo ao armazenamento de energia pelo vivente e à sua conseqüente dissipação, quer dizer, à conversão de energia potencial em

⁵⁶⁵ *Idem*, p. 116.

energia cinética ⁵⁶⁶. Mas de onde vem a energia? Repetindo em outra passagem o que ele diz no excerto supracitado: "Do alimento ingerido, pois o alimento é uma espécie de explosivo, que espera a faísca para descarregar a energia que ele acumula" ⁵⁶⁷. E é daí que é inferida a "escala filogenética" que mencionávamos: "se desde o início, a fabricação do explosivo [acumulação de energia] tinha por objetivo a explosão [movimento], é a evolução do animal, bem mais que a do vegetal, que indica, em suma, a direção fundamental da vida" ⁵⁶⁸. Não é por acaso que o sistema nervoso – intermediário entre as sensações e as volições, ou seja, receptor e transmissor de excitações e de ações – tenha como homólogo no mundo vegetal o "quimismo *sui generis*" ao qual nos referíamos: este último seria, por sua vez, o intermediário entre a "impresscionabilidade" da clorofila em relação ao Sol (luz) e a transformação dessa energia luminosa em energia química – o vegetal tende à acumulação e à preguiça, o animal ao dispêndio e ao trabalho ⁵⁶⁹. E não é à toa também a insistência de Bergson em relação à centralidade do sistema nervoso cérebro-espinhal ou "sistema nervoso-motor", na medida em que este seria "verdadeiramente um mestre ao qual o corpo serviria" ⁵⁷⁰. Fortes indícios nessa direção podem ser colhidos pelas experiências de J.-P. Morat e E. Dufourt, que mostram a dependência da função do glicogênio do fígado em relação "aos nervos que põem em movimento os músculos locomotores" ⁵⁷¹, e as de Marie de De Manacéine, L. Tarakevich e S. Stchasny, que observam que "segundo os animais mortos de fome, encontramos o cérebro mais ou menos intacto, enquanto que os outros órgãos perderam uma parte

⁵⁶⁶ *Idem*.

⁵⁶⁷ *Idem*, também p. 253

⁵⁶⁸ *Idem*, pp. 117, 247.

⁵⁶⁹ *Idem*, p. 115.

⁵⁷⁰ *Idem*, p. 124.

⁵⁷¹ *Idem*, p. 125.

consideravelmente grande de seus pesos, ao mesmo tempo em que suas células sofreram alterações profundas" ⁵⁷².

As consequências filogenéticas embutidas em tais teses podem agora ser entendidas com maior amplitude, o que nos permitirá apreender com mais veemência o "salto" dado pela animalidade como também passar, na próxima seção, para aquele que ocorrerá dentro dos seus próprios "limites" e cujo alcance parece ser ainda mais amplo: o salto da humanidade. A este propósito, vale sublinhar que as estruturas orgânicas complexas são também um meio pelo qual a "indeterminação microfísica é transmitida e amplificada para tornar-se macrofísicamente *efetiva*" ⁵⁷³. Dizíamos que a barragem de energia feita pelos organismos é momentânea; ela o é, pois tal energia será utilizada, como vimos, para ser transformada em movimento ou, em termos físicos, convertida em trabalho. A efetividade da ação é então ligada à ideia de que uma "enorme soma de energia

⁵⁷² *Idem*. "Poderíamos dizer que o sistema sensorio motor, instalado sobre os aparelhos de digestão, respiração, circulação, secreção, etc, possuem o papel de reparar-lo, lava-lo, protege-lo, de criar-lhe um meio interior constante, enfim e, sobretudo, de transmitir-lhe energia potencial para converter em movimento de locomoção". Também p. 252.

Muita coisa poderia ser dita aqui, sobretudo acerca da relação entre Bergson e as descobertas sobre as funções do cérebro. Bergson reenvia o leitor a Georges Cuvier, cuja utilização do sistema nervoso para balizar sua taxonomia foi crucial. Do ponto de vista experimental, Jean-Pierre Flourens (1794-1897) será o grande desbravador das muitas descobertas que se seguirão posteriormente. Um aprofundamento de tais temas colocaria Bergson em contato com uma tradição que comumente situamos do lado oposto ao do filósofo da duração. Remetemos o leitor ao segundo capítulo, intitulado "Experimental sensory-motor physiology and the association psychology" de YOUNG, R. M. *op. cit.* 1990, pp. 54-100. Lembremos, como faz a edição crítica de *A evolução criadora*, que essa genealogia conceitual coloca nosso filósofo de volta aos trilhos de Maine de Biran e, por conseguinte, de Cabanis, Destutt de Tracy e outros, todos extremamente interessados sobre as pesquisas que versavam sobre o sistema nervoso. Bergson citará também, nesse contexto, o verbete "Physiology" da *Encyclopaedia Britannica*, escrito pelo fisiologista inglês Michael Foster (1836-1907). Mas não nos esqueçamos: um dos grandes rivais teóricos de Cuvier, Lamarck, também creditava uma enorme importância ao sistema nervoso, como mostra a terceira parte de seu *Filosofia zoológica*. LAMARCK, *Philosophie zoologique*. Paris, Flammarion, 1994 ("Troisième partie"). CORSI, P. *Oltre il mito: Lamarck e le scienze naturali del suo tempo*. Bologna, Il Mulino, 1983, p. 180ss.

⁵⁷³ "Microphysical indeterminacy and freedom. Bergson and Peirce" in CAPEK, *op. cit.* 1971, pp. 348-9. Capek segue algumas indicações previamente feitas pelo célebre físico Walter M. Elsesser (1904-1991) nos seguintes textos: "A Reformulation of Bergson's Theory of Memory" in *Philosophy of Science*, Vol. 20, No. 1 (Jan., 1953), pp. 7-21 e "Quantum Mechanics, Amplifying Processes, and Living Matter" in *Philosophy of Science*, Vol. 18, No. 4 (Oct., 1951), pp. 300-326. Consulte-se também, do mesmo autor, *Reflections on a Theory of Organisms: Holism in Biology*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1998, onde há uma séria tentativa de compreender a relação entre os fenômenos físicos e biológicos de um ponto de vista não mecanicista ou reducionista.

pode ser liberada por uma minúscula, quase infinitesimal quantidade", fato conhecido pelo fenômeno da explosão do equilíbrio instável ou por qualquer mecanismo "detonador" ("triggering")⁵⁷⁴. E Bergson, como já salientamos, usa a imagem do canhão e de sua força explosiva⁵⁷⁵. É essa amplificação operada pelo vivente que indicará uma desproporção entre o trabalho e o resultado do trabalho, isto é, do efeito com a causa que o antecede. "A força que evolui através do mundo organizado [...] sempre procura ultrapassar a si mesma, permanecendo sempre inadequada à obra que ela tende a produzir"⁵⁷⁶. Tal como as grandes obras do gênio humano, não se trata mais da pura fabricação, já que há sempre um ato de criação em jogo⁵⁷⁷.

Da mais humilde Monera até os Insetos melhor dotados, até os Vertebrados mais inteligentes, o progresso realizado foi, sobretudo, um progresso do sistema nervoso com, a cada grau, todas as criações e complicações de peças que esse progresso exigia. Como fazíamos pressentir desde o início desta trabalho, o papel da vida é o de inserir indeterminação na matéria. Indeterminadas, isto é, imprevisíveis, são as formas que cria conforme vão evoluindo. Cada vez mais indeterminada também, isto é, cada vez mais livre, é a atividade para a qual essas formas devem servir de veículo. Um sistema nervoso, com neurônios colocados um na ponta do outro de tal modo que na extremidade de cada um deles se abrem vias múltiplas, em cada uma das quais se põe uma questão diferente, é um verdadeiro reservatório de indeterminação. Que o essencial do ímpeto vital tenha sido gasto na criação de aparelhos

⁵⁷⁴ "Microphysical indeterminacy and freedom" in CAPEK, M., *op. cit.*, 1971, p. 349.

⁵⁷⁵ EC, pp. 99-100.

⁵⁷⁶ *Idem*, p. 127.

⁵⁷⁷ *Idem*, p. 93, 128-129. Bergson distingue organização de fabricação: a primeira seria obra da vida e estaria ligada ao caráter explosivo desta, procedendo por concentração e compressão. A segunda concerne ao produto da inteligência artesanal. Há uma ambiguidade em *A evolução criadora* relativa à atribuição da criatividade à fabricação.

desse tipo é o que nos parece mostrar um simples olhar no conjunto do mundo organizado ⁵⁷⁸.

4.7. Entropia e existência: evolução, involução e o diálogo com Joseph Delbœuf e André Lalande

A utilização do termo energia por Bergson merece alguns esclarecimentos suplementares, pois para o filósofo uma teoria da evolução biológica é inseparável de uma teoria geral das transformações de energia no universo. Isso nos envia à sua interpretação do princípio da degradação de energia formulado por Sadi Carnot (1796-1832) que, posteriormente, será definido por Rudolph Clausius (1822-1888) como a segunda lei da termodinâmica ou lei da entropia ⁵⁷⁹. Muito suscitantemente, podemos dizer que esta lei enuncia que todo sistema fechado tende à eliminação de suas diferenças energéticas internas, visando o máximo de equilíbrio e estabilidade. Tal tendência à equalização é medida pela grandeza chamada de entropia e, como sua diminuição é considerada impossível, ela indica a *irreversibilidade* dos sistemas termodinâmicos. Se a primeira lei da termodinâmica prevê a conservação de energia, a segunda estabelece que tal conservação carrega consigo uma *transformação* do mais ao menos organizado, do mais ao menos instável: a entropia é a lei da desorganização. Levada às últimas consequências, isto é, considerando-se que não há verdadeiramente sistemas fechados na

⁵⁷⁸ *Idem*, p. 127. Sobre uma declaração muito semelhante em *Matéria e memória*: MM, p. 24.

⁵⁷⁹ *Idem*, pp. 242-245. O austríaco Ludwig Boltzmann, que confere uma interpretação probabilística dessa lei, também é citado por Bergson. Está fora do escopo do nosso trabalho um aprofundamento desse problema, cuja análise pode ser seguida num memorável texto de Milic Capek: "Bergson's thoughts on entropy and cosmogony" in CAPEK, M. *op. cit.*, 1971, pp. 368-397. Em menor medida: MIQUEL, P.-A. "De la signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence" in FRANÇOIS, A. (éd.) *op. cit.*, 2010, pp. 197-211, 230-249. Para uma perspectiva crítica: BERTHELOT, R. *op. cit.*, 1913, pp. 135-141, 218-250 e CONRY, Y. *op. cit.*, 2000, pp. 215-226.

natureza, a entropia indicaria, para alguns, não somente a tendência à estabilidade energética destes sistemas, mas a “morte térmica” do universo, onde reinaria a completa homogeneidade ⁵⁸⁰. Eis como Bergson a define: "Todas as mudanças físicas têm uma tendência a se degadar em calor [...] as mudanças visíveis e heterogêneas umas às outras se diluirão cada vez mais em mudanças invisíveis e homogêneas, e a instabilidade a que devemos a riqueza e a variedade das mudanças que se realizam em nosso sistema solar cederá pouco a pouco lugar à estabilidade relativa às trepidações elementares que se repetirão indefinidamente umas em relação às outras" ⁵⁸¹. A vida seria então, como sugere o físico Felix Auerbach (1856-1933), “ectrópica” ⁵⁸², quer dizer, ela operaria na direção oposta à segunda lei da termodinâmica. É isso que nos mostra a linha evolutiva da vida: "Ela não tem o poder de inverter a direção das mudanças físicas tal como o princípio de Carnot a determina. [...] Incapaz de parar a marcha das mudanças materiais, ela consegue no entanto retarda-las" ⁵⁸³. Ao criar estruturas cada vez mais complexas, instáveis e improváveis, a vida suspende, ao menos temporária e localmente, uma dissipação contínua de energia. Daí uma das definições presentes em *A evolução criadora*, cheia de consequências e já citada por nós, de que “a vida é uma realidade que se faz através de uma realidade que se desfaz” ⁵⁸⁴.

⁵⁸⁰ CAPEK, M. *The philosophical impacts of contemporary physics*. Van Nostrand Reinhold Company: New York, 1961, pp. 128-132, 348-354.

⁵⁸¹ EC, p. 244.

⁵⁸² AUERBACH, F. *Ektropism oder die physikalisch Theorie des Lebens*. Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1910 *apud* CAPEK, 1971, pp. 393 e 397 (nota 56). Em outros termos, Miquel dirá que a entropia possui um "outro sentido" quando pensada em relação à vida, diverso de sua aplicação na matéria. MIQUEL, P.-A. "De la signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence" in ARNAUD, F.(éd.) *op. cit.*, 2010. Sobre a ideia de "entropia negativa": SCHRÖDINGER, E. *What is Life? – With Mind and Matter with Autobiographical Sketches*. Cambridge Cambridge University Press, 1992 ("Chapter 6: Order, Disorder and Entropy").

⁵⁸³ EC, pp. 246-247.

⁵⁸⁴ *Idem*, p. 248.

Recuperando nossas observações sobre a evolução spenceriana definida como "passagem do homogêneo ao heterogêneo", não é difícil perceber o aparente contra-senso desta última se confrontada com o princípio de degradação de energia, que parece dizer exatamente o contrário, ainda que isso tenha que ser relativizado pela concepção de "instabilidade do homogêneo", proposta por Spencer de forma mais acabada em seu *First Principles*⁵⁸⁵. Se seguirmos as observações de René Berthelot, descobriremos que o psicólogo belga Joseph Delbœuf (1831-1896) e, antes dele, o filósofo espiritualista Elme-Marie Caro (1826-1887), já haviam evidenciado que Spencer "considerou unicamente o princípio de conservação de energia e que o princípio inverso, o princípio de Carnot, parece inexplicável em um evolucionismo como o de Spencer"⁵⁸⁶. Notadamente, Delbœuf não se contentará em formular somente uma crítica à concepção que entende a matéria

⁵⁸⁵ SPENCER, H. *op. cit.*, 1900, pp. 364-389 ("Chapter XIX")

⁵⁸⁶ BERTHELOT, R. *op. cit.* p. 138. Ravaisson também poderia figurar como um dos defensores da primazia da vida sobre a matéria bruta, em que esta seria uma "sonolência" daquela. Ainda que tal mapeamento histórico oferecido por Berthelot seja verossímil conceitualmente, notemos que não há menção direta por parte de Delbœuf aos nomes de Spencer e Carnot. DELBŒUF, J. *La matière brute et la matière vivante: étude sur l'origine de la vie et de la mort*. Paris, Félix Alcan, 1887. No caso de Caro, somente o nome de Spencer é citado, no contexto em que são expostas as teses do que ele denomina de "materialismo científico" e, mais especificamente, sobre o epifenomenismo. A discussão acerca da entropia aparece na "Note B" de seu livro que, a partir da segunda edição, conta com um debate com Clausius (e não com Carnot). Tal "Note B" foi motivada pela crítica feita por Caro ao fisiologista materialista holandês Jacob Moleschott (1822-1893), como também ao seu congênere Ludwig Büchner (1824-1899) e, em menor medida, à Karl Vogt (1817-1895) e Rudolf Virchow (1821-1902). Comte (1798-1857) e Émile Littré (1801-1881) são igualmente criticados nesse contexto. CARO, E.-M. *Le matérialisme et la science*. Paris, Hachette, 1876 [1867], pp. 297-293. Com efeito, se percorrermos a produção intelectual da época, havia um intenso debate sobre as consequências de dois temas científicos: o evolucionismo (compreendendo aqui algumas teses biológicas mais amplas) e a termodinâmica.

Ao lado de Caro, outro espiritualista de peso já analisado por nós, Paul Janet, escreverá um livro em 1864 sobre o materialismo contemporâneo, focando suas críticas na figura do "ultra-materialista" Ludwig Büchner. O primeiro capítulo, "A Filosofia Alemã desde Hegel", é um estudo pioneiro que tenta conferir inteligibilidade conceitual e histórica a respeito do forte ressurgimento do "materialismo vulgar" na Alemanha, cuja paternidade e descrédito para com idealismo especulativo (Fichte, Schelling, Hegel, que Janet, entretanto, não defendia) deve ser atribuída à influência decisiva de Schopenhauer, *bête noir* do pessimismo. Moleschott, Vogt, Virchow também serão discutidos. JANET, P. *Le matérialisme contemporaine en Allemagne: examen du système du Dr. Büchner*. Um ano depois, Janet publicará um livro sobre a "crise da filosofia", composto com um estudo crítico ao que seria a versão francesa dessa posição alemã. JANET, P. *op. cit.*, 1865. A tríade "anti-materialista" seria completada em 1867, ano em que Janet lança seu livro com o sugestivo título *O cérebro e o pensamento*, onde faz uma crítica ao materialismo epifenomenista afirmando a irreducibilidade do pensamento e do espírito. JANET, P. *Le cerveau et la pensée*. Paris, Germer Baillière, 1867. Lembremos que, embora tenha sido um fervoroso crítico de um certo positivismo e materialismo, Janet defendia uma íntima aliança, ainda que em outros termos, da filosofia com a ciência (daí, inclusive, suas reservas ao idealismo alemão). Remetemos aqui o leitor à nossa "Introdução".

orgânica como um produto da complexificação da matéria viva, como também proporá um princípio, inspirado fortemente nas considerações de August Weismann, que postula a sua inversão, isto é, em que a matéria bruta é uma espécie de degenerescência ou, segundo seus próprios termos, de "resíduo" da matéria viva ⁵⁸⁷. Embora seja o caso de considerar tal tese como uma "simples inversão de termos" (spencerianos), trata-se, ainda segundo o escrutínio de Delbœuf, de uma "inversão significativa", já que "do repouso não se retira o movimento, nem do homogêneo, o heterogêneo, nem da obscuridade, a luz, nem da morte, a vida. É o movimento que acaba pelo repouso, a variedade que resulta em simplicidade, a luz que se apaga, a vida que morre" ⁵⁸⁸. Outro personagem crucial nesse debate é André Lalande (1867-1963), também mencionado por Berthelot e nominalmente citado por Bergson em *A evolução criadora* quando da discussão sobre a termodinâmica ⁵⁸⁹. Mais conhecido pelo *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, Lalande era uma figura importante na cena filosófica francesa, e chegou a esboçar uma doutrina própria. Um de seus livros, *A dissolução oposta à evolução* (*La dissolution opposée à l'évolution*) – posteriormente reeditado como *As ilusões evolucionistas* (*Les illusions évolutionnistes*) –, é, a começar pelo título, suficientemente sugestivo na indicação de seu anti-spencerianismo, posição baseada também na lei de degradação de energia. Dirá ele, considerando, inclusive, o tratamento dado por Spencer ao fenômeno da dissolução no fim de *First Principles* ⁵⁹⁰: "definindo a evolução pela passagem do homogêneo ao

⁵⁸⁷ DELBŒUF, J. *La matière brute et la matière vivante : étude sur l'origine de la vie et de la mort*. Paris, Félix Alcan, 1887, p. 37. Delbœuf era um psicólogo de prestígio considerável. Ele é citado por Bergson no primeiro capítulo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e não será mais mencionado pelo filósofo da duração. Nessa ocasião, seu livro *Elementos de Psicofísica geral e especial* (*Éléments de psychophysique générale et spéciale*, 1883) é objeto de leitura, e são analisadas suas experiências que visavam estabelecer uma lei psicofísica sobre a mensuração direta das sensações luminosas. As consequências de tais experiências (e não exatamente seus resultados e procedimentos) serão refutadas por Bergson. DI, p. 39ss.

⁵⁸⁸ DELBŒUF, J. *op. cit.*, p. 36.

⁵⁸⁹ EC, p. 247/nota 1.

⁵⁹⁰ SPENCER, H. *op. cit.*, 1900, pp. 464-482 ("Chapter XXIII"). Este capítulo é inteiramente dedicado ao conceito de dissolução,

heterogêneo e a dissolução por seu contrário, não há nenhuma dúvida de que a lei geral do mundo material, *em que todas as evoluções parciais são acidentes*, consista, no geral, numa dissolução" ⁵⁹¹. Contudo, o projeto de Lalande possui ambições suplementares, já indicadas implicitamente nesse excerto que acabamos de citar: ele visa reconstruir o sistema spenceriano não somente desde as suas bases mais fundamentais (matéria e vida), como também refaz-lo em suas aplicações psicológicas, estéticas, epistemológicas, morais e sociais. A passagem do heterogêneo ao homogêneo (dissolução), ainda que contraposta ao seu inverso (evolução), seria um fiel retrato da realidade não só física, como também de todas as dimensões do real. De acordo com Lalande: "A existência da lei de dissolução, seu império inviolável na ordem física, inseparável a cada momento de um estado diferencial que lhe é contrário, e que ela diminui; o lugar que ela cede à evolução da ordem fisiológica, mantendo, no entanto, a última palavra; seu papel enquanto lei do pensamento refletido, artístico e moral" ⁵⁹². Não é difícil inferir as consequências anti-progressistas decorrentes dessa ideia, ainda que não seja necessariamente o fator mais importante para Lalande, cujas intenções últimas, claramente postas no "Avant-propos", visavam combater o monismo científico-filosófico e oferecer munição para o fortalecimento de uma visão dualista, que atenuasse o tom muitas vezes determinista que conduzia o debate ⁵⁹³. De toda forma, com Lalande, o conceito de progresso imbutido quase que invariavelmente na ideia de evolução cede lugar, mesmo que parcialmente, à ideia de regresso, ou ainda, de *involução*.

⁵⁹¹ LALANDE, A. *La dissolution opposée à l'évolution*. Paris, Félix Alcan, 1899, p. 70 (nosso itálico). Há uma rápida análise do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* nas páginas 447-449, em que o autor observa que a transposição moral das "penetrantes análises" de Bergson sobre o psiquismo pode levar a um "assustador 'egotismo'" ("égotisme").

⁵⁹² *Idem*, p. 398. Sobre o pessimismo social na França – em que a "dissolução social" de Lalande seria uma de suas manifestações – e sua relação com a doutrina de Clausius, SWART, K. W. *op. cit.*, pp. 158-159.

⁵⁹³ LALANDE, A. *op. cit.*, 1899, p. 3-4.

E no caso de Bergson? Haveria alguma brecha "anti-progressista" no progressismo aparentemente intransigente de sua filosofia evolucionista? Tudo indica que sim, já que o progresso deve ser entendido frente aos recuos e desvios constantes que a evolução sofreu ao longo de seu percurso, e isso por uma razão temporal: o progresso estabelece a direção, o impulso, a intenção, a origem enfim, mas não o desenrolar da caminhada ou os pontos de chegada. A brecha anti-progressista que aventávamos está ligada à radical contingência e imprevisibilidade da evolução. O progresso não nos diz para onde as coisas vão, mas sugere a intenção para onde elas iriam.

Com efeito, há espécies que se detêm, outras que retrocedem o caminho. A evolução não é somente um movimento para frente. Em muitos casos observa-se um empacamento, e, mais comumente ainda, um desvio ou um recuo [...] Mas resulta daí uma desordem crescente. Sem dúvida há progresso, se entendemos por progresso uma marcha contínua na direção geral que uma impulsão primeira determinou, mas esse progresso só se realiza nas duas ou três linhas da evolução que desenham formas cada vez mais complexas, cada vez mais elevadas: entre essas linhas correm infindáveis vias secundárias em que se multiplicam, ao contrário, os desvios, as paradas e os recuos⁵⁹⁴.

⁵⁹⁴ EC, p. 105. Sobre a passagem supracitada no corpo do texto, remetemos o leitor ao primeiro capítulo do nosso trabalho. Daniel Pick lê tal passagem como a assimilação de Bergson, ainda que parcial, da linguagem da degenerescência, comum nesse período na França, como atestam, por exemplo, os médicos psiquiatras Bénédict Augustin Morel (1809-1873) e Valentin Magnan (1835-1916), formuladores, justamente, de uma teoria da degenerescência. PICK, D. *op. cit.*, pp. 102-104.

Um outra razão dos recuos e desvios da vida é decorrente da *finitude do elã*, fruto de sua relação com a materialidade. Como a análise desse problema nos desviaria muito dos propósitos deste trabalho, deixaremos tal questão em aberto. Sobre a finitude: EC, pp. 127, 142, 150, 254.

Vale lembrar dos exemplos em que a vida poderia não ter evoluído, ou ter evoluído em limites muitos restritos, "se ela tivesse tomado partido, muito mais cômodo para ela, de se esclerosar em suas formas mais primitivas": "Certos Foraminíferos não variaram desde a época siluriana", bem como os "Lingulos [que] são hoje o que eram nos tempos mais afastados da era paleozóica", EC, p 103/notas 12 e 13 (p. 446). Apesar de tais exemplos indicarem elementos contra-evolutivos, Bergson, recorrendo à contraposição lógica, os utiliza como indícios da evolução, pois eles mostrariam que a vida *poderia não ter evoluído*, mas que, no entanto, evoluiu. Ou seja, eles indicariam muito mais o fator errático e imprevisível da evolução da vida do que uma suposta primazia da *involução*.

Mas há ainda outras consequências que não devem ser ignoradas. Do ponto de vista, digamos, existencial, a tese da *involução* coloca problemas cruciais. Ora, se caminhamos em direção à morte, qual é o sentido da vida, apesar da criatividade "ascendente" do *elã vital*? Por que insistir ou depositar alguma semente de esperança nesse retardamento fugaz operado pelos viventes se, invariavelmente, percorremos uma estrada que nos leva à dissolução, isto é, à morte, não só individual, como também "cósmica"? É um ponto fundamental, que pode ser entendido no interior de um problema que alguns chamaram de "pessimismo" ⁵⁹⁵, muito forte na filosofia alemã da segunda metade do século XIX e que na França, por razões que exploraremos mais adiante, pode ser denominado de problema da "decadência" ("decadence") ⁵⁹⁶. Que nos seja permitido um parêntese a esse respeito. De uma maneira muito geral, queremos dizer duas coisas quando nos referimos ao pessimismo: de um lado, ele decorre da crescente tecnicidade e cientificidade da filosofia, cujo sintoma seria o abandono quase completo de questões concernentes ao sentido e o valor da vida; o pessimismo seria, então, um desejo de retorno a essas antigas questões. Assim, a *cultura* científica teria nos *afastado* de tudo o que realmente importa, incluindo aí o sentido da *natureza*, isto é, a sua marcha inevitável em direção à completa dissolução. Por outro lado, este sentimento geral pode ser entendido como uma resposta a problemas levantados pela própria ciência, como, por exemplo, por algumas inferências possíveis de serem tiradas da segunda lei da termodinâmica. A *cultura* científica teria então nos *aproximado* do sentido da *natureza*; ela própria teria revelado que *a natureza tem um sentido*, que é o da degradação absoluta. Tal "mal estar" instala, portanto, uma ambiguidade: é anti-científico porque busca responder perguntas

⁵⁹⁵ BEISER, F. C. *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy, 1860–1900*. Sobre os fundamentos desse problema: INVERNIZI, G. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Firenze, La Nuova Italia, 1994.

⁵⁹⁶ SWART, K. W. *op. cit.* DIGEON, C. *op. cit.* Veremos mais adiante como a conferência "A consciência e a vida" representa uma tentativa de resposta a tais questões no interior das teses propostas em *A evolução criadora*.

que a ciência não procura nem ao menos se colocar, mas, ao mesmo tempo, está intimamente ligado à ciência, porque visa interpretar dados provindos diretamente deste domínio. Parênteses fechado, notemos que aqui há uma diferença entre os dois filósofos que vale ser salientada. Se, tal como Bergson, a vida também será entendida como uma espécie de tentativa de barragem momentânea, para Lalande, tal suspensão da dissolução será, em última instância, sempre malograda, dada a transitoriedade seja das espécies, seja do indivíduo. Curiosamente, essa diferença fica clara numa passagem em que ele utiliza, já em 1899 (e, portanto, antes de Bergson), a expressão "élan vital":

O ser vivo é caracterizado por um curso de desenvolvimento absolutamente sem exemplo no mundo inorgânico: germe, embrião, diferenciação de tecidos, estado adulto, senilidade e morte. Ele luta pela vida, ele se deforma mais ou menos nessa luta. E segundo toda verossimilhança as espécies se comportam aí como os indivíduos, tendo um começo modesto, um elã vital que tende a multiplica-las sem limites, finalmente um triunfo mais ou menos completo ao qual se seguem uma regressão e uma decadência ⁵⁹⁷.

No caso de Bergson, a morte parece ser um atributo sobretudo dos organismos individuais, não havendo espaço assim para a "morte cósmica" ⁵⁹⁸ e, o mais importante, segundo seu juízo, *a morte estaria a serviço da vida em geral*. Na mesma nota em que ele menciona o livro de Lalande, encontramos a seguinte declaração, pouco comentada,

⁵⁹⁷ LALANDE, A. *op. cit.*, 1899, p. 399 (nosso grifo).

⁵⁹⁸ A posição de Bergson nesse ponto alcança grande envergadura especulativa, já que ele deixa entreaberto a possibilidade de entendermos o elã-vital como um princípio constitutivo do Universo (e por isso "inesgotável"), para além dos limites do sistema solar: "Ao lado da matéria inorganizada, temos o direito de estender ao universo inteiro considerações tiradas do estado presente de nosso sistema solar? Ao lado de mundos que morrem, há sem dúvida mundos que nascem". EC, pp. 247-248. Além disso, como aponta Capek, mesmo no nível da matéria há um lastro de indeterminação, uma vez que ela é "proto-vital". "Bergson's thoughts on entropy and cosmogony" in CAPEK, M., *op. cit.*, 1971, p. 395.

e cujo aparente hermetismo nos parece poder ser agora dissipado: "a vida nunca fez esforço para prolongar indefinidamente a existência do indivíduo, enquanto que em tantos outros pontos ela fez esforços felizes. Tudo se passa como se essa morte tivesse sido desejada ou ao menos aceita para o maior progresso da vida em geral" ⁵⁹⁹. É essa a chave de leitura para entendermos a enigmática declaração ao final do terceiro capítulo do livro de 1907, de que seria possível, talvez, suplantar a morte ⁶⁰⁰. Tais considerações relativizam o suposto "otimismo" de *A evolução criadora*, uma vez que, ao menos em parte, há uma tentativa de integrar o fracasso da vida, isto é, seu malogro frente aos obstáculos que a impedem de seguir seu curso, mesmo que tal assimilação signifique, curiosamente, que o sentido da morte é a vida. Existencialmente, trata-se do homem encarar sua transitoriedade não frente à certeza de que "tudo vai acabar", mas à incerteza de que "não sabemos" – se, por um lado, a morte individual se reintegra na vida em geral, imortalizando-se, por outro, tal reintegração se faz não na eternidade, mas na *imprevisibilidade* ("eternidade" da mudança). Em poucas palavras: nem fatalismo da finitude, nem promessa da plenitude.

4.8. Da "pata" à "mão": bipedismo, complexidade cerebral e a influência de Nathaniel Southgate Shaler

Vimos como a relação entre movimento e consciência coloca a animalidade como continuadora privilegiada da vida. Ao mesmo tempo, para chegar a esta tese, acompanhamos o modo de proceder "dinâmico" do raciocínio bergsoniano: "reino vegetal" e "reino animal" não são etiquetas que estaticamente fixamos neste ou naquele

⁵⁹⁹ EC, p. 247-248 (nota). Nosso texto sobre Bergson e Freud: RATES, B. B. *op. cit.*, 2018.

⁶⁰⁰ EC, p. 271.

conjunto de viventes. O mesmo pode ser dito a respeito das quatro direções tomadas pela própria vida animal. Equinodermos, Moluscos, Artrópodes e Vertebrados devem então ser analisados em função do movimento que os depositou sobre seus respectivos caminhos ⁶⁰¹. É por essa razão que interessa a Bergson não tanto o "animal", mas a *animalidade*, ou seja, a prolongação do movimento da vida manifestado com maior ou menor intensidade por esse ou aquele animal. Mas tal teor "especulativo" da análise não deve esconder a importância da composição corporal, enfim, das formas tomadas pela vida animal, e a paleontologia e a anatomia comparada são aqui grandes aliados. Um rápido olhar sobre o desenvolvimento das formas mais primitivas da vida animal nos revelará provavelmente um vivente flexível, dotado de relativa agilidade, mas pouco resistente. Ora, mas por que então, como nos mostram os estudos do célebre Albert Gaudry em seu *Ensaio de paleontologia filosófica (Essai de paléontologie philosophique)* ⁶⁰², a fauna dos tempos primários é repleta de viventes caracterizados por carcaças de extrema dureza, fato que restringia a flexibilidade e a variedade de seus movimentos? Esse é um ponto importante, que indica a ligação, ao pensarmos na vida, entre *mobilidade e risco*. Os animais que abandonaram ou prescindiram de tais estruturas em favor de uma maior mobilidade se arriscaram porque perderam, em um certo sentido, a proteção que lhes garantia maior segurança. Tal seria o caso dos Artrópodes e dos Vertebrados e, tanto o desenvolvimento dos mecanismos de defesa dos Insetos como a evolução observada no armamento humano, seriam indícios nessa direção: aí, a agilidade prevaleceu sobre a fixidez, a variedade dos movimentos sobre sua limitação. Em contrapartida, a dureza estrutural dos Equinodermos e dos Moluscos os situa mais ao lado do torpor do que propriamente da animalidade, já que acomodaram-se na proteção segura – e imobilizadora – de suas carcaças. "Na evolução do conjunto da vida, como na evolução

⁶⁰¹ *Idem*, p. 130.

⁶⁰² *Idem*, p. 131. Albert Gaudry (1827-1908) foi um dos grandes paleontólogos do século XIX.

das sociedades humanas, como na evolução dos destinos individuais, os maiores sucessos foram destinados àqueles que aceitaram os maiores riscos" ⁶⁰³. Eis que surge então uma segunda distinção, crucial: na história que nos narra a formação corpórea dos Artrópodes e dos Vertebrados, delineiam-se dois tipo de atividade motora, quer dizer, "duas formas de atividade psíquica, dois métodos diferentes de ação sobre a matéria bruta" ⁶⁰⁴; em suma, delineiam-se o instinto e a inteligência. Os corpos dos Artrópodes, "formados por uma série mais ou menos longa de anéis justapostos" faz com que "a atividade motora se reparta em um número variável, por vezes considerável, de apêndices em que cada um tem a sua especialidade". Ou seja, seus movimentos, ainda que complexos, são limitados; a coesão das atividades que se repartem pelas articulações do corpo restringe sua capacidade de variar. Tal "encaixe" entre a função e a forma encontra sua "perfeição" na ordem dos *Hymenoptera* (*Himenópteros*), tornando-os, por assim dizer, os "guardiões" do instinto. Já nos Vertebrados, "a atividade se concentra sobre dois pares de membros", razão de uma verdadeira libertação da função em relação à forma. Com isso, Peixes, Anfíbios, Répteis, Aves e Mamíferos apresentam, cada qual à sua maneira, as virtudes do *manuseio* – com eles nasce a inteligência, "o apanágio dos Vertebrados", como Bergson coloca alguns anos depois, na resenha feita ao livro de Goerges Bohn, *La naissance de l'intelligence* ⁶⁰⁵. O paleontologista Nathaniel Southgate Shaler – já mencionado por nós e citado por Bergson – é bastante sugestivo a este propósito. Para ele, nesses casos, os membros são verdadeiros "instrumentos da vontade" ⁶⁰⁶, fato que ganhará contornos inimagináveis com a espécie humana. Ainda de acordo com Shaler:

⁶⁰³ *Idem*, p. 133.

⁶⁰⁴ *Idem*, p. 137.

⁶⁰⁵ "1er Mai 1909 - Rapport sur 'La naissance de l'intelligence' de G. Bohn" in M, pp. 792-793. Georges Bohn (1869-1949) foi um naturalista francês, aluno de zoologista Alfred Giard, para quem ele dedica seu livro. BOHN, G. *La naissance de l'intelligence*. Paris, Flammarion, 1909.

⁶⁰⁶ SHALER, N. S. *The individual. A study of life and death*. New York, D. Appleton, 1902, pp. 121, 124-125.

No que concerne à própria mão, quando desarmada, é um instrumento muito frágil. Abstração feita à diferença de tamanho, ela não pode golpear se comparada ao ferrão da abelha em sua precisão. Muito se falou favoravelmente sobre a estrutura da mão, mas ela é, em si, de pouco valor para qualquer finalidade orgânica, exceto para limpar o corpo, até que a criatura que por ela é servida chega num estado em que começa a utiliza-la primeiramente com paus e pedras até, finalmente, com utensílios mais elaborados que constituem as diversas artes ["arts"]. Então a mão começa a servir, como nenhum outro anexo faz, como um portador de ferramentas ["tool-holder"] universal, essencialmente como um mandril de torno mecânico ["chucks of lathes"] disposto de tal modo que pode encaixar ["clutch"] qualquer forma de instrumento cortante e guia-lo em seu trabalho ⁶⁰⁷.

Não é então propriamente a mão do homem a responsável pela completa alforria da forma; é a sua capacidade de variar infinitamente a utilização de instrumentos que garante o passe de liberdade para a humanidade. "Tal independência [da função] torna-se completa no homem, cuja mão executa não importa qual trabalho" ⁶⁰⁸, dirá o filósofo da duração. Em outra ocasião a inteligência é caracterizada como "a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular instrumentos para fazer instrumentos e variar indefinidamente sua fabricação" ⁶⁰⁹. De um certo modo, é como se a inteligência suspendesse a utilidade através, justamente, do manejo de utensílios. Tal "transcendência" ou "ultrapassamento" decorrente das singulares habilidades da mão humana coloca importantes questões sobre a articulação entre natureza e cultura, e a

⁶⁰⁷ SHALER, *op. cit.*, pp. 122-123.

⁶⁰⁸ EC, p. 134.

⁶⁰⁹ *Idem*, p. 140.

menção decisiva de Bergson às descobertas de Jacques Boucher de Perthes (1788-1868) revela-se uma boa entrada ao problema. O arqueólogo francês havia descoberto na pedreira de Moulin-Quignon, no norte da França, certos materiais que pareciam lâminas de machadinhas, mas que, no entanto, poderiam possuir tal formato acidentalmente. Finalmente, tais descobertas se mostraram falsas do ponto de vista da data de aparição reivindicada por Boucher de Perthes, ainda que seu trabalho como arqueólogo – que incluía outras descobertas, como inscrições pictóricas de elefantes e rinocerantes em Menchecourt, por exemplo – tenha-lhe valido o título de fundador dos estudos sobre a *pré-história*⁶¹⁰. Com a distensão do tempo humano em direção às eras muito mais antigas do que imaginávamos, não é só o passado do homem que deve ser reinterpretado, mas também o seu presente. Através da arqueologia, a disciplina histórica ganha uma amplitude inédita, com novos marcos cronológicos impossíveis de serem ignorados por aqueles que pretendem fornecer uma narrativa temporal acerca do homem. Ora, tal ramo científico não poderia deixar de ser uma fonte de interesse para Bergson. Por um lado, porque forçava as análises sobre o homem a recuarem em direção a tempos extremamente remotos, o que enfraquecia a dissociação feita comumente entre racionalidade e vida – a possibilidade de traçar uma história natural dos modos de agir e pensar do homem faz com que a gênese de sua inteligência seja reconduzida ao curso da evolução. Por outro lado, porque evidenciava os motivos reais da singularidade humana em relação aos outros animais – apesar das polêmicas que marcavam as descobertas de Boucher de Perthes,

⁶¹⁰ BOWLER, P. J. *op. cit.*, 1986, pp. 24-27. COLEMAN, W. *op. cit.*, pp. 101-103. O livro em questão de Boucher de Perthes é o monumental *Antiquités celtiques et antédiluviennes: Mémoire sur l'industrie primitive et les arts à leur origine – 3 tomes*. Paris, Treuttel et Wurtz, 1847/1857/1864. Como consta no prefácio do primeiro volume, Boucher de Perthes, desde 1836, vinha divulgando o resultado de suas pesquisas. O autor também escreveu outros livros de pré-história, sobre a mandíbula dos crânios descobertos em Moulin-Quignon, sobre as ideias inatas e sua relação com a memória e o instinto, e outro sobre o homem pré-diluviano e sua obras. Sua correspondência envolveu grandes nomes, científicos e literários, como Geoffroy Saint-Hilaire, Charles Lyell, Quatrefages, H. Milne-Edwards, Yates e Victor Hugo. Cf. LEDIEU, A. *Boucher de Perthes: sa vie, ses œuvres, sa correspondance*. Auberville, Imprimerie Eugène Caudron, 1885.

"ninguém duvidou nem por um instante de que, caso fossem machadinhas, nós estivéssemos realmente em presença de uma inteligência e, mais particularmente, da inteligência humana" ⁶¹¹. Eis a feliz "ambiguidade" bergsoniana: o homem é reconduzido à natureza, mas é *pour cause* – e não *apesar de* – que sua cultura deve ser encarada como signo de emancipação. Há cultura quando há criação e, se a "aparição do homem sobre a Terra" coincide com a fabricação das "primeiras armas", dos "primeiros instrumentos", a aparição do homem também (e conseqüentemente) deve coincidir com as maravilhas da *invenção*. Dentre os vertebrados, alguns animais são capazes de *utilizar* os instrumentos artificiais, outros, se limitam a *reconhece-los*, mas somente o homem é capaz de *fabrica-los, num ato de criação*.

Os animais que classificamos logo após o homem do ponto de vista da inteligência, os macacos e os elefantes, sabem empregar, quando surge a ocasião, um instrumento artificial. Abaixo, mas não muito distante deles, são colocados os animais que reconhecem o objeto fabricado: por exemplo, uma raposa que sabe muito bem que uma armadilha é uma armadilha. Sem dúvida há inteligência por toda parte onde há inferência, mas a inferência, que consiste numa inflexão da experiência passada no sentido da experiência presente, já é um começo de invenção. A invenção torna-se completa quando se materializa em um instrumento materializado. É a isso que tende a inteligência dos animais, como a um ideal ⁶¹².

⁶¹¹ EC, p. 138. Aqui há menção literal de Boucher de Pertes por Bergson.

⁶¹² *Idem*, p. 139. A importância da mão é tamanha que, na "Introduction II" (1922) de *O pensamento e o movente*, Bergson será enfático a respeito da primazia das atividades manuais sobre as intelectuais na pedagogia infantil, o que ele chamará de "educação da mão". "I2" in PM, pp. 92-97. Já em 1915, na troca de cartas com Ferdinand Édouard Buisson (1841-1932), pedagogo, ganhador do Nobel da Paz em 1927 e diretor do ensino primário na França sob a gestão de Jules Ferry, Bergson enfatiza a importância do "gosto pela invenção mecânica". Após mencionar a redefinição do *Homo sapiens* por *Homo faber* operada em *A evolução criadora*, ele dirá: "Se quisermos oferecer à próxima geração seu pleno desenvolvimento no

No entanto, Bergson não se restringe à capacidade do uso da mão para explicar a especificidade do homem. Como vimos, ele também insiste na singularidade de seu sistema nervoso e de sua estrutura cerebral, chegando ao ponto de declarar a "superioridade de seu cérebro, que lhe permite construir um número ilimitado de mecanismos motores" ⁶¹³. Ora, a primazia da postura ereta (cuja associação com o livre uso das mãos é evidente ⁶¹⁴) ou do cérebro no desenvolvimento humano constituía um importante debate nos meios evolucionistas. Teria sido a postura bípede a causa da dissociação da função locomotiva da mão, o que, por sua vez, teria acarretado a capacidade de manusear utensílios e, conseqüentemente, o desenvolvimento do cérebro? Ou foi a complexificação deste último a responsável pela utilização de ferramentas e, por conseguinte, da necessidade da postura ereta? Como bem mostrou Peter Bowler, a despeito das idiossincrasias da discussão, o que estava em jogo era mais uma vez a preponderância das forças internas ou externas no processo evolutivo. Partindo da premissa de que nossos ancestrais viviam senão em árvores, ao menos em florestas – o que os dotava de uma inclinação ao modo de vida arbóreo –, a tese do bipedismo estava geralmente associada à primazia dos fatores externos: algum acontecimento ambiental forçou os primatas pre-humanos a saírem da floresta e adotarem um modo de vida terrestre, o que teria causado o aumento do cérebro através do uso de ferramentas pela mão, doravante livre das amarras de outrora. Já a hipótese "cerebral" vinculava-se ao

âmbito industrial, comercial, etc, o verdadeiro modo talvez não seja o de inserir muito cedo conhecimentos científicos propriamente ditos; seria melhor tornar interessante à criança a manipulação da matéria exigida para que ela receba com alegria os conhecimentos científicos capazes de torna-la ainda mais inventiva". "Lettres de Bergson à Ferdinand Buisson" in WORMS, F. (éd.) *Annales bergsoniennes V – Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui*. Paris, PUF, 2012, pp. 46-47 (as cinco cartas a Buisson não constam no volume das *Correspondances*).

⁶¹³ EC, p. 265. O filósofo colocará ainda a linguagem e a sociedade não como exclusivas, mas como distintas, no caso do homem em relação aos animais não humanos. Seja como for, linguagem e sociedade humanas são tributárias da utilização dos instrumentos: "nossa vida social gravita em torno da fabricação e utilização de instrumentos ("outils") artificiais", p. 139.

⁶¹⁴ Bergson faz menção direta ao bipedismo em 1913, na conferência proferida na Universidade de Columbia, nos Estados Unidos. "Février 1913 – Cours de Bergson à Columbia University: 'Spirituality and Liberty'" in M, p. 981.

predomínio interno: nossos ancestrais teriam tido a *iniciativa*, ou ainda, teriam *decidido* ou se *arriscado* a se aventurarem para além das limitações impostas pelo ambiente florestal. Não é difícil perceber que Bergson se inclina com maior facilidade à esta posição, embora não seja exatamente o cérebro (reduzido, no limite, pelo mecanicismo, a "partículas" cujos movimentos são previsíveis) o responsável por essa façanha. Entretanto, como insistimos algumas vezes, a *decisão* e o *risco* são, em última instância, *atributos da vida em geral* e não, como era o caso dos partidários da primazia do cérebro, exclusivos à vida individual ⁶¹⁵. À título de nuance argumentativa, vale lembrar que, no curso ministrado no *Collège de France* em 1910-1911 sobre a "Teoria da Pessoa", Bergson chega a aventar a possibilidade de *inação* pela inteligência humana, o que poderia colocar a nossa espécie em grande desvantagem em relação aos outros animais. Toda ação requer uma *decisão*, e o intervalo que separa o antes e o depois da decisão – quer dizer, a análise dos *riscos da ação* – pode ser invadido por uma inibição "paralisante". Neste sentido, ao invés de ser uma fonte de iniciativa, a inteligência poderia se transformar num empecilho às errâncias que compõem a trajetória da vida, numa ressonância patente com o conceito de "função fabuladora", desenvolvido em *As duas fontes da moral e da religião* ⁶¹⁶.

⁶¹⁵ BOWLER, P. J. *op. cit.*, 1986, pp. 149-185 ("Chapter Seven: Brain, Posture and Environment"). Também GREENE, J. C. *op. cit.*, pp. 322-324. Bowler recupera aqui um interessante debate que opõe as duas posições analisadas em termos de "fuga" e "expulsão". A tese "internalista" estaria ligada à ideia de fuga, cuja precedência arquetípica pode ser encontrada na ideia de "iniciativa individual" (o individualismo capitalista seria uma expressão mais moderna desse arquétipo). Já a ideia de expulsão pode ser assimilada à tese "ambientalista", cujas raízes estão assentadas na noção bíblica de banimento do Jardim de Éden.

Em tempo: o bipedismo e a utilização da mão pelo homem marcam as reflexões de filosofia natural desde Aristóteles. Em "As partes dos animais" a postura ereta é ligada ao pensamento e à sabedoria, e o órgão correspondente da inteligência é a mão, cujos usos revelam o valor de instrumento universal. No entanto, como nos adverte Balan, no caso do estagirita, a superioridade estrutural do homem é decorrente de sua posição no cosmos, ou seja, da centralidade humana na ordem universal. BALAN, B. *op. cit.*, p. 35.

⁶¹⁶ "1910-1911 – Cours au Collège de France – La théorie de la Personne d'après Henri Bergson" (transcrição feita por Jean Grivet) in M, pp. 862-863. Note-se o tom por vezes enviesado da transcrição, onde o autor, aparentemente um medievalista/tomista, se mostra bem crítico em relação a certas posições defendidas por Bergson.

4.9. *O problema do instinto e a joint session entre a British Aristotelian Society, a British Psychological Society e a Mind Association: o debate entre Charles Samuel Myers, William McDougall, George Frederick Stout, Conwy Lloyd Morgan, Herbert Wildon Carr e James Mark Baldwin*

Seria esse conjunto de características, que finalmente se afinam na ideia de invenção, suficientes para que possamos afirmar a diferença, como comumente chamamos, entre o homem e o animal? Uma parte da resposta já foi respondida: a inteligência é uma característica dos Vertebrados, e não um atributo exclusivo aos Humanos, ainda que nestes ela se manifeste de modo mais próximo ao seu ideal. Portanto, é possível atribuir inteligência a certos mamíferos, como o elefante e a raposa, para pegar dois exemplos trazidos à baila pelo próprio Bergson. Adicionalmente, o instinto se expressa com maior perfeição não em vertebrados não humanos, mas nos Artrópodes, mais especificamente, nos *Himenópteros*: contra uma ideia relativamente comum, não se trata de conceber uma categoria abstrata (o "animal") para então atribuir-lhe indistintivamente certos predicados (instinto). Embora possa parecer trivial à primeira vista, esse é um ponto importante, pois evita uma identificação automática e em bloco entre o instinto e os viventes não humanos e, em contrapartida, entre a inteligência e o homem, o que nos passa ao segundo ponto da resposta. Apesar dessas nuances, Bergson declara abertamente que há uma diferença de natureza, e não de grau, entre o instinto e a inteligência e, mais especificamente, entre o homem e os outros viventes do reino animal ⁶¹⁷. A afirmação, para tomar emprestado a expressão de um filósofo contemporâneo, da "diferença antropológica" ⁶¹⁸, nos envia então para o debate, ulterior

⁶¹⁷ EC, pp. 136, 146, 183, 185-186, 263-265

⁶¹⁸ Ao que nos consta, o primeiro a usar tal expressão foi Franck Tinland em seu livro *La différence anthropologique: essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*. Paris, Aubier Montaigne, 1977. Lembremos que Bergson fala, com mostramos acima, em "índices de vitalidade distintos".

em certo sentido, relativo ao *modo de articulação* entre o instinto e a inteligência. Se nos fiarmos à já discutida relação entre vegetabilidade e animalidade e o que dizíamos acima sobre o homem e os Artrópodes, não será difícil inferir o modo com que Bergson articulará o instinto e a inteligência: ambas seriam formas de ação e cognição que, a partir de uma fonte comum, se cindiriam na medida em que se desenvolveram. Não se trata, portanto, de uma mesma atividade que se complexifica como queriam os adeptos da hipótese da complexificação: não há uma passagem que vai do torpor à inteligência passando pelo instinto; o torpor não está "contido" no instinto, e estes não estão "contidos" na inteligência. E inversamente: o torpor não é um instinto degenerado, e este, por sua vez, não pode ser entendido como uma inteligência enfraquecida. A este propósito, vale recuperar as várias críticas nos meios filosóficos-científicos endereçadas a Bergson nesse particular, que insitiam na suposta promoção, pelo francês, da tese da "exceção humana"⁶¹⁹. Isso pode ser atestado na primeira "joint session" entre a Sociedade Aristotélica Britânica ("British Aristotelian Society") e a Sociedade Psicológica Britânica ("British Psychological Society"), conjuntamente com Associação Mente ("Mind Association", ligada à prestigiosa revista "Mind"), realizada em 1910, em Londres, cujo tema era a relação entre o Instinto e a Inteligência. Notemos que tais círculos intelectuais eram compostos por alguns dos principais psicólogos britânicos, que também eram entusiastas do pensamento bergsoniano do outro lado do Canal da Mancha: Charles Samuel Myers (1876-1946), William McDougall (1871-1938), George Frederick Stout (1860-1944), Conwy Lloyd Morgan (1852-1936) e Herbert Wildon Carr (1857-1931)⁶²⁰. Dentre eles,

⁶¹⁹ Tomamos a expressão emprestada de Schaeffer, J.-M., *La fin de l'exception humaine*. Paris, Gallimard, 2007.

⁶²⁰ Todos os textos tem como título "Instinct and Intelligence" e foram publicados no *British Journal of Psychology*, 1910. CARR, H. W.: "Bergson's Theory of Instinct" in *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 10 (1909 - 1910), pp. 93-114. Havia um profundo interesse em solos britânicos a respeito das considerações bergsonianas sobre o instinto, tema muito importante durante um período dos estudos evolucionistas.

destaca-se este último, presidente da Sociedade Aristotélica, amigo pessoal de Bergson, tradutor de *L'energie spirituelle* para o inglês, e autor de importantes ensaios sobre o francês ⁶²¹. Mesmo meio a este ambiente acolhedor, apenas Carr enxergava ganhos na posição bergsoniana, quer dizer, todos os outros autores possuíam uma visão bastante crítica a respeito da ideia de que o instinto e a inteligência seriam duas atividades psíquicas totalmente distintas, cujas semelhanças deveriam ser traduzidas em complementaridades que proviessem de uma fonte comum.

A bem da verdade, é preciso reconhecer que a posição de Lloyd Morgan é muito mais nuançada, e a correspondência entre ele e Bergson é elucidativa a este respeito. O britânico havia lhe enviado sua obra *Instinto e Experiência (Instinct and Experience)* ⁶²², cuja escritura foi suscitada pela "joint session" a qual nos referíamos. O livro é fonte de inúmeras análises e alusões – críticas e elogiosas – ao filósofo francês que, inclusive, extrapolam em muito as considerações deste último sobre o instinto e a inteligência ⁶²³.

⁶²¹ Se seguirmos as correspondências, tudo indica que a amizade entre Bergson e Carr começou após a publicação de um artigo deste último, intitulado "Bergson's theory of knowledge", na *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volume 9, Issue 1, 1 June 1909, pp. 41–60. É também através das cartas, desta vez com a editora responsável pela versão inglesa de *A evolução criadora*, McMillan Co., (e com um de seus proprietários, Frederick Orridge Macmillan), bem como com o tradutor do livro, Arthur Mitchel, que descobrimos a insistência de Bergson para que Carr fosse encarregado da revisão, o que é também registrado no "translator's note" de *Creative Evolution*: C, pp. 371-373, 393-394 (entre outras cartas). As conexões entre as figuras elencadas no corpo do texto e as respectivas instituições da qual faziam parte formam uma grande fonte para um estudo ainda a ser feito, a saber, a recepção britânica do pensamento de Bergson. Stout, por exemplo, era diretor da revista *Mind* e Bergson menciona elogiosamente três textos de sua autoria numa correspondência com Charles Strong. C, pp. 122-123. No caso de Lloyd Morgan, há uma troca de cartas entre ele e Bergson que erroneamente foi atribuída – por Andre Robinet e seus colaboradores na edição das *Correspondences* – a Thomas Hunt Morgan (zoologista de orientação mutacionista, que pode ser considerado um dos fundadores da genética, o que lhe rendeu o Nobel de Medicina em 1933). A confusão pode ter sido motivada – além da óbvia razão de ambos possuírem o mesmo sobrenome – pelo fato de que o livro de Hunt Morgan, *Evolution an Adaptation* (1903) é citado em *A evolução criadora* (pp. 80-82). A carta: "21 novembre 1912 – Bergson à C. L. Morgan" in C, pp. 490-492.

⁶²² MORGAN, C. L. *Instinct and Experience*. London, Methuen, 1912. Bergson relata uma leitura igualmente entusiasmada de outro livro de Lloyd Morgan, *Hábito e Instinto*, que o "surpreenderia se não fosse um clássico na Inglaterra". MORGAN, C. L., *Habit and Instinct*. London, Edward Arnold, 1896. "21 Novembre 1912 – Bergson à C. L. Morgan" in C, p. 491.

⁶²³ O capítulo VI, "Natural History and Experience" e, principalmente o capítulo VII, "The philosophy of Instinct", são, em grande medida, análises de teses bergsonianas. É no prefácio que o autor alude à "joint session" sobre o instinto e a inteligência enquanto ideia disparadora do livro. Um panorama da doutrina de Morgan, que possui algumas semelhanças com o pensamento de Bergson: RICHARDS, R. J. *op. cit.*, 1987,

Na carta, Bergson resume a celeuma, embora declare possuir muitas concordâncias com o seu correspondente: "quando eu comecei a filosofar, há mais de trinta anos, eu estava imbuído das ideias de Herbert Spencer: isso significa que, *a priori*, eu entendia o instinto como o resultado de uma aquisição gradual. É o exame dos fatos que me levou inicialmente a considerar uma enorme desproporção entre eles e a explicação spenceriana, e, assim, a ver nos instintos, ou ao menos em muitos dentre eles, disposições que não puderam ser adquiridas" ⁶²⁴. De saída, percebe-se que o alcance da crítica à "complexificação" spenceriana se estende também às suas consequências mais específicas. O que não é sem surpresa, já que, como vimos, o britânico aplicava sua "lei da evolução" a todos os domínios da vida ⁶²⁵. No caso das discussões sobre o instinto, tratava-se de compreender se era o caso de encara-lo como inato ou adquirido, além da carga de espontaneidade ou de automatismo nele imbutida, fato que poderia permitir a sua distinção com a inteligência. Desse modo, ao colocar a tese gradualista mais uma vez em xeque, Bergson rconduz novamente o debate à internalidade ou externalidade das forças que direcionam e de, certo modo, determinam o processo evolutivo. Como era de se esperar, a predileção do filósofo pende para a hipótese interna, de modo que a frase "disposições que não puderam ser adquiridas" por ele proferida na carta à Morgan deve ser entendida no sentido de "há disposições inatas" ou, em termos biológicos – diferente dos utilizados pelos "velhos filósofos" –, no sentido de que "há disposições hereditárias"

pp. 375-404. O encontro com Myers, Stout, Carr e McDougall é comentado nas páginas 392-394 onde, curiosamente, Richards omite a presença de Carr. Também é curioso o fato do comentador não aludir às incontáveis menções a Bergson por parte de Morgan.

⁶²⁴ "21 Novembre 1912 – Bergson à C. L. Morgan" in C, p. 491.

⁶²⁵ Uma análise do instinto em Spencer pode ser encontrada em SMITH, C. U. M. "Evolution and the Problem of Mind: Part I. Herbert Spencer" in *Journal of the History of Biology*, Vol. 15, No. 1 (Spring, 1982), pp. 55-88. YOUNG, R. M., *op. cit.* pp. 150-196. RICHARDS, R. *op. cit.*, 1987, pp. 267-294. É notável que, nesse particular, Bergson faça reservas somente a Spencer, não citando a concepção darwiniana de instinto como aquela a se combater. Nossa hipótese, já sustentada, é de que o darwinismo e parte do neo-darwinismo são criticados por Bergson muito mais pela insuficiência de suas explicações do que propriamente pelo seu conteúdo, sendo esta última situação o caso de Spencer.

⁶²⁶. Aqui, sua argumentação segue a mesma lógica da crítica feita às escolas evolucionistas que acompanhamos anteriormente, sobretudo no tocante à adaptação. Por isso, não deve ser o caso, como querem os neo-lamarckistas (Spencer e outros), que a hereditariedade seja *adquirida*: o instinto não pode se tornar um ato de inteligência (espontaneidade e esforço) que tornou-se hábito para ser assim transmitido aos descendentes. E se o neo-darwinismo (Weismann e, em parte, Romanes) "internaliza" o instinto em termos de germes, tornando a transmissão hereditária mais verossímil, ele peca por oferecer uma explicação insuficiente ao creditar um caráter puramente aleatório à aquisição, manutenção, transformação e transmissão de tais comportamentos ⁶²⁷. Assim, seria o caso de aceitar ideia de "esforço" defendida pelo primeiros, ainda que reformulando-a em termos não individuais e não inteligentes (finalistas), para, ao mesmo tempo, aplica-la ao conceito de "germes" do segundo, o que permitiria afirmar um esforço da "vida em geral" que se "externalizaria" em dois tipos de ação e cognição, o instinto e a inteligência. Mas, embora Bergson proponha uma síntese entre as duas doutrinas ⁶²⁸,

⁶²⁶ EC, p. 148. "Não gostaríamos de reanimar aqui a velha querela dos filósofos a respeito do inatismo". Vemos, assim, o problema filosófico das ideias inatas tornar-se paulatinamente o problema científico da hereditariedade, através, sobretudo, da ideia de *hereditariedade psicológica*. As disposições mentais (instinto, inteligência, por exemplo) serão então objeto de uma intensa disputa. No campo francês, a tese de Ribot, *A hereditariedade psicológica*, defendida em 1873 (cuja publicação foi fruto de inúmeras edições e modificações) é pioneira e amplamente baseada no esquema evolucionista pré-weismanniano (Lamarck, Spencer, mas também Darwin, ou seja, partidários da hereditariedade do adquirido no que concerne ao desenvolvimento da mente). A partir da "lei da hereditariedade" (fisiológica) Ribot inferirá não só a hereditariedade psicológica como também a hereditariedade moral e social: ela deve explicar a continuidade da vida, mas também os motivos que fazem que a descendência não produza identidades perfeitas (diferença). No prefácio à quinta edição (1893) o autor admite a golpe sofrido por sua tese pelas então recentes descobertas de Weismann ("plasma germinativo", ver acima), embora julgue que o golpe não seja definitivo. RIBOT, T. *L'hérédité psychologique*. Paris, Félix Alcan, 1925 [1893]. Serge Nicolas nos mostra detalhadamente o contexto da defesa da tese de Ribot e como ela foi crucial, no campo da filosofia e da psicologia, no enfrentamento com as posições mais ortodoxas do espiritualismo. NICOLAS, S. "L'hérédité psychologique d'après Théodule Ribot (1873) : la première thèse française de psychologie 'scientifique'" in *L'Année psychologique*, 1999, 99, 295-348. Em menor medida (há uma maior ênfase na questão social do problema): PLAS, R. "Un moment spencérien aux origines de la psychologie 'scientifique' française? *L'Hérédité psychologique* de Théodule Ribot" in *Arts et Savoirs*, 4, 2014.

⁶²⁷ EC, pp. 169-171.

⁶²⁸ *Idem*, p. 171. "Isso não quer dizer que seja preciso renunciar completamente à tese dos neo-darwinistas bem como àquela dos neo-lamarckistas". Tal como ele havia feito, no primeiro capítulo de *A evolução criadora*, a respeito das quatro (que se transformarão em três) hipóteses evolucionistas concorrentes à época.

ele parece se inclinar abertamente à explicação neo-darwinista, o que transparece nas suas afinidades não só com Lloyd Morgan, mas também com outros personagens cujos traços logo seguiremos. No interior dessa escola, muitos foram os esforços em explicar os "instintos complexos" que o darwinismo ortodoxo dificilmente conseguia abordar, fato explicitamente evidenciado por Bergson em sua resenha ao livro de Baldwin que tratava do tema ⁶²⁹. Afinal, como variações selecionadas aleatoriamente, sem a intervenção de nenhuma ação minimamente inteligente, podiam se coordenar e formar um instinto altamente complexo como aqueles encontrados em alguns insetos? A distinção mencionada por Bergson em *A evolução criadora*, feita por um dos principais *protégés* de Darwin, George Romanes, entre instintos primários ("inatos", ou melhor, frutos da seleção natural) e instintos secundários (fruto de um esforço inteligente), buscava dar conta desse problema, numa clara tentativa de reconciliação com o lamarckismo, em que a seleção natural e a hereditariedade do adquirido conviveriam numa mesma hipótese ⁶³⁰. Não é à toa, portanto, que são os "fatos" aludidos (mas não especificados) por Bergson na carta à Lloyd Morgan, que o fizeram considerar os instintos como não adquiridos, sejam utilizados igualmente por Romanes para justificar a insuficiência da explicação que via as variações como "meramente fortuitas" ⁶³¹ – trata-se do caso da vespa do gênero *Sphex* e a precisão/perfeição com que ela ataca e imobiliza a sua presa ⁶³². Embora a

⁶²⁹ "14 Juin 1913 – Rapport sur 'Le darwinisme dans les sciences morales' de J. Baldwin" in M, pp. 1020-1023. RICHARDS, R. J., *op. cit.* 1987, pp. 127-56. GRUBER, H. E. & BARRETT, P. H. *op. cit.*, p. 218-236.

⁶³⁰ Tal distinção já se encontrava originalmente em Darwin que, como já apontamos, não descartava a hipótese da hereditariedade do adquirido. Mas há nuances importantes. Um pouco antes de falecer, Darwin deixa aos cuidados de Romanes um grande esboço sobre instinto animal, que formaria o "capítulo 10" do que seria o seu próximo livro, *Natural Selection*. O discípulo então publica tais esboços na forma de um apêndice ao seu livro, *Mental Evolution in Animals*. Segundo um estudioso do tema, Romanes, cujo spencerianismo (e, portanto, lamarckismo) era muito presente, "omite precisamente as seções no seu apêndice que ofereciam um maior suporte para o entendimento do instinto pela seleção natural" RICHARDS, *op. cit.*, 1987, p. 350. Também GRUBER, H. E. & BARRETT, P. H. *op. cit.*, p. 20, 231. Bergson menciona a saída teórica proposta por Romanes em: EC, p. 140.

⁶³¹ ROMANES, G. *Darwin and after Darwin* – II. Chicago, Open Court, 1895, pp. 88-89.

⁶³² Para a análise do *Sphex* por Romanes: *idem*. As análises de Bergson sobre o *Sphex* e outros animais semelhantes se encontram em: EC, pp. 146-149, 171-177. Tais são os fatos da "análise dos fatos" que ele não especifica na correspondência com Lloyd Morgan supracitada. "21 Novembre 1912 – Bergson à C. L.

solução de Romanes seja distinta da solução proposta por Bergson, sua crítica à insuficiência da "fortuitude" radical no darwinismo coincide com a crítica deste último à dissociação entre natureza e consciência. Se seguirmos o testemunho de Richards, é a partir da leitura do artigo "Are we Automata?" de William James, publicado em 1879 na revista *Mind*, que Romanes é convencido de que a seleção natural, muito mais que um mecanismo, é a expressão da mente funcionando na natureza, o que adiciona uma forte carga metafísica ao debate ⁶³³. Tal crítica à aleatoriedade da evolução (seja na formação do olho, seja na formação do instinto) era partilhada por muitos naturalistas que, como Bergson, liam a tese darwinista como uma hipótese meramente negativa: a seleção explicava as variações pela remoção dos menos aptos, mas não dava conta da promoção dos mais aptos ⁶³⁴.

Morgan" in C, p. 491. As análises do Spheex foram discutidas por vários psicólogos e naturalistas interessados no tema, e são baseadas sobretudo no já citado *Souvenirs entomologiques* de Fabre, bem como em *Wasps, social and solitary* (1905) do casal de taxonomistas George Williams Peckham (1845-1914) e Elizabeth Maria Gifford Peckham (1854-1940). PECKHAM, G. W. & PECKHAM, E. M. G. *Wasps, social and solitary*. Boston/New York, Houghton, Mifflin & Company, 1905. Curiosamente, o casal Peckham procurou não só conferir mais solidez às análises de Fabre como também relativizar a tese deste último sobre a perfeição do instinto, o que muitos viram como uma prova demolidora contra a teoria bergsoniana do instinto. Num belo texto de 1959, o importante filósofo – hoje esquecido – Raymond Ruyer, combate tal interpretação, colocando inclusive as ideias de Bergson como antecipadoras das concepções mais contemporâneas sobre o tema. Contudo, como muitos, Ruyer não aceitava a dissociação bergsoniana instinto/inteligência ou inteligência humana/instinto animal, o que ele julgava contraditório com a tese pioneira do próprio Bergson acerca da indissociabilidade entre instinto e organização. Ademais, para ele é a *constituição da atividade simbólica* e não tanto o emprego de utensílios o grande responsável pela cultura social e pela técnica. Tocaremos nesse ponto algumas páginas adiante. RUYER, R. "Bergson et le Spheex ammophile" in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64e Année, No. 2 (Avril-Juin 1959), pp. 163-179.

⁶³³ RICHARDS, R. J., *op. citada*, 1987, pp. 366-368. JAMES, W. "Are we Automata?" in *Mind*, Volume 4, Issue 13, 1 January 1879, pp. 1–22. O texto de James é uma crítica às teses de Huxley, talvez o mais "materialista" dos darwinistas. Não esqueçamos que, mais profundamente, Bergson vê na aleatoriedade da hipótese darwiniana a expressão de que "tudo é dado", marca do mecanicismo (e do finalismo). No fundo, é como se Darwin, a pretexto de afirmar a contingência, afirmasse a necessidade, já que a primeira contem como atributos a continuidade e a criação, impensáveis através do conceito de acaso subentendido pelo britânico. John Greene resume bem essa ambivalência no coração do darwinismo: "Não havia espaço para a contingência genuína na visão de Darwin da natureza. Tudo, ele dizia repetidamente, era o resultado de leis fixas [...] Estranhamente, foi o elemento de variação aleatória ["chance variation"], tomando a contingência não só como o aspecto inverso da lei, mas como o seu verdadeiro oposto, que significou [...] o abandono do determinismo mecânico da física e da química do século XIX [...] Assim, William James, Henri Bergson, A. N. Whitehead e outros, cada um ao seu modo, encontraram na ideia de evolução orgânica a chave para uma nova filosofia da natureza, em que espontaneidade, novidade, criatividade e sentido ["purpose"] tinham lugar – um lugar que lhes havia sido negado na cosmologia mecânica herdada do século dezessete". GREENE, J. C., *op. cit.*, pp. 304-307.

⁶³⁴ Além de Lloyd Morgan, James Baldwin e do próprio Bergson, outros nomes como Eric Wasmann, Hans Driesch, etc., também interpretavam a doutrina darwiniana dessa maneira. RICHARDS, R. J., *op. cit.* 1987,

É neste contexto que entra em debate uma outra solução para os instintos complexos, a "seleção orgânica", forjada simultaneamente por Conwy Lloyd Morgan, por James Mark Baldwin e pelo palenteólogo Henry Fairfield Osborn (1857-1935). Por razões que não cabe discutir aqui, tal conceito é eternizado sob o nome de "efeito Baldwin" ⁶³⁵, consagrando James Mark Baldwin como o seu formulador. Bergson parece estar ciente desse fato, já que, na carta a Morgan, nada é mencionado sobre a "seleção orgânica" proposta por este. Não obstante, em junho de 1913, o filósofo da duração faz uma elogiosa apresentação à *Académie des Sciences Morales et Politiques* da versão francesa do livro de seu velho conhecido James Mark Baldwin, cujo título, sugestivo, é *Darwin and the humanities* (tradução francesa: *Le darwinisme dans les sciences morales*), em que ele discute a feliz tentativa do psicólogo americano em resolver o impasse dos "instintos complexos" ⁶³⁶. Baseado no conceito de "seleção intra-individual" ou, simplesmente, "intra-seleção", postulado por August Weismann ⁶³⁷, que aplica o princípio da adaptação das partes umas às outras no mesmo organismo, Baldwin, segundo Bergson, o teria transposto para o domínio da psicologia, chegando a um resultado em que haveria uma "acumulação de variações, coincidindo quanto à direção, com as modificações

p. 471. O mesmo vale para a maioria dos neo-lamarckistas franceses: ROGER, J. "Les positions philosophiques des néo-lamarckiens français" in ROGER, J. *op. cit.*, 1995.

⁶³⁵ Sobre a "seleção orgânica" em Morgan e o "efeito Baldwin" ver, respectivamente, RICHARDS, R. J. *op. cit.*, 1987, pp. 398-404, 470-473. Sobre Baldwin, *idem*, pp. 451-563 ("Chapter 10 – James Mark Baldwin: Evolutionary Biopsychology and the Politics of Scientific Ideas").

⁶³⁶ "14 Juin 1913 – Rapport sur 'Le darwinisme dans les sciences morales' de J. Baldwin" in M, pp. 1020-1023. Nesta obra, Baldwin faz duas menções a Bergson, uma elogiosa em relação a diferença entre ciência e filosofia, e outra sobre a produção de novidade na natureza, em que Bergson, William James e o próprio Baldwin estariam em acordo na crítica feita à ideia de "causa e efeito" das "áridas teorias energitistas". BALDWIN, J. M. *Darwin and the humanities*, Baltimore, Review Publishing, 1909, pp. 87 e 117. O problema dos instintos complexos em relação à seleção natural é exposto no primeiro capítulo, sobre o darwinismo e a psicologia. Há uma troca de correspondências entre Bergson e Baldwin em que é discutido muito rapidamente o livro deste, *Thought and Things. A study of the development of meaning of thought or Genetic Logic* (3 vol.), New York, Goerge Allen, 1906-1911. Bergson também salienta a importância, no contexto de *A evolução criadora*, do livro de Baldwin *Development and Evolution*, e da ideia aí desenvolvida de irreversibilidade da série dos seres vivos. "10 Juillet 1907 – Bergson à J. M. Baldwin", "6 Février de 1908 – Bergson à J. M. Baldwin" in C, 173-174, 188-189, respectivamente.

⁶³⁷ WEISMANN, A. *The Romanes Lecture: "The effects of external influences upon development"*, Oxford, Clarendon, 1894, p. 12. Nota-se que Weismann é cuidadoso para que sua posição não seja confundida com aquela defendida pelo pré-formatismo, afastando-se prontamente de Nägeli.

adquiridas, a função tornando-se mais e mais congênita de geração em geração" ⁶³⁸. O ganho estaria na absorção do *aprendizado* (que envolveria uma ação inteligente) pela seleção natural, o que daria espaço para o direcionamento e o esforço, mas sem que, no entanto, tais elementos fossem indicativos da hereditariedade do adquirido. Ainda que uma de suas primeiras preocupações fosse a adaptação do indivíduo através do aprendizado, Baldwin procurou conferir "um papel positivo da seleção para a consciência", mas de modo que esta "atuasse através da *ênfase* e da *atenção*". E mais: "Na formulação da segunda parte de sua teoria da seleção orgânica, ele [Baldwin] estende tal função executiva da consciência à própria evolução biológica" ⁶³⁹. Tais considerações são importantes porque mostram saídas alternativas à ideia de que, caso considerado inato, o instinto deve ser entendido como puro tropismo e, caso considerado adquirido, deva ser uma inteligência que transformou-se em hábito irrefletido. Por seu turno, ainda nesse quadro de explicações a evitar, a inteligência, entendida como inata, seria a racionalidade exclusiva ao homem; entendida como adquirida, seria um instinto que se complexificou tornando-se espontâneo ⁶⁴⁰. Mas mais do que isso, Bergson procurava argumentar que, se a inteligência é uma forma de ação e cognição com características próprias, o instinto também o é; e a maneira como o *Sphex conhece* as articulações

⁶³⁸ "14 Juin 1913 – Rapport sur 'Le darwinisme dans les sciences morales' de J. Baldwin" in M, p. 1020-1022. Sobre a relação de Baldwin e Morgan com Weismann, RICHARDS, R. J. *op. cit.* 1987, pp. 332, 390-392, 400, 403, 490, 492-494.

⁶³⁹ RICHARDS, R. J. *op. cit.* 1987, p. 471 (nosso itálico). Uma rápida discussão de Bergson com Baldwin sobre o conceito de inconsciente na Sociedade Francesa de Filosofia (em que estão presentes também Georges Dwelshauvers e Alphonse Darlu) mostra que ambos concordam sobre a centralidade do conceito de atenção para se pensar a consciência. "25 Novembre 1909 – Discussion à la Société Française de Philosophie" in M, pp. 803-810.

⁶⁴⁰ PIERON, H. "Les problèmes actuels de l'instinct" in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 66, 1908 (Juillet à Décembre), pp. 329-369. A já citada resenha de Bergson ao livro de Bohn, *O nascimento da inteligência*, é elucidativa: por um lado, tal obra é felicitada pela crítica ao antropomorfismo, por outro, seu malogro é identificado no ponto em que esvazia a significação do instinto, reduzindo-o a tropismos, isto é, a "reações irresistíveis exercidas por causas exteriores tais como a terra, a luz, uma substância química, etc". "1er Mai 1909 - Rapport sur 'La naissance de l'intelligence' de G. Bohn" in M, pp. 792. Segundo Bohn, Darwin e Romanes são acometidos não raras vezes por considerações antropomórficas, o que comprometeria tanto a compreensão do instinto quanto da inteligência. BOHN, G. *La naissance de l'intelligence*, pp. 34-41, 293-300.

internas entre ele e sua presa é um indicativo suficiente nessa direção. É verdade que, nesse caso, se trate de um conhecimento proveniente, no limite, de uma "consciência anulada" ⁶⁴¹, entupido pela ação, sendo, pois, muito mais "atuado" do que "pensado", ainda que o conhecimento inteligente também possua raízes práticas. Mas, no caso desse último, trata-se de um conhecimento das *relações*, enquanto o instinto possui a vocação de conhecer *coisas*. Por isso, para Bergson, não é possível equivaler o movimento do pintinho que quebra o ovo ⁶⁴² com a procura do seio pela criança recém-nascida ⁶⁴³. O rebento conhece, de modo inato, a relação entre os objetos que lhe são apresentados. Já o filhote de uma ave – mesmo que as aves, por serem vertebrados, já possuam uma incipiência de inteligência – não estabelece propriamente uma relação entre o seu bico e o ovo que deve quebrar, mas "se limita a seguir o movimento que o suportou através da vida embrionária" ⁶⁴⁴. Em suma, mesmo que haja variações (construir um ninho, atacar, etc), seu bico "é feito" para "bicar", enquanto que a boca do bebê extrapola infinitamente a função de mamar.

Se, no entanto, à primeira vista, Spencer parece ser a grande fonte do mal entendido, é preciso recuar mais na história para nos desvincularmos de uma vez por todas desse vício de origem. É na articulação entre os três níveis da alma proposta por Aristóteles que Bergson finalmente identificará o arquétipo da tese gradualista ⁶⁴⁵. Já comentamos num trabalho anterior de modo mais detalhado a crítica que o francês faz ao estagirita a respeito do escalonamento que vai da vida vegetativa (dotada de nutrição e

⁶⁴¹ EC, p. 144.

⁶⁴² *Idem*, p. 168.

⁶⁴³ *Idem*, p. 148.

⁶⁴⁴ *Idem*, p. 168.

⁶⁴⁵ "O erro capital que, se transmitindo desde Aristóteles, viciou a maior parte dos filósofos da natureza, é de ver na vida vegetativa, na vida instintiva e na vida racional três graus sucessivos de uma mesma tendência que se desenvolve, quando na verdade são três direções divergentes de uma atividade que se cindiu aumentando. A diferença entre eles não é uma diferença de intensidade, nem mais geralmente de grau, mas de natureza". *Idem*, p. 136.

crescimento) à vida racional (pensamento), passando pela vida animal (percepção e locomoção) , como se a última contivesse as outras duas e, por conseguinte, a segunda contivesse a primeira ⁶⁴⁶. A distância tomada por Bergson em relação a esse modo de pensar será, inclusive, uma das explicações sobre a diferença de natureza, e não de grau, entre tais dimensões. Mas nos interessa evidenciar nesse momento dois pontos um pouco laterais dessa discussão, ou seja, duas críticas decorrentes da crítica mais ampla feita à hipótese da complexificação: o caráter prático da inteligência, contra a ideia de que ela seria a guardiã da abstração puramente contemplativa; e o lugar do homem frente a esse esquema gradual, que tanto em Aristóteles quanto em Bergson (e em muitos outros), responde a anseios metafísicos.

4.10. *A inteligência e o instinto como modos de ação: teoria da projeção, técnica, história, linguagem e sociedade*

Junto ao bipedismo/formato da mão e à complexidade cerebral, a sociedade e a linguagem foram comumente vistas como traços distintivos do homem, seja a partir de uma perspectiva científica, seja desde um ponto de vista filosófico. Em Bergson, não será exatamente o caso de pensar tais elementos como especificamente humanos: a pergunta feita por ele será não tanto "a sociedade e a linguagem são exclusivamente humanas?", mas "que tipo de sociedade e linguagem são próprias à inteligência humana?", questionamento que já entrevê inúmeros tipos de manifestações sociais e linguísticas. No caso das sociedades, pudemos acompanhar como sua ancoragem remete aos

⁶⁴⁶ RATES, B. B. *op. cit.*, 2012, pp. 119-141. Também o artigo de TUMA, P. "La place de l'homme dans *L'évolution créatrice*" in WORMS, F. (éd) *op. cit.*, 2008. Especificamente sobre Aristóteles, um bom resumo pode ser encontrado em WOLFF, F. *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*. Paris, Fayard, 2010 (notadamente o primeiro capítulo).

agrupamentos celulares mais elementares. No caso da linguagem, vimos como ela estava ligada à vida em comunidade, o que não será diferente nesse momento. Mas há um ponto que ainda não tocamos diretamente: o fato de que "nossa vida social gravita em torno da utilização e fabricação de instrumentos artificiais" ⁶⁴⁷. Não devemos, no entanto, limitar o significado de "vida social" ao sentido mais imediato que atribuímos à "vida em grupo". Tal expressão significa o entrelaçamento entre a ação, a sociedade e a linguagem e, conseqüentemente, o modo com que tais dimensões estruturam a coesão que determinará aquilo que Bergson chamará de "ação comum" ⁶⁴⁸. Se a ação individual é a marca desse ou daquele vivente, a ação comum também será a marca dessa ou daquela sociedade. Assim, no caso do homem, é a variabilidade infinita da função do instrumento fabricado que determinará a "mobilidade" do signo inteligente. A linguagem entra em jogo porque a ação, para ser comum, deve ser *comunicável*. "Ora, é difícil imaginar uma sociedade cujos membros não se comunicam entre si por signos" ⁶⁴⁹. Tomemos o caso da sociedade

⁶⁴⁷ EC, p. 139.

⁶⁴⁸ *Idem*, p. 158. O entrelaçamento entre a mão e a linguagem é pensado por Bergson desde a perspectiva da infinitude: tanto o uso dos utensílios como o emprego das palavras possuem um número ilimitado de articulações, que liberaria o homem das restrições impostas pela sua constituição. Partindo de um referencial interpretativo de inspiração fenomenológica – diverso do nosso, pois – o belo livro de Etienne Bimbenet não verá na técnica o traço distintivo da especificidade humana. Mas, ao mesmo tempo, tampouco abandonará as virtudes da mão, ainda que esta produza seu ultrapassamento não através da *criação*, mas da *significação*. Baseando-se em Karl Bühler, Heinz Werner, Lev Vygotsky, Bernard Kaplan, mas também em Tran Duc Thao e Merleau-Ponty, o autor em questão insistirá na importância do "apontar" ("pointing") e na sua carga eminentemente predicativa. Os animais não humanos não apontam, e é no simples gesto de apontar o dedo que o *infans* revelaria a dimensão única da humanidade na qual ele pertence. BIMBENET, E. *L'animal que je ne suis plus*. Paris, Gallimard, 2011, pp. 196-199, 316-323, 376-385.

Dentre as pesquisas eminentemente bergsonianas, Caterina Zanfi, numa leitura diferente da nossa, defende que em *A evolução criadora* há uma articulação entre a dimensão técnica e simbólica, uma vez que "o objetivo da fabricação não é a máquina, mas o domínio da matéria afim de prolongar o elã da vida, de desencadear a consciência e de florescer sentimentos novos". É uma interpretação tentadora, mas acreditamos ser excessivo, como faz a autora, identificar criação e simbolismo. Uma das conseqüências indesejáveis dessa leitura seria a aproximação apressada entre o pensamento bergsoniano e a fenomenologia, o que, inclusive, enfraqueceria as novidades trazidas por ambas. ZANFI, C. "La machine dans la philosophie de Bergson" in ABIKO, S. (éd.), *op. cit.*, 2013, p. 287.

Em tempo: numa carta a Prezzolini de 1909, comentando um texto escrito pelo italiano ("Del linguaggio come causa di errori"), Bergson distinguirá duas funções da linguagem, "expressão" e "sugestão". A primeira visa utilizar a palavra com objetivo em que ela foi feita, isto é, "oferecer ao pensamento um substituto cômodo sobre o qual a atenção pode se fixar sem inconveniente prático para o pensamento". Expressar seria um atributo da linguagem científica. Já a segunda consiste em dirigir a palavra contra o objetivo em que ela foi feita, ou seja, levar o espírito a pensar sem símbolos. Sugerir seria então mais afeito ao trabalho da arte e da filosofia. "12 Juillet 1909 – Bergson a A. G. Prezzolini" in C, 273-274.

⁶⁴⁹ EC, p. 158.

de Insetos: repousando sobre os instintos, onde o instrumento faz parte do corpo que o utiliza, enfim, "onde as ações e fabricações são fortemente ligadas à forma de seus órgãos", os signos que compõem a linguagem, por exemplo, das Formigas, provavelmente possuem um número limitado, correspondendo à comunicação de uma certa operação que, associadas a outras operações de natureza semelhante, constituem uma ação comum fixa e coesa – há aqui pouco espaço para o aprendizado e para a mobilidade. Se, como vimos anteriormente, a organização social instintiva ganha, por um lado, em termos de colaboração ou, por assim dizer, de *Gestalt*, por outro, ela perde em termos de capacidade de transformação e avanço. Em contrapartida, nas sociedades humanas, assentadas na inteligência, onde o instrumento transcende o corpo que o utiliza, isto é, "onde a fabricação e a ação são de forma variável", os signos, de número infinito, se estendem a uma infinidade de coisas. Isso corresponde à capacidade dos indivíduos em *aprender* a possível posição no grupo a que pertencem, uma vez que ela não é determinada pela estrutura que estes mesmos indivíduos possuem. A divisão do trabalho fica ameaçada e a coesão dos esforços torna-se muitas vezes desequilibrada, mas o preço a ser pago por essa ameaça parece valer a pena: a sociedade humana pode evoluir com muito mais facilidade, de modo que a posição móvel de seus membros atua para que o todo *progrida*.

Neste contexto, cumpre mencionar que a história humana, também concebida a partir do modo *sui generis* com que o homem fabrica e utiliza os utensílios, deve ser entendida em *A evolução criadora* como a narrativa dos caminhos e descaminhos das *invenções técnicas*. O historiador se alia não tanto ao politólogo ou ao teólogo, mas ao arqueólogo, cabendo a ele conferir inteligibilidade à aventura humana *desde o aparecimento da espécie que a protagoniza*. Por isso, tal gênese não pode mais ser

revelada por recitos religiosos ou por balizadores que não contemplam as recentes descobertas da paleantropologia. O historiador deve recuar no tempo, esticando-o significativamente, já que a sua disciplina tornou-se de uma vez por todas a parte de algo muito maior: a história foi incorporada pela pré-história, os documentos e arquivos pelos fósseis e vestígios, o historiador pelo arqueólogo. As guerras, as revoluções, as conquistas, os tratados, os impérios, seus declínios, suas ascensões, todos estes balizadores passam de eventos fundantes a continuações de acontecimentos muito mais antigos, tais como a invenção do bronze, do ferro, e outras criações que mudaram o rumo do gênero humano. Não é por acaso que, de uma perspectiva histórica mais recente, Bergson não toma como parâmetro a Revolução Francesa ou a Americana, a Comuna de Paris ou mesmo a Guerra Franco-Prussiana, que tanto marcou a sua geração ⁶⁵⁰. Para ele, é a invenção da máquina à vapor, símbolo da Revolução Industrial, o grande evento histórico que serviria de epítome ao seu tempo. A referência explícita ao positivista Paul Lacombe (1834-1919), cujas consequências foram explorada por nós numa outra ocasião, são fortemente indicativas a este respeito ⁶⁵¹. Pressupondo as conclusões que tiramos nesse texto, gostaríamos de deixar registrado o fato de que, em *A evolução criadora*, a história contempla somente o avanço técnico, não deixando muitas brechas para qualquer aspecto moral no que diz respeito ao progresso humano. O próprio Lacombe, em seu *A história considerada como ciência*, não cansa de enfatizar a relação direta entre o que ele denomina de "invenções capitais" com o progresso humano; para o historiador, o corpo

⁶⁵⁰ DIGEON, C. *op. cit.*, pp. 384ss.

⁶⁵¹ Sobre o problema da história humana em *A evolução criadora*, onde todas essas questões levantadas são desenvolvidas, nos remetemos ao nosso artigo: RATES, B. B. "Vie et histoire humaine dans *L'évolution créatrice* de Bergson". In EBKE, T., ZANFI, C. (Hrsg.). *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, 2017. A menção de Bergson à obra *De l'histoire considérée comme science* de Paul Lacombe encontra-se em EC, p. 140/nota 1. "Em milhões de anos, quando percebermos do passado somente as grandes linhas, nossas guerras e nossas revoluções contarão pouca coisa, supondo-se que ainda sejam lembradas; mas a máquina a vapor, com as invenções de todo o gênero que a cortejam, será talvez mencionada como falamos do bronze ou da pedra-talhada; ela servirá para definir uma Era".

humano "é a única ferramenta que ele possui. O que a natureza não realizou sobre o seu corpo, o homem encontrou através dos utensílios" ⁶⁵². A linguagem, o fogo, o animal e a planta doméstica, a escritura e as máquinas de registro tal como a impressora, todas essas "maquinarias" ("machineries"), segundo o léxico de Lacombe, enquanto "projeções" artificiais do corpo natural, constituiriam o motor da civilização, da história e da própria humanidade. Não mencionamos o termo "projeção" por acaso, e ele deve ser lido com cautela. A "teoria da projeção", em que o "instrumento se confunde com aquele que o utiliza, sendo a continuação, a projeção exterior do órgão" ⁶⁵³ é um dos pilares fundamentais do projeto de uma "filosofia da ação" pretendido por Alfred Espinas em seu livro *As origens da tecnologia*. Junto ao seu já comentado *As sociedades animais*, tal obra pretendia formar uma "nova ciência", ligada à sociologia, denominada de *praxeologia*.

Só alguns anos após *A evolução criadora*, aproximadamente a partir da conferência *A consciência e vida*, será aberta pela primeira vez a possibilidade do desenvolvimento de uma história diferente daquela produzida pela técnica, ainda que, para caracterizá-la, Bergson oscile entre o estético e o ético. O triunfo das produções e invenções, como a máquina a vapor – que, como dizíamos, o filósofo não cansa de louvar no livro de 1907 ⁶⁵⁴ – cede paulatinamente espaço a uma dimensão que visa senão neutralizar, ao menos equilibrar os infortúnios decorrentes de uma cientificidade hipostasiada. E a Primeira Guerra Mundial terá um papel fundamental nessas transformações.

⁶⁵² LACOMBE, P. *De l'histoire considérée comme science*. Paris, Hachette, 1894, p. 169. Lacombe enfatiza, nesse processo, o formato da mão humana e a linguagem.

⁶⁵³ ESPINAS, A. *Les origines de la technologie: étude sociologique*. Paris, Félix Alcan, 1897, p. 45.

⁶⁵⁴ EC, pp. 139-140, 185-186

4.11. *O lugar do homem na evolução: inteligência e emancipação*

Num momento muito comentado de *A evolução criadora*, Bergson dirá que "o instinto é simpatia", isto é, ele nos daria "a chave das operações vitais" "da mesma maneira que a inteligência [...] nos introduz na matéria", mas "desde que essa simpatia pudesse estender seu objeto bem como refletir sobre ela mesma" ⁶⁵⁵. E continua: "é ao próprio interior da vida que nos conduziria a intuição, quer dizer, um instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo. Que um esforço desse gênero não seja impossível é o que já demonstra a existência, no homem, de uma faculdade estética ao lado da percepção normal". É evidente o tom metodológico implicado nesta passagem e, muito embora tenhamos nos comprometido a comentar sobre o método somente na nossa "Introdução", não há como não tecer algumas considerações sobre tal declaração. O leitor atencioso deve ter percebido – e como uma certa dose de razão – o fato de não tocarmos no problema da crítica da inteligência, quer dizer, na tese bergsoniana de que a inteligência não pode *conhecer* adequadamente a vida, mas somente a matéria, ideia que comporá em grande medida o terceiro capítulo de *A evolução criadora*. Por isso gostaríamos de salientar a diferença, proposta no livro em questão, entre a *ação* e o *conhecimento* inteligente. Uma entrada privilegiada para apreendermos esse ponto nos é ofertada caso acompanhemos o processo de formação e desenvolvimento da Inteligência, ou seja, caso acompanhemos a dupla face de sua *história*. A história da *ação* inteligente é a história das invenções técnicas, baseada, como vimos, nas descobertas paleontológicas e arqueológicas sobre a origem do homem (tais como aquelas efetuadas por Boucher de Perthes nas pedreiras de Moulin-Quignon) ⁶⁵⁶, estendendo-se até a máquina a vapor e outras maravilhas da indústria. É essa fonte vital que faz com que o progresso material se

⁶⁵⁵ *Idem*, pp. 177-178.

⁶⁵⁶ *Idem*, p. 138.

prolongue no progresso histórico, nos permitindo dizer que a emancipação humana, desse ponto de vista, é a emancipação da *espécie humana*. O caráter emancipatório da inteligência é *prático*, já que a emancipação "gnosiológica", ou melhor, *teórica*, será dada pela intuição, que é o modo de conhecimento (especulativo) que devemos usar se desejamos aceder à essência movente da vida ⁶⁵⁷. É desde essa perspectiva que o filósofo se assemelharia ao artista – quiçá ao moralista ⁶⁵⁸ –, embora o emprego dessa "faculdade estética" que mencionávamos acima estivesse à serviço do individual no caso da arte, e do geral no caso da filosofia ⁶⁵⁹. Já a *história do conhecimento inteligente* revelaria o desenrolar virtuoso em direção à apreensão da essência da matéria ("sólido") mas, ao mesmo tempo, jogaria luz no insistente malogro concernente ao desvendamento dos mistérios da vida. E a própria história da filosofia, cuja reconstrução é dada no quarto capítulo de *A evolução criadora* e em alguns cursos da época, seria apenas uma amostra dessa disposição natural ⁶⁶⁰.

Mas o poder da emancipação prática no homem é enorme: a variação *ilimitada* de combinações entre o útil e a sua função feita pela mão humana; o número *ilimitado* de

⁶⁵⁷ Se quisermos analisar tais apontamentos desde o ponto de vista da polêmica dicotomia entre inteligência e intuição, empregariamos, ainda que com reservas, a distinção utilizada pelos lógicos entre *descrição* e *norma*, *lógica descritiva* e *lógica normativa*: a inteligência diz respeito ao modo pelo qual o pensamento *pensa*, a intuição, ao modo pelo qual ele *deve pensar*, uma corresponde à lógica descritiva, a outra à lógica normativa.

⁶⁵⁸ *Idem*, p. 266, onde Bergson menciona rapidamente "físico e moral" ao invés de "físico e vital".

⁶⁵⁹ Remetemos o leitor às nossas análises de *O riso* e do texto "A vida e a obra de Ravaisson".

⁶⁶⁰ Em suas duas aparições em 1907, o bom senso entra como balanceador dessa disposição, seja como "vigia" da rigidez da lógica e da geometria natural, seja como "experiência continua do real, para infletir as consequências deduzidas e recobri-las ao longo das sinuosidades da vida". Os infortúnios de tal rigidez podem ser vistos, segundo Bergson, no uso desmedido e inflexível da inteligência no âmbito da higiene e da pedagogia. EC, p. 162, 165-166, 214. Aqui, o bom senso parece servir de antídoto à invasão dos excessos do *pensamento* inteligente na *prática*. Mais especificamente, do ponto de vista do atenuamento dos excessos da dedução (operação teórica inteligente *par excellence*), o bom senso pode ser entendido como sendo mais aguçado nos "selvagens". Bergson utiliza aqui o exemplo já comentado por nós do "sentido de direção" de alguns povos primitivos observados por Bastian. Além disso, ele dirá que a dedução, ao contrário do bom senso, não se mostra muito eficiente no domínio das ciências da natureza e do espírito, fazendo ressurgir antigos problemas levantados pelo texto "Le bon sens et les études classiques" (cf. nosso primeiro capítulo). Vê-se, nesse ponto, que o bom senso serviria também para coibir os excessos da inteligência não só na prática como também na *teoria*, embora não deva ser confundido com a intuição.

mecanismos que o cérebro humano pode montar e, conseqüentemente, "os *infinitos* gatilhos ("déclics") entre os quais ele pode escolher" ⁶⁶¹; o potencial da linguagem humana, cuja distância tomada em relação ao objeto que nomeia permite articulações *ilimitadas*; e, por fim, a sociedade humana, com os seus modos *ilimitados* de organização e esforço comum. Tais variáveis constituem a singularidade com que tais elementos se encontram no homem, explicitando a passagem do "limitado ao *ilimitado* [, que é a] distância do fechado ao aberto" ⁶⁶², signo de uma diferença de natureza que permite a possibilidade radical de "ultrapassarmos a nós mesmos" ⁶⁶³. Mais uma vez, segundo o geólogo americano Shaler – em quem algumas considerações de Bergson a este respeito parecem se apoiar – a singularidade humana não é "milagrosa" e, não obstante a sua reintegração na animalidade, descoberta definitivamente pela aquisição e tomada de consciência dos avanços biológicos da época, não há como não enxergar a "emancipação" ⁶⁶⁴ da nossa espécie em relação às limitações impostas pelo seu corpo, embora seja este que permita tal ultrapassamento.

Deve-o à superioridade de seu cérebro, que o permite construir um número ilimitado de mecanismos motores, de opor sem cessar novos hábitos aos antigos e, dividindo o automatismo contra ele próprio, domina-lo [...] à sua linguagem que fornece à consciência um corpo imaterial em que ela pode encarnar, dispensando-a, assim, de entrar

⁶⁶¹ EC, pp. 264 (nosso itálico). Também: p. 116.

⁶⁶² *Idem*, p. 264 (nosso itálico).

⁶⁶³ *Idem*, p. 184. A indústria possui o mesmo ponto de partida da criação artística, ainda que seus resultados sejam distintos, p. 165. Entretanto, o jorro ("jaillissement") e a genialidade da invenção seriam de difícil acesso através do conhecimento inteligente. Em 1913, ao seu amigo Isaak Benrubi, Bergson chega a dizer que "diferentemente da criação do artista e do cientista", a criação da vida humana "é suscetível de se prolongar a todo momento por todos os homens: a criação de si por si, o aumento da personalidade por um esforço que pode tirar muito de pouco, alguma coisa de nada, e acrescentar incessantemente ao que já havia de riqueza no mundo". "14 Juillet 1913 – Bergson à I. Benrubi" in M, p. 1024.

⁶⁶⁴ SHALER, N. S. *The interpretation of nature*. Boston/New York, Houghton, Mifflin and Company, 1893, pp. 188-189. Bergson cita um outro excerto desse mesmo livro de Shaler em EC, p. 185.

exclusivamente nos corpos materiais cujo fluxo a levaria para tão logo engoli-la [...] à vida social, que armazena e conserva os esforços como a linguagem armazena o pensamento, que fixa desse modo um nível médio para o qual os indivíduos deverão se elevar logo de início e por essa excitação inicial, impede os medíocres de adormecer, incitando os melhores a ascender mais alto. Mas o nosso cérebro, a nossa sociedade e a nossa linguagem são somente os signos exteriores e diversos de uma única e mesma superioridade interna. Eles dizem, cada um a sua maneira, o sucesso único, excepcional, que a vida alcançou a um dado momento de sua evolução ⁶⁶⁵.

Torna-se mais visível, portanto, segundo tal passagem de *A evolução criadora*, a tensão constitutiva entre o vital e o material, a despeito de toda a posição acerca do monismo, dualismo ou pluralismo que possamos tomar. Antecipando rapidamente alguns pontos cruciais que serão desenvolvidos no nosso último capítulo, se compararmos tal posição àquela apresentada em 1932 em *As duas fontes da moral e da religião* (lei do duplo frenesi) é possível perceber um importante deslocamento, em que a tensão entre o vital e o material se transforma numa outra tensão, entre o moral e o material. Ora, se neste livro o material (maquinismo) continua sendo concebido como prolongação do vital, é possível dizer que a dicotomia aí presente é, *em certa medida*, entre o *moral* e o *vital*, ainda que a gênese de ambas dimensões nos remonte à vida e que "as origens dessa mecânica são talvez mais místicas do que se acreditou" ⁶⁶⁶. Não é por outra razão que a emancipação prática, apresentada em *A evolução criadora* através da inteligência, deixa para trás sua forma puramente *descritiva* ("a criatividade da vida é exercida através do

⁶⁶⁵ EC, p. 265.

⁶⁶⁶ DS, pp. 330-331.

marasmo da matéria bruta"), para assumir, em 1932, um caráter *parcialmente normativo* ("o progresso moral *deve* equilibrar o progresso material"). O "parcialmente" é importante aqui, já que o que "deve ser" assume mais um sentido de "é desejável que assim o seja". Como o próprio Bergson nos lembra, a própria ideia de *lei* quando aplicada ao seu conceito de história se limita a reconhecer uma regularidade imperfeita no devir da sociedade humana. Por sua vez, a emancipação teórica acaba por se dissolver na emancipação prática, de modo que a intuição, *especulativa* no filósofo-biólogo de *A evolução criadora*, cede lugar à intuição *ativa* do místico, sobretudo o cristão, cuja "saúde intelectual [...] se manifesta através do gosto pela *ação*"⁶⁶⁷. Não é por acaso que o tema da alegria ("joie") isto é, não do prazer, mas da satisfação da criação, comece a aparecer a partir de 1911, em *A consciência e a vida*⁶⁶⁸ e em 1913, no curso sobre "Espiritualidade e liberdade", ministrado na Universidade de Columbia nos Estados Unidos, onde a alegria é definida como "produto imediato da eficiência ["efficiency"]"⁶⁶⁹. Além, é claro, do "organismo moral", apresentado na última das "Quatro conferências sobre a imortalidade da alma" na University of London⁶⁷⁰. Tal ideia é então fugazmente definida em Londres como o entrelaçamento entre a sensibilidade e a inteligência que, por serem instrumentos da ação, estariam a serviço da vontade, indicando o aparecimento da ideia de personalidade e um ressurgimento da liberdade individual. Ainda nessa ocasião, Bergson fará uma breve analogia entre o homem da ação política, que condensa a duração e domina os eventos, com a diferença de tensão entre a duração da consciência e da matéria, que permite a ação do espírito, tornando a matéria instrumento da liberdade. O estreitamento dos laços entre vida, moral, política, espírito, consciência, vontade e

⁶⁶⁷ *Idem*, p. 241, grifo nosso.

⁶⁶⁸ "29 mai 1911 – Life and Consciousness" in M, p. 931ss, onde o termo empregado em inglês é "joy" e será traduzido pelo próprio Bergson por "joie" na versão francesa do mesmo texto, de 1919: "CV" in ES, pp. 23-24.

⁶⁶⁹ "Février 1913 – Cours de Bergson à Columbia University" in M, p. 989.

⁶⁷⁰ "20, 21, 27, 28 Octobre 1911- Quatre conférences sur 'L'imortalité de l'âme'" in M, pp. 958-959.

liberdade marcará, como veremos, um novo rumo no pensamento do nosso filósofo. Mas será preciso passar por um acontecimento intempestivo e cheio de consequências para acompanhar a lenta maturação desses temas.

CAPÍTULO 5

A VIRADA IDEALISTA E O DISTANCIAMENTO DO HOMEM EM RELAÇÃO À NATUREZA: OS "DISCURSOS DE GUERRA" E OUTROS TEXTOS (1907-1918)

O idealismo é a "curiosidade das coisas do espírito". É o "hábito de colocar as coisas do espírito além de todas as outras". Enfim, é o costume de "considerar a vida como não sendo feita somente para ser vivida, mas como tendo por objeto e por razão de ser a realização de algo que não existe ainda e que, uma vez realizado, dará à vida um conteúdo mais rico e uma significação nova"⁶⁷¹. É deste modo que Bergson oferecerá, em 1913, frente ao comité franco-americano, sua definição de idealismo, sintetizando em grande medida sua produção textual que vai de 1907 a 1918. É verdade que, desde o início, sua filosofia se dedicou às "coisas do espírito" o que nos leva a óbvia pergunta: afinal, o que há de novo? Por que essa defesa do idealismo nesse momento? Como veremos, há muitos indícios que apontam para uma mudança significativa em relação ao que seriam essas "coisas", e mesmo ao que seria o "espírito" ao qual essas coisas se referem. Nasce, então, com muita força sob a pena de Bergson, algo como o "mundo humano", uma dimensão marcada não somente pela teoria, mas também pela prática, mas uma prática que possui como sentido último uma significação moral, e não propriamente

⁶⁷¹ "8 Avril 1913 – Discours au Comité France-Amerique" in M, p. 994. Os Estados Unidos, tal como a França, seria a exemplificação perfeita desse idealismo, o que conferiria, ainda segundo Bergson, a "simpatia profunda" que une ambas as nações.

gnosiológica. Acompanharemos no capítulo que se segue as idas e vindas desse processo e como um evento histórico servirá, ao mesmo tempo, como um palco de ilustração de uma teoria e como um campo de experiência em que essa própria teoria se constitui. Veremos, enfim, como a Primeira Guerra Mundial norteará grande parte das teses produzidas por Bergson de modo a reorganizar a sua teoria da história e da emancipação, cenário em que serão colocadas em xeque as promessas de um mundo que pareciam ter resolvido as grandes questões da humanidade pela via exclusiva do *conhecimento* (intuitivo ou não, pouco importa) e de sua *aplicação* (*vita contemplativa* ou *activa* [técnica], pouco importa). Nunca como agora os excessos do "ato livre" foram confrontados com tanta radicalidade: para se libertar, a ação deverá não somente utilizar as amarras do mecanicismo ao seu favor. Ela deve agora se moralizar.

5.1. *A produção intelectual entre 1907-1914: o surgimento do "mundo humano"*

Não é surpresa que o período mais imediato que se seguiu à publicação de *A evolução criadora* seja marcado por debates concernentes às teses defendidas neste livro. A resposta à crítica de Émile Borel sobre a "geometria natural" bem como àquelas feitas pelo biólogo Félix Le Dantec e pelo padre Joseph de Tonquédec são exemplos mais que sugestivos a este respeito ⁶⁷². Mesmo se avançarmos no tempo e estendermos nossa análise até o ano de 1914, não é também de se espantar as inúmeras alusões, mais ou menos diretas, aos avanços teóricos produzidos pelo livro de 1907 que, inclusive, marcarão toda a produção posterior – teórica e, como veremos, prática – de Bergson,

⁶⁷² Tanto as críticas de Borel, Le Dantec e Tonquédec quanto as respostas de Bergson a elas podem ser encontradas integralmente na seção "Lectures" da edição crítica de *A evolução criadora*: EC, pp. 589-633. Uma aproximação institucional com o mundo letrado anglo-saxão e a troca de cartas com Péguy também se intensificam nesse período.

perdurando até a sua morte. No entanto, um olhar mais auspicioso perceberá, aqui e ali, uma profusão de indícios de novos temas, "incipiências", cuja forma mais acabada ganhará contornos dramáticos a partir do envolvimento direto de Bergson na Primeira Guerra Mundial.

A começar pelos cursos ministrados no *Collège de France*, onde ele encerrará suas atividades justamente no ano de 1914, teremos a seguinte sequência: 1907-1908: "Ideias Gerais" (sexta-feira) e "análise do *Princípios do Conhecimento Humano* de Berkeley" (sábado); 1908-1909: "A natureza do espírito e a relação do pensamento com a atividade cerebral" (sexta-feira) e "análise do *Siris* de Berkeley" (sábado); 1909-1910: substituído por René Worms; 1910-1911: "A personalidade" (sexta-feira) e "análise do *Tratado sobre a reforma do entendimento* de Spinoza" (sábado); 1911-1912: "A ideia de evolução" (sexta-feira) e "princípios gerais da filosofia de Spinoza" (parte da *Ética* e do *Curto Tratado*, sábado); 1913-1914: "Sobre o método filosófico, conceito e intuição" (sexta-feira) e "A teoria da alma na filosofia de Spinoza" (sábado). Não obstante a sua escassa documentação disponível, já analisamos algumas passagens desses cursos anteriormente, na última seção do capítulo anterior, ocasião que nos permitiu inferir algumas novidades e mudanças em relação a *A evolução criadora*. De todo modo, há de se notar uma grande diversidade de assuntos tratados em tais cursos, trazendo uma dificuldade suplementar para aqueles que procuram identificar aí uma temática homogênea, atitude que, é bom lembrar, não é a nossa ⁶⁷³. No âmbito propriamente dos

⁶⁷³ Esta parece ser a posição defendida por Camille Riquier, para quem o problema da "vontade" é o que unifica os 25 anos que separam *A evolução criadora* e *As duas fontes da moral e da religião*. RIQUEIER, C. *op. cit.*, 2009, pp. 407-448 ("Chapitre VII"). Retomado em RIQUEIER, C. "Le problème de la volonté ou Bergson au chemin vers *Les Deux Sources*" in WATERLOT, G. (dir.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris, PUF, 2009. Patricia Verdeau defende que tal unificação é dada pelo tema da "personalidade". VERDEAU, P. *op. cit.*, 2001. Ghislain Waterlot e Bridgitte Sitbon-Peillon possuem uma posição mais nuançada em dois ótimos textos, embora, no fundo, pareçam também perseguir uma univocidade temática. Ademais, é como se a Primeira Guerra não tivesse acarretado nenhum efeito nas posições do filósofo, já que não há nenhuma citação sobre este

textos, o problema se intensifica e, pelo fato óbvio de termos acesso, ao contrário dos cursos, à sua integralidade, é possível ver com clareza o interesse difuso do filósofo. Mas ainda que não haja um único tema condutor, é possível identificar uma certa insistência em questões ligadas ao "homem" num sentido diferente daquele investigado em *A evolução criadora*. Algo como o "mundo humano" que descrevíamos ao comentar o texto de Bergson que serviu de prefácio à tradução francesa do livro de William James, interdependente, mas não destacado da natureza.

Escrito no fim de 1908, o primeiro texto dessa sequência é "A lembrança do presente e o falso reconhecimento" publicado inicialmente na *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* em dezembro desse mesmo ano. Eminentemente sobre problemas ligados à psicologia e retomando tópicos abordados em *Matéria e memória* – em sintonia com o que sugere o curso de sexta de 1908-1909 no *Collège de France* ("A natureza do espírito e a relação do pensamento com a atividade cerebral") –, este escrito oferece uma interessante distinção a respeito de um antigo conceito, largamente discutido por nós, a "atenção à vida". Haveria então dois tipos de atenção, a "atenção à vida individual" e a "atenção à vida da espécie"⁶⁷⁴, abrindo um domínio psicológico no interior do domínio vital, uma "interioridade na interioridade", por assim dizer, a ponto de Bergson referir-se, algumas páginas adiante, a dois tipos de elã, o "elã da consciência" e o "elã da vida", que

evento por esses comentadores. SITBON-PEILLON, B. "Les Deux Sources de la Morale et de la Religion suite de *L'Évolution Créatrice*? Genèse d'un choix philosophique: entre morale et esthétique" in WORMS, F. (éd.), *op. cit.*, 2008. WATERLOT, G. "Doutes sur l'humanité: du 'succès unique, exceptionnel' de la vie dans *L'Évolution créatrice* au 'succès [...] si incomplet et si précaire' dans *Les Deux Sources*" in WORMS, F. (éd.) *idem*. É preciso ressaltar que, a bem da verdade, Ghislain Waterlot em outras ocasiões enfatiza a Guerra e aspectos do tema da personalidade e da mística para explicar o período em questão. O seguinte texto, numa coletânea por ele organizada, é um ótimo exemplo: WATERLOT, G. "Situation de guerre et état d'âme mystique chez Bergson. Ce que peut nous apprendre une 'analogie lointaine'" in COURCELLES, D., WATERLOT, G. (dir.) *La mystique face aux Guerres Mondiales*. Paris, PUF, 2010.

⁶⁷⁴ "SP" in ES, p. 146.

estariam ligados, respectivamente, aos dois tipos de atenção mencionados acima ⁶⁷⁵. Em "Os fantasmas dos viventes", proferida em 1913 na *Society for Psychical Research* de Londres, a mesma distinção é utilizada, só que agora entre a "atenção da espécie" e a "atenção voluntária, momentânea e individual" ⁶⁷⁶. Infelizmente, Bergson não desenvolverá com mais detalhe tais distinções, embora seja evidente, a nosso juízo, a direção na qual elas apontam. No "Discurso a Gabriel Tarde", lido na ocasião da inauguração de uma estátua em homenagem ao sociólogo, em 1909, Bergson faz um acalorado elogio ao fato de Tarde não ter sido "seduzido pelos belos sucessos das ciências físicas", que levou muitos a "construírem as ciências sociais sobre os mesmos modelos, a colocar como princípio que a evolução das sociedades deve obedecer a leis inelutáveis, nos representando os eventos históricos como o resultado necessário de forças cegas, impessoais, que se comporiam entre elas mecanicamente". E continua: "sem dúvida a evolução das sociedades é regida por leis; mas essas leis são da mesma natureza que aquelas que presidem a nossa formação e o nosso desenvolvimento individual". Em suma, elas são "tão universais no mundo dos espíritos quanto a gravitação no mundo dos corpos. Mas diferentemente da lei da gravitação, é uma lei maleável, flexível, como tudo que é humano" ⁶⁷⁷. Em 1910, ao apresentar o livro *O fundamento psicológico da moral*, de André Joussain, um elogio semelhante é feito, em que Bergson credita ao autor "um cuidado constante em olhar de perto a realidade moral fora de todo espírito de sistema" ⁶⁷⁸. Três anos depois, no já citado "Os fantasmas dos viventes", o filósofo chega a sugerir,

⁶⁷⁵ *Idem*, p. 158. Algumas distinções semelhantes são recuperadas no curso "A personalidade" (1910-1911). A relação entre os cursos e os textos dessa época foram analisados parcialmente por WATERLOT, G. "La personne et la personnalité: un cas exemplaire de relation entre les cours et l'oeuvre" in PANERO, A., MATTON, S., DELBRACCIO, M. (org.), *op. cit.*

⁶⁷⁶ "FV" in ES, p. 77.

⁶⁷⁷ "12 Septembre 1909 – Discours sur Gabriel Tarde" in M, p. 800. Embora se trate de um discurso de homenagem, o que nos levaria a nuançar as declarações de Bergson, percebe-se um entusiasmo no texto. "Grande e importante ideia!", dirá ele sobre os excertos supracitados.

⁶⁷⁸ "14 Mai 1910 – Sur 'Le fondement psychologique de la morale' d'A. Joussain" in M, p. 825-826. André Joussain (1880-1969) foi um filósofo, romancista e poeta francês. Bergson louva também sua tentativa de fundar a moral sobre o sentimento, sem que a razão e a utilidade social sejam diminuídas. Como sabemos,

ao comentar a batalha de Austerlitz, que o objeto e o método em História diferem essencialmente daqueles próprios às ciências naturais⁶⁷⁹, atitude que fez alguns sugerirem um *intermezzo* neo-kantiano na filosofia bergsoniana⁶⁸⁰. Seja como for, diferentemente dos acontecimentos históricos, os fenômenos mentais são considerados nesse texto como sendo do mesmo gênero dos fenômenos naturais, ainda que o método empregado para o estudo destes dois últimos deva diferir radicalmente.

O ano de 1911 é marcado por quatro textos muito importantes. O primeiro deles é "A intuição filosófica", apresentado no Congresso Internacional de Filosofia, na cidade italiana de Bolonha⁶⁸¹. Apesar de centrar-se na especificidade do discurso filosófico, se desenha muito sutilmente a ideia de "vivificação pela filosofia"⁶⁸², o que marcaria um sensível descolamento, parece, da concepção de "vida biológica" sugerida em *A evolução criadora*, o que é parcialmente confirmado em 1912, pelo prefácio feito à tradução francesa do livro de Rudolph Eucken, *O sentido e o valor da vida*⁶⁸³, bem como pela apresentação à *Academia de Ciências Morais e Políticas* do livro de Jean Finot, "Progresso e felicidade", onde Bergson acena favoravelmente ao autor em questão por ter definido toda filosofia como ciência da vida, no sentido de vida prática, onde o dever e a felicidade se coadunam⁶⁸⁴. A presença marcante de Spinoza e Berkeley em "A intuição filosófica" vai ao encontro dos temas dos cursos de sábado no *Collège de France*,

o "espírito de sistema" é o modo de proceder daqueles que consideram, consciente ou inconscientemente, que "tudo é dado", isto é, que a mudança e o tempo inexistem.

⁶⁷⁹ "FV" in ES, p. 64.

⁶⁸⁰ ZANFI, C. *Bergson e la filosofia tedesca*. Macerata, Quilibet, 2013, pp. 130, 149-166, 277. E o nosso texto RATES, B. B. "Vie et histoire humaine dans *L'évolution créatrice* de Bergson" in EBKE, T., ZANFI, C. (Hrsg.), *op. cit.*

⁶⁸¹ "IP" in PM.

⁶⁸² *Idem*, p. 146.

⁶⁸³ "Avant-propos de l'Ouvrage 'Le sens et la valeur de la vie' de R. Eucken" in M, p. 971-973. Sobre o prefácio e a relação entre Bergson e Eucken: ZANFI, C. *op. cit.*, 2013, pp. 23-32 e, principalmente, pp. 65-80.

⁶⁸⁴ "27 Juin 1914 – Rapport sur 'Progrès et bonheur' de J. Finot" in M, pp. 1090-1094. Jean Finot (1858-1922) foi um publicista e sociólogo francês de origem polonesa e grande opositor das teorias racistas/racialistas em voga na época.

inteiramente dedicados aos dois filósofos. Ademais, a conferência de Bolonha possui provavelmente uma forte conexão com o curso de 1913-1914 que versa "Sobre o método filosófico, conceito e intuição". Lembremos também das já comentadas conferências proferidas na Universidade de Londres, sobre a imortalidade da alma, onde um "organismo moral" é aventado. O segundo texto de 1911, "A percepção da mudança", apresentado na Universidade de Oxford, lançará mão igualmente de elementos que indicam para esse "mundo humano". Como no discurso a Gabriel Tarde, a "história da nação" é aqui identificada à "história individual", só que agora a dimensão temporal da primeira (semelhante àquela que caracteriza o psiquismo em *Matéria memória*) é explicitamente tematizada: "nosso presente cai no passado quando nós cessamos de atribuir-lhe um interesse atual. Isso é verdade tanto para o presente dos indivíduos quanto àquele das nações: um evento que pertence ao passado entra na história quando não interessa mais diretamente à política do dia-a-dia, e pode ser negligenciado sem que os negócios ("affaires") se ressintam. A partir do momento em que sua ação é sentida, ele adere à vida da nação e fica presente" ⁶⁸⁵. Esse ponto é particularmente importante porque em "A percepção da mudança", o cérebro não é concebido desde o prisma da complexidade "infinita" que, como vimos, era um dos elementos da especificidade da espécie humana. O cérebro, este "mecanismo inventado pela natureza", é visto então mais como um órgão de "esquecimento", e não tanto de "atenção", de modo a operar uma quebra na continuidade da história individual ⁶⁸⁶. Na história geral, "da nação", é de se supor, ainda que Bergson não desenvolva, que o cérebro produza o mesmo efeito – é o futuro que lhe interessa, dirá o filósofo no mesmo texto. Se insistirmos nessa extrapolação do argumento bergsoniano, é como se o "corpo da nação", em contraposição ao seu

⁶⁸⁵ "PC" in PM, p. 169. A versão original diz: "ele faz corpo com a vida" ao invés de "ele adere à vida": M, p. 909.

⁶⁸⁶ "PC", in PM, p. 171/M, p. 910.

espírito, visasse o progresso sem se preocupar excessivamente com o emaranhado de eventos passados que o empurram adiante. Mais tarde, já em 1914, nas "Onze conferências sobre a personalidade", Bergson verá justamente a "continuidade da pessoa como a distinção do homem com o animal" ⁶⁸⁷, retomando a tese da *tendência à instantaneidade* de animais não humanos, sobretudo os "inferiores", desenvolvida, como vimos, em *Matéria e memória*. Paralelamente, ainda em "A percepção da mudança", a "individualidade" da experiência da arte frente à "universalidade" da filosofia é mais uma vez sugerida.

O terceiro texto de 1911 é "A consciência e a vida" ⁶⁸⁸ e, dentre os outros escritos do período, é muito provavelmente o que melhor consegue integrar, sem grandes percalços, novos elementos às teses de *A evolução cridora*. Mas há mudanças importantes, que relativizam em parte seu evidente teor "continuísta". O primeiro elemento a se destacar é oferecido nas primeiras linhas, onde Bergson enuncia as "questões essenciais e vitais", e cujo interesse incide, acima de tudo, nos seres humanos: "Quem somos nós? De onde viemos? Para onde vamos?", perguntará Bergson, dando uma carga "existencial" – e, de certa forma, inédita – ao texto, o que será repetido, através das mesmas "questões de interesse vital", num escrito de 1912, "A alma e o corpo" ⁶⁸⁹. Mas o interessante é perceber que tal dimensão humana que se abre é acompanhada de

⁶⁸⁷ "21 Avril-22 mai 1914 – Onze Conférences sur 'La Personnalité' aux Gifford Lectures d'Edinburgh" (original em inglês) in M, p. 1070 ("Lecture XI")/EP, p. 437-438 (versão francesa). "Seria muito difícil encontrar função psíquica especial, possuída pelo homem e não possuída pelos animais superiores. Cumpre dizer que todas as faculdades do homem são encontradas no animal ou, ao menos, em certos animais; não se demonstrou que todas as espécies animais não possuem discurso ("speech"); e a respeito da faculdade de abstração e generalização, foi um erro tê-las considerada como privilégio exclusivo do homem". Na "Lecture X" Bergson encara o recurso à analogia como uma possibilidade de explicar a interação entre a "personalidade moral e a personalidade física", M, p. 1069/EP, p. 437. Nesse trecho, tal como na carta a Tonquédec, o filósofo dirá que a "evolução tendeu em direção a constituição de personalidades distintas". *Idem* e "20 Février 1912 – Bergson à Tonquédec" in M, p. 964. Também: "12 Mai 1914 – Bergson à Comtesse Murat" in C, p. 579.

⁶⁸⁸ "Life and consciousness" in M (versão original em inglês, de 1911) e "CV" in ES (última versão, em francês, de 1919). Já comentamos acima sobre as diferentes versões do texto.

⁶⁸⁹ "AC" in ES, p. 58.

um cuidado em articular, e não opor, na resposta a tais perguntas, ciência e filosofia, prática e teoria, conferindo continuidade, assim, às ideias avançadas em *A evolução criadora* nesse particular ⁶⁹⁰; embora deva ser apontado que uma "nova criação" é vislumbrada, "diferente daquela do artista ou do cientista" que é "a criação de si por si mesmo, o contínuo enriquecimento da personalidade" ⁶⁹¹. Ainda assim, a mãe que olha seu bebê, o industrial que acompanha sua empresa prosperar, o artista que produz uma obra-de-arte e o cientista que faz uma descoberta ou invenção, todos são exemplos de uma alegria que transcende o prazer, unificados por Bergson por uma teoria do progresso, isto é, pelo fato de que, em todos esses casos, criou-se algo que *avança* ("goes ahead"), fazendo-os "convocar a vida" ⁶⁹². Vale ressaltar que Bergson identifica "na opinião expressa por Oliver Lodge em muitos de seus trabalhos, em especial em seu admirável livro *Vida e Matéria (Life and Matter)*" um importante aliado ao seu próprio projeto de reconciliação entre "as aspirações da nossa consciência moral" e "a ciência positiva" ⁶⁹³. Lodge (1851-1940) foi um físico britânico que fez avanços consideráveis no campo do eletromagnetismo, além de ter sido presidente da *Society for Psychical Research* de 1901-1903, posto ocupado por Bergson no ano de 1913 ⁶⁹⁴. *Vida e Matéria (Life and Matter*.

⁶⁹⁰ Por ser uma "Huxley Lecture", há uma bela homenagem ao biólogo britânico – outrora criticado – Thomas Henry Huxley. Ela é atenuada, mas não suprimida, na última versão do texto, de 1919.

⁶⁹¹ M, p. 932. Na versão de 1919: "criação de si por si, o aumento da personalidade por um esforço que tira muito de pouco, alguma coisa de nada, e acrescenta sem cessar o que havia de riqueza no mundo", "CV" in ES, p. 24.

⁶⁹² M, p. 932. Na versão francesa, lê-se, ao invés de "goes ahead", "appelé quelque chose à la vie", "CV" in ES, p. 23. O surgimento da "alegria" em contraposição ao "prazer" foi mencionada por nós algumas páginas acima.

⁶⁹³ M, p. 933. A alusão a Lodge foi retirada da última versão. O britânico foi professor na Universidade de Birmingham, local em que Bergson proferiu o texto em questão, e talvez esse tenha sido um dos motivos pelos quais a referência ao seu nome e ao seu livro tenha sido suprimida na tradução francesa do artigo. Na biografia de Bergson é sugerido que Lodge, um entusiasta do pensamento bergsoniano, foi o grande instigador da ida do francês a Birmingham. SOULEZ, P., WORMS, F. *op.cit.*, p. 133.

⁶⁹⁴ A *Society for Psychical Research* foi uma sociedade concentrada em estudos sobre a natureza do psiquismo (incluindo atividades paranormais, telepatia e coisas do gênero). Sediada em Londres, teve como presidente, além de Lodge e Bergson, figuras do quilate de Arthur Balfour, William James, Charles Richet (Nobel de fisiologia/medicina em 1913), John William Strutt (Nobel de física em 1904), F. C. S. Schiller, Hans Driesch, entre outros. Uma análise sobre a *Society for Psychical Research* e o fascínio com o oculto, centrada na figura de Bergson, pode ser encontrada em GROGIN, R. C. *op. cit.* ("Chapter III – The Occult Revival", notadamente, pp. 46-49). Um interessante estudo mais geral sobre o problema: SCARPELLI, G. *Il cranio de cristallo. Evoluzione delle specie e spiritualismo*. Turim, Bollati Boringhieri, 1993. A título de

A criticism of Professor Haeckel's "Riddle of the universe" ⁶⁹⁵) é um ensaio fortemente crítico às diversas versões do monismo (idealista e materialista), em especial ao monismo materialista proposto por Ernst Haeckel em seu "Os enigmas do mundo" ⁶⁹⁶, de modo a permitir não só a concepção de uma energia que pudesse direcionar a matéria, como também a ideia de que a irredutibilidade da vida possibilitaria que aventássemos uma energia diversa da material. Em suma, contra a "lei da substância" proposta por Haeckel, Lodge vislumbrava a ideia de que a energia psíquica em geral, e especialmente no homem, agisse e se efetivasse na matéria num ato de liberdade. Por último, é em "A consciência e a vida" que Bergson recupera a função dupla do cérebro, esquecimento e lembrança, reforçando seu papel na escolha livre e criativa e atenuando, conseqüentemente, a argumentação mais intransigente apresentada, como vimos acima, em "A percepção da mudança".

O último texto de 1911, "O pragmatismo de William James. Verdade e Realidade", em que algumas conseqüências já foram levantadas por nós, propõe a abertura de um "mundo humano, religado sem dúvida a outros, mas tão distante deles e tão perto de nós que devemos considera-lo, na prática, como satisfatório ao homem e a

exemplo, lembremos o envolvimento de Bergson (e de outros cientistas e instituições de grande calibre) com o caso da *médium* (!) italiana Eusapia Palladino: "1905-1906 – Bergson et le médium Eusapia Palladino" in M, 673-674.

Em tempo: o texto citado logo acima, "Fantasmas dos vivos" e "Investigação Psíquica" ("FV" in ES), é proferido na *Society for Psychical Research*.

⁶⁹⁵ LODGE, O. *Life and Matter. A criticism of Professor Haeckel's "Riddle of the universe"*. London, Williams & Northgate, 1905.

⁶⁹⁶ HAECKEL, E. *Die Welträthsel, gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*. Bonn, Emil Strauss, 1899. Este livro foi um sucesso de vulgarização científica e sua proposta visava responder os enigmas irresolúveis postulados em 1880 por Emil du Bois Reymond, no notório discurso feito na Academia de Ciências de Berlim, "Die Sieben Welträthsel" ("Os sete enigmas do mundo", em que três seriam insolúveis). Para Haeckel, o progresso da ciência suprimiria invariavelmente a metafísica, tornando-a inútil. Sobre a história do livro, ver RICHARDS, R. J. *op. cit.*, 2008. p. 398-403. Também BEISER, F., *op. cit.*, 2014, pp. 97-132 ("Chapter 3 – The ignorabimus controversy"). Sobre Bergson e Haeckel e o verdadeiro significado do termo "monismo" para Bergson, o já citado: FRANÇOIS, A. "Ce que Bergson entend par 'monisme'. Bergson et Haeckel" in WORMS, F. et RIQUIER, C. (dir.), *op. cit.*

ele-próprio" ⁶⁹⁷. É nesse espaço que se abre o domínio dos *sentimentos*, que são "forças tão reais quanto aquela de que se ocupa o físico: o homem as cria tanto quanto ele cria o calor ou a luz" ⁶⁹⁸. Há também neste escrito uma alusão aberta ao misticismo (tema igualmente tratado pelo americano), o que se coaduna com a apresentação elogiosa, feita em 1909, ao *Estudo de história e de psicologia do misticismo* de Henri Declacoix, livro que alguns consideram como o grande iniciador de Bergson ao tema da mística, que será decisivo em *As duas fontes da moral e da religião* ⁶⁹⁹. O sentimento vivenciado pelas "almas místicas" seria análogo às inventivas "experiências científicas", de modo a fazer alargar ou, ainda, avançar, esse espaço eminentemente humano, tal como a ciência faz em relação às "verdades pensadas": são as verdades "sentidas e vividas", criadoras do real, que a experiência religiosa aventada por James evidenciaria ⁷⁰⁰. Finalmente, em 1913, aparece "A filosofia de Claude Bernard", também comentado por nós anteriormente, em que o convencionalismo do grande fisiologista revelaria o que "há de convencional e simbólico na ciência humana", permitindo, assim, a mensuração do "desvio entre a lógica do homem e a lógica da natureza" ⁷⁰¹.

De um modo geral, e contemplando os grandes temas entre 1907-1914 (personalidade, misticismo, moral, etc), é possível dizer que o "materialismo vulgar", antes relegado a um problema eminentemente teórico, começa a ganhar preocupações práticas muito prementes. É como se o atomismo devesse ser combatido com rigor não

⁶⁹⁷ "WJ" in PM, p. 243.

⁶⁹⁸ *Idem*.

⁶⁹⁹ "30 Janvier 1909 – Rapport sur 'Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme' d'Henri Delacroix" in M, 788-790. Também a "Lettre de Joseph Lotte a camille Quoniam – 21 Avril 1911 – Entretien avec le Philosophe Henri Bergson" in M, pp. 880-882, em que Bergson confessa o interesse nos místicos e em moral e estética, indicando o desejo de continuar o projeto dos "grandes gregos", mas conferindo-lhe universalidade. Não esqueçamos do livro sobre religião e misticismo do próprio James, *The Varieties of Religious Experience* (1902-1903), que teve um grande impacto sobre Bergson.

⁷⁰⁰ "WJ" in PM, p. 244. Nota-se aqui uma certa tensão entre essa ideia de conhecimento "sentido", em que se cria a realidade, e a ideia de intuição como simpatia, que coincidiria, sem no entanto interferir, no real.

⁷⁰¹ "CB" in PM, p. 235.

só no domínio psicológico, físico ou biológico, mas também no âmbito moral e social. Em suma, era preciso, após o confronto com o materialismo *natural*, combater de um modo mais detido o materialismo *cultural*. De uma perspectiva mais ampla e já apontando para os desdobramentos decorrentes da Primeira Guerra Mundial, é possível ler tal combate teórico como a tradução de um sentimento geral e difuso que acometeu parte da intelectualidade europeia, notadamente a francesa, tão bem documentado por Swart em seu *O sentimento de decadência na França do século XIX*⁷⁰². Embora peque pela leitura por vezes caricatural de Bergson como anti-intelectualista, Swart é feliz na tentativa de transmitir o "espírito do tempo", em que otimismo e pessimismo se mesclavam de uma maneira não necessariamente coerente, de modo que um e outro fossem identificados, seja ao industrialismo crescente da época, seja ao declínio da espiritualidade e de um norteador que transcendesse as imediatidades da modernização desenfreada que atravessava o velho continente. Na entrevista a Joseph Lotte, de 1911, o *mal du siècle* é expresso de uma maneira muito contundente por Bergson, surpreendente até, dado o entusiasmo em relação à técnica em *A evolução criadora*. O diagnóstico é sombrio: haveria uma espécie de *descrédito do ideal*, causado pelas sucessivas investidas do materialismo, tanto teórico (ciência) quanto prático (indústria) que, a partir da segunda metade do século XIX, ganhou proporções nunca vistas, e de cujas consequências não teríamos ainda plena consciência.

O que caracteriza nossa época é evidentemente uma depressão, um enfraquecimento do ideal. O século XIX será o século materialista. O desenvolvimento enorme, exagerado, inesperado da nova técnica industrial faz sentir seus efeitos; os efeitos, em tais casos, não são

⁷⁰² SWART, K. W. *op. cit.*

jamais imediatos, é hoje que nós os sentimos. Todo nosso materialismo vem daí. Mas há sinais que me fazem crer que nós sairemos, e que já começamos a sair.

Não é somente na França que esse enfraquecimento é sentido. Veja, na Inglaterra, isso é hoje muito sensível. Em dez anos é uma verdadeira decadência: um inglês muito observador dizia-me outro dia.

É como na Alemanha, por detrás da fachada, não se sabe o que há. Eu suspeito que não deve ser muito brilhante.

Quanto a nós, franceses, já vimos isso! Nós fomos os primeiros a cair, e mais baixo, de acordo com o nosso hábito. Nós seremos também os primeiros a levantar ⁷⁰³.

Aliado ao diagnóstico, o prognóstico, ainda que exista, é vago e incipiente; embora identifique as causas da depressão espiritual, o filósofo não nos revela quais seriam os "sinais" que lhe parecem suplantar a decadência do idealismo que marcaria a sua época. Mais à frente, num suspiro de otimismo, ele apela sem muita consistência a um estranho, por assim dizer, *fatalismo da mudança*, em que "a vida se encarrega de encontrar soluções imprevistas". "Há grandes ondas, fluxos e refluxos. Estamos nesse momento" ⁷⁰⁴, dirá sem muito convencimento. Curiosamente, o tom muda em 1914 e, aos poucos, a falta de entusiasmo cede lugar a um horizonte de transformação. Curiosamente porque a Guerra já batia à porta e, ainda que não tivesse sido iniciada, os acontecimentos estavam marcados por uma forte tensão política. Tal contradição parece ecoar em Bergson um sentimento que tomará conta de toda a França, de seus dirigentes aos seus agentes culturais, e mesmo da população oriunda dos estratos sociais menos abastados, isto é, a

⁷⁰³ "Lettre de Joseph Lotte à Camille Quoniam – 21 Avril 1911 – Entretien avec le Philosophe Henri Bergson" in M, p. 882.

⁷⁰⁴ *Idem*.

ideia de que a guerra teria um papel "formidável" e "profundo" ⁷⁰⁵, ou ainda, "rejuvenescedor" e "revificador" ⁷⁰⁶, funcionando como uma espécie de redenção à humilhação sofrida em 1870-1871 quando da derrota no conflito franco-prussiano, fantasma que teimava em atormentar o imaginário dos franceses ⁷⁰⁷. "O que sobretudo faltou à França desde 1870 é a falta de confiança nela própria: aí se encontra provavelmente a fonte escondida de muitas querelas e malogros", dirá Bergson à Comtesse Murat na primeira carta desde a eclosão do conflito ⁷⁰⁸.

É no dia 10 de janeiro de 1914, no discurso de posse da presidência da *Academia de Ciências Morais e Políticas*, que Bergson enunciará a dimensão *normativa* que faria face à decadência trazida pelo avanço desenfreado do materialismo – era o momento de "restabelecer o equilíbrio", dirá ele. Mas de que desequilíbrio se tratava? Entendendo que os progressos científicos se materializavam em invenções técnicas e que estas, por sua vez, representavam a maneira peculiar pela qual os homens manuseiam os utensílios, Bergson recuperará o sentido etimológico original de "*outil*" (órgão) e dirá que as inigualáveis conquistas nesse campo no último século simbolizariam uma hipertrofia do *corpo* humano que, embora benéfica, deveria ser balanceada. Como contrapartida, fazia-se imperativo que o outro órgão do homem, a *alma*, se desenvolvesse ao ponto de calibrar tamanha desproporção – só o fortalecimento das ciências morais estaria à altura de tal tarefa. O direcionamento criativo do progresso humano, fruto das aventuras da invenção da vida e marcado pela contingência e pela novidade, parece não satisfazer mais o filósofo-biólogo de outrora. Uma teoria da história e a normatividade que a acompanha

⁷⁰⁵ "11 Août 1914 – Bergson à X. Léon" in C, pp. 591-2.

⁷⁰⁶ "11 Août 1914 – Bergson à Ch. Péguy" in C, p. 592. "[19]-20 Août 1914 – Bergson à Comtesse de Murat" in C, p. 593. Na carta de 19 de setembro de 1914, também à Comtesse de Murat, Bergson escreve que teve conhecimento no dia anterior a respeito da morte de Péguy no *front*.

⁷⁰⁷ DIGEON, C. *op. cit.* SWART, K. W. *op. cit.*

⁷⁰⁸ "2 Août 1914 – Bergson à Comtesse Murat" in C, p. 590.

apresentarão grandes desafios teóricos e, talvez, ainda mais importante, trarão consequências impensáveis do ponto de vista prático. Um grande acontecimento estava à espreita.

Após conjecturar um vínculo fundamental baseado no "homem moral e, mesmo, social", que ligaria intimamente "historiadores, economistas, juristas, moralistas e filósofos", a despeito do "futuro indefinidamente distante" que reuniria matemáticos, astrônomos, físicos, químicos, pois colocaria aqueles "prontamente no centro, que é, nos dois casos, a alma humana ("a unidade é [...] aqui, uma realidade dada no início"), dirá Bergson aos seus colegas de *Académie*:

Nunca as ciências morais e políticas tiveram tanta necessidade de se prestarem um mútuo apoio; nunca a humanidade contou tanto com elas. O principal esforço da ciência moderna, desde as suas origens, baseou-se sobre as matemáticas, a mecânica, a astronomia, a física, a química, a biologia: durante três séculos se sucederam descobertas teóricas que nos fizeram penetrar os segredos da matéria. Depois vieram as aplicações: às descobertas se adicionaram as invenções; em menos de cem anos a humanidade caminhou nessa direção mais do que ela havia percorrido desde as suas origens. Ao longo do último século, ela aperfeiçoou seu instrumental ["outillage"] mais do que ela havia feito durante os últimos mil anos. Se considerarmos que cada novo utensílio, cada nova máquina é, para nós, um novo órgão (um 'órgão' não é efetivamente, etimologicamente também, um instrumento ["outil"]?), percebe-se que é o corpo do homem que verdadeiramente aumentou nesse brevíssimo intervalo. Mas sua alma – eu falo da alma individual e da alma social –, teria ela simultaneamente adquirido o suplemento de

força que era preciso para governar esse corpo subitamente e prodigiosamente aumentado? E os formidáveis ["redoutables"] problemas aos quais nos deparamos hoje, não teriam eles nascido, em grande parte, dessa desproporção? Às nossas ciências, as ciências morais, incumbe a tarefa de restabelecer o equilíbrio. A tarefa é grande e bela, e o futuro da humanidade depende sem dúvida da maneira pela qual ela se realizará ⁷⁰⁹.

Mas se há normatividade, e se a História das diversas teorias da história carrega invariavelmente um tom escatológico (para não dizer fatalista), no sentido de algo que não somente "*deve ser*", mas que "*será*" ⁷¹⁰, Bergson insistirá na tentativa de pensar a evolução da humanidade, o "destino das nações" e a possibilidade de progresso, em termos de *imprevisibilidade* ⁷¹¹; estratégia, aliás, igualmente utilizada por ele ao refletir sobre a história da vida ou mesmo a pré-história do homem, ainda que "os povos não se desenvolvam como as plantas, que nascem, crescem, se reproduzem e morrem" ⁷¹². Mas não seria uma ingenuidade imperdoável pensar que "não há possibilidades que a vontade humana não modifique" ⁷¹³, ignorando que, como nos lembra um grande teólogo e historiador alemão, "a história ganha corpo não somente através das ações dos homens, como também pela fé ou destino" ⁷¹⁴? Ou, ao invés de ingênua, não seria o caso de considerar a desmedida aposta bergsoniana na "vontade dos homens" como fiel a uma

⁷⁰⁹ "10 Janvier 1914 – Discours à l'Académie des Sciences Morales et Politiques" in M, p. 1036.

⁷¹⁰ COLLINGWOOD, R. G. *The idea of History*. London, Oxford University Press, 1956. LÖWITH, K. *Meaning in history*. Chicago, The University of Chicago Press, 1949. BULTMANN, R. *The presence of eternity. History and Eschatology*. New York, Harper & Brothers, 1957,

⁷¹¹ "16 Février 1914 – Interview recueillie par Gremil (La Dépêche de Toulouse)" in M, p. 1039-1040. Na mesma ocasião ele dirá: "[...] eu fui levado a me ocupar de biologia, patologia, astronomia, física e química [...] A ciência é o meu apoio. Ela deve ser muito sólida para estabelecer ao menos o prefácio de uma filosofia definitiva".

⁷¹² *Idem*, p. 1040.

⁷¹³ *Idem*.

⁷¹⁴ BULTMANN, R. *op. cit.*, p. 2.

filosofia do progresso histórico, a despeito de sua infidelidade a certos pressupostos de uma "filosofia da história" ⁷¹⁵? Em suma, haveria espaço – como parece querer nosso filósofo – para se teorizar a história tendo em vista não o que "é" ou "deve ser", mas o que "pode ser" ou, para usar uma estranha expressão, o que "deve (vir-a-) ser"?

5.2. Os "Discursos de Guerra" (1914-1918): história e filosofia

Qual é o estatuto dos textos produzidos por Bergson durante a guerra? Frente às circunstâncias históricas e biográficas muito particulares em que tais escritos foram produzidos, alguns estudiosos se perguntaram sobre o seu lugar no conjunto da obra bergsoniana. É o que faremos aqui. Por isso, antes de analisarmos propriamente as teses expostas nesse período, julgamos oportuno desenvolver a nossa abordagem interpretativa em relação ao que se convencionou chamar de "Discursos de guerra". De partida, nos perguntaríamos: por que "discursos de guerra"? Quais são os textos que compõem tais discursos, uma vez que 14 anos após o fim do conflito, em 1932, *As duas fontes da moral e da religião*, por exemplo, discutirá teoricamente o problema da guerra? Afinal, a baliza que circunscreve tais textos é temporal (cronológica) ou conceitual (temática)? Segundo o escrutínio de Philippe Soulez, no mais completo estudo até hoje feito sobre o engajamento político de Bergson, "o conjunto de discursos escritos e pronunciados entre 2 de agosto de 1914 até a assinatura do Tratado de Versailles" deve ser chamado de "Discursos de Guerra", uma vez que "em todos esses textos a Guerra de 14 está em questão" ⁷¹⁶. Se admitirmos, como é o nosso caso, tal estado de coisas, um desafio suplementar se impõe. Porque não se trata somente de uma circunstância histórica que

⁷¹⁵ BURY, J. B. *The idea of Progress*. London, Read Books, 2011, "Introduction".

⁷¹⁶ SOULEZ, P. *op. cit.* 127-128.

teria influenciado aqui e ali a produção intelectual de Bergson – o filósofo não faz apenas "menções" à guerra e à conjuntura por ele vivida. Ele é um ator importante da propaganda francesa, tendo inclusive atuado como "diplomata" através de missões internacionais na Espanha e, sobretudo, nos Estados Unidos, cuja pretensão era não só a de expor a versão oficial de seu país sobre o conflito, como também a de, em última instância, angariar aliados *no front* contra a Alemanha e a "Tríplice Aliança". Mas o maior desafio interpretativo decorre do fato de que Bergson mobiliza, *no contexto de sua participação na guerra*, um expediente conceitual próprio à sua filosofia, levando a alguns perguntarem, com justeza: filosofia e/ou propaganda? ⁷¹⁷. Um modo habilidoso de responder tal questão é sugerido por Philippe Soulez que, em seu clássico estudo supracitado, separa dois eixos que supostamente serviriam de baliza para a compreensão dos *discours*, um político e outro filosófico. Dirá ele: "A distinção desses dois eixos nos permite, assim, analisar uma dupla mimética. Os discursos de Bergson estabelecem uma relação mimética com o ambiente [política]. Mas é preciso também, sobretudo nesse período de unanimidade oficial, que eles pareçam com sendo bergsonianos ("du Bergson"). Portanto, é preciso que Bergson, autor desses textos de guerra, estabeleça uma relação mimética *consigo mesmo* como filósofo. Nós descobrimos aqui uma das dificuldades da leitura desses textos: o que aparece como sendo bergsoniano ("du Bergson"), não é necessariamente o que há de 'mais bergsoniano" ⁷¹⁸. Muito embora Soulez procure aqui responder as críticas feitas por Georges Politzer ao filósofo da

⁷¹⁷ CAEYMAEX, F. "Les discours de Guerre (1914-1918). Propagande et philosophie" in FRANÇOIS, A., RIQUIER, C. (éd.). *Annales bergsoniennes VII – Bergson, l'Allemagne, la Guerre de 14*. Paris, PUF, 2014. Tal pergunta foi feita anteriormente por Pierre Trotignon e respondida de um modo muito mais peremptório do que Caeymaex, num texto que possivelmente é o mais virulento escrito contra a posição de Bergson durante a Guerra vindo de um especialista da obra do filósofo: para Trotignon, trata-se de propaganda, não de filosofia. TROTIGNON, P. "Bergson et la propagande de guerre" in QUILLIEN, J. (éd.) *La réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994.

⁷¹⁸ SOULEZ, P. *op. cit.* 129. Vincenza Petyx vê em Soulez e Trotignon dois extremos interpretativos a serem evitados mas que, não obstante, devem ser compatibilizados. É o que ela procura realizar em: PETYX, V. "Un dibattito filosofico francese sulla Germania" in *Rivista di Storia della Filosofia*, Vol. 52, No. 4 (1997), pp. 725- 746.

duração, acreditamos que há um componente retórico de difícil aceitação na tese da dupla mimética, uma vez que, nos *discours*, não há somente uma reverberação contextualizada do que seria a verdadeira filosofia bergsoniana, mas também, principalmente, a explicitação da promiscuidade entre dois "registros discursivos" que se pretendem "independentes": filosofia e história. Apesar da inegável inventividade e fineza argumentativa de Soulez, não podemos acompanhá-lo quando ele defende – baseando-se, parece, no texto "Minhas missões" e em algumas passagens de *O pensamento e o movente*, sobretudo na figura do *homo loquax* – que há uma diferença intransponível entre "o filósofo (*homo sapiens*) que comunica seu pensamento através de livros e o filósofo (*homo loquax*) que se adereça ao público em geral" ⁷¹⁹.

O primeiro vício de tal leitura é a ideia implícita de que há duas dimensões da obra bergsoniana, a oficial e a não oficial, de modo que a segunda se prestaria somente ao papel de ecoar a primeira. Em paralelo e seguindo com a analogia, Soulez parece ouvir os "ruídos" (inconsistências) desse eco, ou seja, a parte em que o som ecoado não coincide com a voz original que o proferiu, como um excedente "não filosófico", que comporia exclusivamente o contexto político e histórico da época. Mas será mesmo assim? Como então entender o consenso em torno da ideia de que os *discours* são uma peça importante para a compreensão de *As duas fontes da moral e da religião* ⁷²⁰? Afinal, *quem mimetiza*

⁷¹⁹ SOULEZ, P. *op. cit.*, p. 243. Soulez dá uma grande importância à rápida alusão feita por Bergson ao *homo loquax*, extrapolando por sua conta tal ideia com muita desenvoltura. O texto de Bergson sobre suas missões internacionais no período da guerra (uma na Espanha e duas nos Estados Unidos): "24 août 1936 – Mes missions (1917-1918)" in M, pp. 1554-1570.

A ideia de *homo loquax* é introduzida por Bergson no fim da segunda introdução de *O pensamento e o movente*, "De la position des problèmes" (1922). Tal reflexão é acompanhada de dois conceitos apresentados já em *A evolução criadora, Homo faber e Homo sapiens*. A despeito da "visão intuitiva", do "conhecimento científico" (*sapiens*) e da "competência técnica" (*faber*), Bergson declarará que "o único que nos é antipático é o *Homo loquax*, cujo pensamento, quando ele fala, é apenas uma reflexão sobre a sua fala". "I2" in PM, pp. 91-92. Anteriormente, na página 33, Bergson faz uma referência crítica aos "escribas" e "fariseus" da filosofia, inimigos da intuição.

⁷²⁰ SOULEZ, P., WORMS, F. *op. cit.*, p. 239. ZANFI, C. *op. cit.*, 2009. WATERLOT, G. "Situation de guerre et état d'âme mystique chez Bergson. Ce que peut nous apprendre une 'analogie lointaine'" in COURCELLES, D., WATERLOT, G. (dir.) *op. cit.* Também a unanimidade de textos no dossiê mais

quem? Se o *homo loquax* dos anos 1914-1918 mimetiza o *homo sapiens* de *A evolução criadora*, a mimética se inverte caso seja levado em consideração a obra de 1932: em seu último livro, Bergson recupera muitas reflexões gestadas nos *discours*. E mesmo se apelarmos, como faz Soulez, à diferença entre "o filósofo *em guerra*" e "o filósofo *da guerra*" ⁷²¹, entre o intelectual público que age e o sábio teórico que pensa, não nos parece que as críticas que fizemos acima se dissiparão. O filósofo que diz em duas cartas, de 1916 e 1917, que "a guerra interrompeu as suas reflexões" ⁷²² e que, desde então, "não pôde mais pensar sobre filosofia" ⁷²³, é o mesmo que exige, também em 1917, na *American Academy of Arts em Letters*, uma *estética engajada*, denunciando o suposto "diletantismo" ⁷²⁴ da literatura e da arte em tempos de guerra. A este propósito, Vincenza Petyx, em seu decisivo e pouquíssimo comentado estudo, faz apelo a um exercício intelectual àqueles que visam, de uma maneira ou de outra, separar o *intelectual* do *filósofo*. Suas motivações críticas mais específicas, embora sejam explicitamente adereçadas a Mossé-Bastide ⁷²⁵, se dirigem, ao que tudo indica, também a Soulez. Acompanhemos seu raciocínio.

É conhecida a ausência de qualquer tipo de manifestação da parte de Bergson em relação ao "caso Dreyfus", que dividiu as mentes e os corações da Terceira República (e de grande parte da Europa) entre 1894-1906. Caso interpretemos tal silêncio a partir de um excerto do próprio Bergson, escrito durante a guerra e que subscreve a distinção feita por Soulez entre teoria e prática, chegaremos, junto com Petyx, a conclusões reveladoras.

recente sobre o assunto: FRANÇOIS, A., RIQUIER, C. (éd.). *Annales bergsoniennes VII – Bergson, l’Allemagne, la Guerre de 14*. Paris, PUF, 2014, pp. 101-284.

⁷²¹ SOULEZ, P. *op. cit.*, p. 266.

⁷²² "2 Septembre 1916 – Bergson à Comtesse Murat" in C, pp. 674-676.

⁷²³ "24 Mars 1917 – Bergson à X. Léon" in C, pp. 704-705.

⁷²⁴ "B – Conférence pour l’American Academy: 'La signification et la valeur véritable de la littérature et de l’art (8 Mars 1917)'" in C, pp. 721-722.

⁷²⁵ MOSSÉ-BASTIDE, R.-M. *op. cit.*, p. 99-100/nota 3.

No discurso à *Academie des Sciences Morales et Politiques* de 12 de dezembro de 1914, Bergson dirá: "dizemos que a última palavra da filosofia é 'compreender e não de se indignar. Eu não sei, mas se tivesse que escolher, preferiria, diante do crime, me indignar e não compreender"⁷²⁶. Ora, concluirá Petyx, "no caso Dreyfus, Bergson não se indignou"⁷²⁷. Em outros termos: por que aqui não ocorreu a passagem do filósofo ao *homo loquax*? Se foi pelo desejo de compreender, por que, após o caso Dreyfus, já durante a guerra, o *homo sapiens* não se recolheu no silêncio da reflexão, exprimido-se na paciência conceitual dos livros? E mais: entenderemos tal omissão de Bergson à luz do profundo anti-semitismo da época, agravado ainda mais por certas declarações do filósofo que, mesmo sendo de origem judaica, escreveu em seu testamento sobre "um certo número de judeus totalmente desprovidos de senso moral"⁷²⁸? Não nos alongaremos nessa discussão, mas, como se vê, a ideia de que o homem público e o homem de gabinete seriam, em última instância, irreconciliáveis, parece não proceder. Além disso (e principalmente) é nos *discours* que a tese do descompasso entre emancipação material e emancipação moral (ou, em outros termos, progresso material e moral) é plenamente desenvolvida, indicando uma continuidade não só com o que será teorizado no último capítulo do livro de 1932, como também uma ruptura com o que havia sido defendido em

⁷²⁶ "12 Décembre 1914 – Discours en séance publique de l'Academie des Sciences Morales et Politiques" in M, p. 1108.

⁷²⁷ PETYX, V. *Bergson e le streghe di Macbeth. Dalle écrits de guerre a Les deux sources de la morale et de la religion*. Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2006, p. 25. Também: PETYX, V. "Una storia controversa. Bergson, la guerra, l'ebreo" in *Rivista di Storia della Filosofia*, Vol. 51, No. 4 (1996), pp. 907-920

⁷²⁸ DELATTRE, F. "Les dernières années d'Henri Bergson" in *Revue Philosophique de la France et de l'Étrange*, T. 131, No. 3/8 (Mars-Août. 1941), p. 136.

A discussão evocada diz respeito à tensa relação de Bergson com o judaísmo. Lembremos que o trecho de seu testamento citado acima é por vezes omitido ou substituído por reticências, notadamente em MOSSÉ-BASTIDE, R.-M. *op. cit.*, p. 352. A explicação dada por Soulez sobre a declaração de que "os judeus totalmente desprovidos de senso moral", é julgada "fraca" por Trotignon, que, por sua vez, propõe uma interpretação bem mais verossímil e relacionada ao anti-semitismo: SOULEZ, P. *op. cit.*, pp. 323-327 e TROTIGNON, P. "Bergson et la propagande de guerre" in QUILLIEN, J. (éd.) *op. cit.*, pp. 208-209. Numa leitura profunda, Petyx interpreta a polêmica em questão sustentando que Bergson lê tanto a relação França/Alemanha durante a Guerra quanto a relação Não Judeu/Judeu através da dicotomia, cara à sua filosofia, entre matéria/esprito. PETYX, V. *op. cit.*, 1996, PETYX, V. *op. cit.*, 2006, pp. 19-25. Ainda sobre o testamento: SOULEZ, P, WORMS, F. *op. cit.* ("Chapitre XI"), MOSSÉ-BASTIDE, R.-M. *op. cit.*, pp. 351-358.

A evolução criadora, fato que atesta uma consistência filosófica própria aos textos de 1914-1918. Por isso defendemos que, caso olhemos para trás, nos depararemos com uma reformulação *filosófica* do binômio matéria/vida herdado de *A evolução criadora*, reformulação, é bom lembrar, que também possui como consequência uma redefinição de conceitos e teses adjacentes, isso sem mencionar a mudança da própria natureza da relação entre os termos do binômio em questão. Como bem apontou a pesquisadora italiana, há uma "reelaboração categorial" nos discursos de guerra que vai muito além de uma "tradução ideológica" dos conceitos forjados em *A evolução criadora* e mesmo nas obras anteriores⁷²⁹. Ainda segundo Petyx, o aparecimento do conceito de civilização seria a prova mais contundente a este respeito, tese que teremos a oportunidade de acompanhar mais à frente. Na contramão da figura do filósofo apresentada em "A intuição filosófica", possivelmente o texto em que aparece com mais força o projeto de uma *philosophia perennis* na obra bergosoniana⁷³⁰, Caeymaex propõe uma chave de leitura que também contrasta com as interpretações demasiadamente "historicizantes" que, na impaciência em resolver um problema cuja força resida talvez na indeterminação de sua solução, vêem os *discours* apenas como uma ação reflexa aos eventos que compuseram os "ares do tempo"⁷³¹ (como se tais eventos não pudessem ter sido, eles próprios, reações ao

⁷²⁹ PETYX, V. *op. cit.* 2006, p. 90.

⁷³⁰ "Assim, um pensamento que traz algo de novo ao mundo é obrigado a se manifestar através de ideias totalmente acabadas que encontra diante de si e que carrega em seu movimento; ele aparece assim relativo à época em que o filósofo viveu; mas, geralmente, isso é apenas uma aparência. O filósofo poderia ter vindo muitos séculos mais cedo; ele teria se relacionado com uma outra filosofia e com uma outra ciência; teria se colocado outros problemas, teria se expressado de outro modo; talvez, nem um capítulo dos livros que teria escrito seria idêntico ao que realmente escreveu; e, no entanto, ele teria dito a mesma coisa [...] se Spinoza tivesse vivido antes de Descartes, teria sem dúvida escrito outra coisa que escreveu, mas que, Spinoza, vivendo e escrevendo, teríamos certeza de obter, intacto, o mesmo spinozismo". "IP" in PM, pp. 123-124.

⁷³¹ Pensamos aqui, mais uma vez, no curto ensaio de TROTIGNON, P. "Bergson et la propagande de guerre" in QUILLIEN, J. (éd.) *op. cit.* É um bom texto mas, apesar das revelações históricas trazidas pelo autor e pela pertinente denúncia à omissão e benevolência excessiva dos especialistas para com Bergson, Trotignon acaba por considerar os *discours* como extra-filosóficos, tese que não concordamos pelas razões que procuramos deixar claro acima. Na mesma linha, mas mais informativo e neutro: CHAPOUTOT, J. "La trahison d'un clerc? Bergson, la Grande Guerre et la France" in *Francia – Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, Bd. 35, 2008. Chapoutot responde afirmativamente à pergunta contida no título de seu texto, inspirada no clássico de Julien Benda: Bergson teria sido um "clerc" traidor,

"pensamento"): "Os discursos de guerra não são tanto a testemunha da cegueira em que um intelectual pôde ser capaz em tempos de guerra, mas das condições que se impuseram ao seu pensamento e nas quais as reflexões sobre a moral se colocam realmente em movimento" ⁷³².

5.3. *O contexto histórico-intelectual e a "significação da guerra": Civilisation versus Kultur?*

"Logo nos primeiros meses da Primeira Guerra Mundial, o presidente francês Raymond Poincaré conclama os membros da *Académie Française* a contribuírem no conflito 'com suas canetas e palavras" ⁷³³. Esta curta passagem condensa de um modo exemplar o engajamento de grande parte da elite pensante francesa entre os anos 1914-1918. Se quisermos empregar uma analogia bélica, diríamos que este movimento constituiu uma espécie de *front* intelectual, em que verdadeiras trincheiras do pensamento se formaram em apoio àquelas construídas na fronteira com a Alemanha. Além de Hanna, outros pesquisadores se dedicaram a estudar essa história, cuja narrativa, tortuosa e repleta de personagens, não poderá ser aprofundada aqui ⁷³⁴. No entanto, cabe analisarmos dois pontos, entrelaçados entre si, e concernentes ao ambiente histórico-intelectual vigente, cujo teor constitui uma boa entrada para entendermos as nuances escondidas por detrás do virulento antigermanismo de Bergson já no início da guerra, ao descrever o

abandonando o universalismo e idealismo próprios ao pensamento, em suma, virando as costas à busca intransigente da verdade para além da corrupção passageira do mundo. Em um certo momento do texto, o historiador chega a comparar o Bergson dos *discours* com controverso e ultra-nacionalista Paul Déroulède.

⁷³² CAEYMAEX, F. "Les discours de Guerre (1914-1918). Propagande et philosophie" in FRANÇOIS, A., RIQUIER, C. (éd.). *op. cit.*, 2014, p. 166.

⁷³³ HANNA, M. *op. cit.*, p. 1.

⁷³⁴ Deixamos indicado outros dois ótimos estudos: PROCHASSON, C., RASMUSSEN, A. *Au nom de la patrie. Les intellectuels et la première guerre mondiale (1910-1919)*. Paris, La Découverte, 1996. AUDOIN-ROUZEAU, S., BECKER, A. *14-18, retrouver la Guerre*, Paris, Gallimard, 2003.

embate entre a França e a Alemanha como o da civilização contra a barbárie ⁷³⁵. O primeiro ponto diz respeito à igualmente violenta mobilização do outro lado do Reno. Longe de se restringir às trincheiras, os alemães também se engajaram rapidamente no clima bélico que predominou no debate intelectual, como atesta o panfleto *Aufruf an die Kulturwelt*, conhecido também como *Manifesto dos 93* ⁷³⁶. Frente às acusações de desrespeito às leis e convenções internacionais e à percepção de pouco apreço aos templos da cultura em tempos de guerra – a "violação da Bélgica" e a destruição da cidade de Louvain, em especial da biblioteca da Universidade Católica, figuravam entre os exemplos ⁷³⁷ –, 93 personalidades do meio letrado alemão, de cientistas a músicos, passando por artistas, escritores, poetas, filósofos e filólogos, rechaçavam tais investidas e reivindicavam um lugar de destaque de sua nação junto ao "mundo civilizado", posição que lhes havia sido negada. Além dos argumentos étnicos-raciais utilizados ⁷³⁸, os signatários, dentre eles Wundt, Windelband, Haeckel e Max Planck, rejeitavam o antagonismo, utilizado por parte da comunidade internacional, entre a cultura germânica e a civilização Ocidental. Não é novo o entendimento de que a cultura alemã pós-kantiana, representada pelo Romantismo e pelo Idealismo, constituía um conjunto de ideias "anti-modernas". A Modernidade, representada pelo Iluminismo e egressa do Renascimento, seria a continuadora natural do "projeto" grego-romano, tanto do ponto de vista gnosiológico, quanto do ponto de vista ético-político. Seguindo esse raciocínio, os

⁷³⁵ "8 Août 1914 – Discours prononcé à l'Académie des Sciences Morales et Politiques" in M, p. 1102. Este é o primeiro "discurso de guerra".

⁷³⁶ Sobre o manifesto e seus impactos, nos reportamos ao "Chapter Three: The Kultur War" de HANNA, M. *op. cit.*

⁷³⁷ Logo após o término da guerra Bergson comentará sobre estes e outros episódios sofridos pela Bélgica, que "chocaram o mundo civilizado", em uma carta a Imbart de la Tour. "2 Décembre 1918 – Bergson à P. Imbart de la Tour" in M, p. 1309. Já no fim de 1914, num dos discursos mais duros, ele já havia denunciado "os crimes metodicamente cometidos pela Alemanha: incêndio, pilhagem, destruição de monumentos, massacre de mulheres e de crianças, violação de todas as leis da guerra". "12 Décembre 1914 – Discours en Séance Publique de l'Académie des Sciences Morales et Politiques" in M, p. 1107.

⁷³⁸ Referindo-se aos franceses e ingleses, diz o manifesto: "aqueles que se aliam aos Russos e aos Sérvios, e que apresentam um espetáculo tão vergonhoso quanto possível ao mundo ao incitar mongóis e negros contra a raça branca, não possuem nenhum direito de se auto proclamarem porta-vozes da civilização ["Zivilisation"] europeia".

românticos e os idealistas alemães, na medida em que representavam ideais reativos às Luzes, estariam necessariamente na contramão do legado inaugurado pelos Antigos, isto é, se oporiam aos próprios fundamentos do que se convencionou chamar de Ocidente ⁷³⁹. Em tempos de guerra, tal antagonismo se expressava sobretudo na oposição entre o militarismo prussiano e o patrimônio cultural mais, digamos, simbólico, que ia do Direito às artes – a barbárie alemã representaria a "força", a civilização ocidental, a "ideia". No entanto, segundo o manifesto, o militarismo que constituía a peça acusatória dos oponentes da Alemanha servia não como prova da barbárie, mas como proteção do legado de Goethe, Beethoven e Kant, manifestações incontestáveis do "ocidentalismo" alemão. Acusando o que seria a "hipocrisia" dos franceses e ingleses ("Es ist nicht wahr"/"Não é verdade", repetiam), os signatários insistiam que o suposto belicismo servia, na verdade, como uma espécie de garantia para que a cultura germânica não fosse "extirpada", o que, aliás, teria sido tentado sistematicamente ao longo da história. Havia, assim, de acordo com os 93 intelectuais, senão uma complementariedade, ao menos uma relação de dependência entre a força física (o militarismo) e a força espiritual (a cultura): aquela era a garantia de que esta se desenvolvesse e prosperasse livremente.

O processo de industrialização extremamente veloz e eficaz pelo qual passava a Alemanha era obviamente acompanhado de um incremento muito forte na indústria –

⁷³⁹ RINGER, F. *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*. Cambridge, Harvard University Press, 1969, pp. 83ss. Ringer comenta a especificidade da *Aufklärung* frente às *Lumières* e o *Enlightenment*, e as razões para ilustres *Aufklärer* como Kant e Herder terem inspirado movimentos intelectuais "supostamente dirigidos contra o Iluminismo". Do ponto de vista estritamente conceitual, a tese é polêmica e sua defesa envolveria uma definição e comparação respectiva do que seria "Iluminismo", "Romantismo" e "Idealismo alemão", bem como de suas relações com a Antiguidade clássica. Obviamente é impossível realizar aqui tal tarefa, até porque nossos objetivos são outros.

Em tempo: o "anti-modernismo" não estava restrito ao solo germânico. Ele foi uma corrente literária, política e filosófica expressiva no contexto francês. Sobre a dificuldade do termo dado o seu caráter conceitual fugidio e seus supostos expoentes: COMPAGNON, A. *Les anti-modernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*. Gallimard, Paris, 2016.

bélica e não bélica –, suscitando diversas interpretações dentre os pensadores europeus e estadunidenses ⁷⁴⁰. Alguns intelectuais franceses – e aqui chegamos ao segundo ponto que gostaríamos de desenvolver –, como Émile Boutroux, insistirão e aprofundarão tal oposição entre força física e força espiritual e, conferindo-lhe densidade filosófica, chegarão ao ponto de interpreta-la como uma variante do velho dualismo entre a matéria e o espírito. Através desse esquema, o militarismo podia ser identificado ao materialismo que, do ponto de vista prático, se traduzia no industrialismo, ou seja, num tipo de organização político-cultural em que os temas próprios ao âmbito espiritual, como a moral, eram colocados em segundo plano em função da primazia dada aos avanços da técnica. Segundo Boutroux, o dualismo foi fundado pela cultura greco-latina e usurpado pela tradição teutônica que, a partir de Fichte e Hegel, mas sobretudo do primeiro, pretendeu estabelecer um "Todo" cujo acesso seria exclusivo ao gênio alemão ⁷⁴¹. Mas à revelia da opinião de seus congêneres do outro lado do Reno, o militarismo e o industrialismo germânicos não eram garantias da defesa e da preservação das produções espirituais alemãs. Na opinião de Boutroux, eles eram componentes essenciais de uma concepção muito particular de cultura, a *Kultur*, que, através de sua vocação materialista e monista, visava anular um dos bens mais preciosos do Ocidente, o *universalismo* e a

⁷⁴⁰ Zanfi nos lembra dos estudos de John Dewey e Georges Santayana nos Estados Unidos. ZANFI, C. *op. cit.* 2013, p. 247/nota 32. Na França, a lista é longa: Edmond Perrier, Pierre Duhem, Ernest Lavisse, Émile Durkheim e muitos outros.

⁷⁴¹ Havia um relativo consenso entre os franceses (inclusive entre os germanistas) de que o pã-germanismo tinha como fundamento filosófico os *Reden an die deutsche Nation (Discursos à nação alemã, 1808)* de Fichte. BOUTROUX, É. "L'Allemagne et la Guerre – Lettre de M. Émile Boutroux" (première lettre) in *Revue des Deux Mondes*, Septembre 1914, pp. 388-394. BOUTROUX, É. "L'Allemagne et la Guerre – Lettre de M. Émile Boutroux" (deuxième lettre) in *Revue des Deux Mondes*, Mai 1916, pp. 248-256. HANNA, M. *op. cit.*, pp. 87-93. Quando estudante, Boutroux havia passado uma temporada em Heidelberg (com Zeller e Helmholtz) e depois em Freiburg, fato que lhe oferecia, segundo a opinião pública, "conhecimento de causa" acerca de sua avaliação da Alemanha. Sobre a "Alemanha de Boutroux", do tempos de estudante ao período da guerra: ESPAGNE, M. *op. cit.*, pp. 147-170 ("Chapitre V: L'Allemagne d'Émile Boutroux"). Domenico Losurdo nos atesta que, ironicamente, na época da França napoleônica e imperial, os alemães (Fichte incluso) usavam as mesmas qualificações (sociedade maquinal, militarista, etc) que os franceses utilizaram contra a Prússia a partir do fim da guerra franco-prussiana até a Primeira Guerra Mundial. LOSURDO, D. "La seconde guerre de Trente ans et la 'croisade philosophique' contre l'Allemagne" in QUILIEN, J. *op. cit.*, pp. 185-189.

primazia da *razão humana*, concepções que teriam sido elevadas a um patamar inédito pela França ⁷⁴². O homem, tal como foi concebido pela civilização clássica, possuía "uma virtude e um valor próprio", de modo a poder "aumentar esse valor fazendo esforço para se aproximar do ideal de verdade, de beleza, de justiça e de bondade que concebe a razão humana" ⁷⁴³. Negação de "todo valor e de toda virtude própria ao homem enquanto homem", o espírito alemão reduziria "as pessoas humanas a simples partes inertes, recebendo do Todo que elas compõem toda sua atividade, todo o seu valor, toda a sua realidade" ⁷⁴⁴. Apoiando-se em sua leitura do "dualismo greco-latino" e admitindo a cisão entre, de um lado, o ser, a inteligência e o bem e, de outro, o não-ser, a matéria e o mal, Boutroux verá – assim como Bergson havia enxergado – uma indesejável e perigosa *desproporção* no coração da *Kultur*. Esta teria ignorado que "a essência da civilização [reside] no elemento moral da vida humana, na suavização e humanização dos modos", e entendido que "só a força é forte, e a força é, por excelência, a ciência; e esta, colocando à nossa disposição as potências da natureza, multiplica nossa força ao infinito. [Para os alemães] É a ciência, portanto, que deve ser o objeto principal de nossos esforços. Da ciência e da cultura da inteligência científica resultará, necessariamente, pelo efeito da graça divina, o progresso da vontade e da consciência, que se designa de progresso moral" ⁷⁴⁵. Tal seria o erro de origem e a traição aos ideais clássicos pelo chamado "germanismo":

⁷⁴² BOUTROUX, É. "L'Allemagne et la Guerre – Lettre de M. Émile Boutroux" (première lettre) in *Revue des Deux Mondes*, Septembre 1914. Edmond Perrier em seu *França e Alemanha* também insiste na relação congênita da *Kultur* com a ideia da "predestinação" e "superioridade" do povo alemão, expressas também em seu militarismo. No entanto, o eminente biólogo identifica já em Kant (e em Schiller) as raízes de tais posições, chegando a falar em uma "*Kultur* bárbara". PERRIER, E. *France et Allemagne*. Paris, Payot, 1915, notadamente pp. 158-177 ("Chapitre V – Kultur et Culture"). Zanfi nos alerta sobre a utilização de argumentos raciais por Perrier, o que não seria o caso de Boutroux e de Bergson. ZANFI, C. *op. cit.*, 2013, p. 242. No entanto, ainda na mesma carta, Boutroux caracteriza os alemães como os "sobreviventes dos Hunos e dos Vândalos", dando uma evidente carga étnica ao debate. BOUTROUX, É. "L'Allemagne et la Guerre – Lettre de M. Émile Boutroux" (première lettre) in *Revue des Deux Mondes*, Septembre 1914, p. 387.

⁷⁴³ BOUTROUX, É. "L'Allemagne et la Guerre – Lettre de M. Émile Boutroux" (deuxième lettre) in *Revue des Deux Mondes*, Mai 1916, p. 249.

⁷⁴⁴ *Idem*

⁷⁴⁵ BOUTROUX, É. "L'Allemagne et la Guerre – Lettre de M. Émile Boutroux" (première lettre) in *Revue des Deux Mondes*, Septembre 1914, p. 392.

o desequilíbrio entre o "espaço humano" e o "espaço inumano", entre o "espaço da cultura" e o "espaço da natureza", em que a matéria se sobreporia ao espírito, e não o contrário. Mas se olharmos tais problemas para além da embriaguez causada pela "mobilização dos intelectuais", seria verossímil tal interpretação, sobretudo se pensarmos na ideia de *Kultur*? Ao que tudo indica e apesar do comprometedor contexto histórico, tanto as considerações de Boutroux quanto aquelas apresentadas no *Manifesto dos 93* tocam em temas de larga profundidade conceitual, cuja trama de sentido, repleta de nós, tentaremos agora reconstruir.

Se seguirmos as indicações de Fritz Ringer, descobriremos que a palavra alemã *Kultur* foi adaptada pelo jurista Samuel Pufendorf (1632-1694) e pelo filósofo Johann Gottfried von Herder (1744-1803) do termo *cultura animi* de Cícero (o que mostra, já de início, a sua origem latina – a contragosto de Boutroux e de outros, Bergson incluso, como veremos). Até o fim do século XVIII, *Kultur* estava intimamente ligada ao conhecido conceito de *Bildung* (formação) e significava "cultura pessoal", isto é, cultivo da mente e do espírito. Ainda segundo Ringer, só depois, gradativamente, "ela passou a ser usada, nos círculos alemães cultos, em seu sentido mais geral de síntese de todas as realizações do homem civilizado na sociedade. Na França, esse segundo passo não foi dado. Nesse país, *culture* sempre foi basicamente *culture de l'esprit*, enquanto *civilisation*, termo introduzido por um fisiocrata, o Marquês de Mirabeau [1749-1791], passou a representar a totalidade das criações e arranjos sociais e intelectuais do homem. Assim que *civilisation* e *Kultur* foram estabelecidos, respectivamente, na França e na Alemanha, uma fascinante cadeia de associações levou intelectuais alemães a enxergarem uma antítese entre os dois conceitos" ⁷⁴⁶. Já é possível desvencilhar um primeiro nó da

⁷⁴⁶ RINGER, F. *op. cit.*, 1969, pp. 87-88.

trama: o homólogo francês de *Kultur* não é *culture*, mas *civilisation*, o que explica em parte as motivações no emprego desses termos entre os autores citados acima (note-se, a esse respeito, a tradução francesa na *Revue Scientifique* de *Aufruf an die Kulturwelt* como *Appel des intellectuels allemands aux nations civilisées*, nosso grifo) ⁷⁴⁷. Mas ainda que se assemelhem, não é possível identifica-los totalmente, o que nos passa para um segundo momento dessa história. Para os alemães, o termo civilização (*Zivilisation*) designava tão somente o produto da formação factual, racional e técnica do homem, e não o processo de "formação da alma", em que a personalidade se desenvolve como um "todo", "ética, artística e intelectualmente", este último sentido sendo associado à *Kultur*. A antítese não poderia ser mais clara no seguinte excerto evocado por Ringer: "A civilização está para a cultura assim como o externo está para o interno, o construído artificialmente para o desenvolvido naturalmente, o mecânico para o orgânico, os meios para o fim" ⁷⁴⁸. Num contexto anterior, personagens como Goethe e Kant expressaram abertamente tal dicotomia, embora – e a ressalva é importante – os valores ligados à frivolidade e superficialidade não fossem creditados à *civilisation* francesa ou inglesa, mas ao contraste mais genérico entre as "boas maneiras" e a "arte, o saber e a moralidade" ⁷⁴⁹. Contraste, é bom lembrar, também evidenciado por certas figuras do próprio meio intelectual francês, como Mirabeau e, é claro, Rousseau ⁷⁵⁰. Dentre as razões mais profundas da paulatina

⁷⁴⁷ "Notes et Actualités" in *Revue Scientifique*, 8 août 1914/14 novembre 1914, pp. 170-172. Além da tradução de *Kultur* por *civilisées*, também salta aos olhos a tradução de "Welt" (mundo) por "nations" (ambas palavras com grande enraizamento em suas respectivas tradições), bem como a inclusão do termo "intellectuels", figura forjada em solos gauleses.

⁷⁴⁸ RINGER, F. *op. cit.* 1969, p. 89.

⁷⁴⁹ ELIAS, N. *op. cit.* pp. 33-35.

⁷⁵⁰ *Idem.* Elias sustenta que, já no século XVIII francês, há uma dicotomia entre duas figuras, o *homme civilisé* e o *honnête homme*, aquele ligado às convenções mais mundanas da civilização (bons modos, etc) e este ao seu caráter essencialmente virtuoso. Essa tensão teria adquirido uma tonalidade crítica moderada à *civilisation* com Mirabeau e os Fisiocratas em geral, e mais radical com Rousseau. Também RINGER, F. *op. cit.* 1992, pp. 77-78. Posteriormente, no caso da Alemanha, o radicalismo crítico foi quase onipresente, o que se expressou na recusa completa da civilização e na "refundação" proposta pelas ideias de *Kultur* e *Bildung*. Observa-se, assim, do lado alemão, a intimidade entre uma criação conceitual sofisticada e a afirmação de uma identidade nacional ainda em construção, que procurava se afirmar frente à influência massiva de vizinhos já "consolidados" (França e Inglaterra).

"regionalização" ou "nacionalização" dessa oposição, a leitura do Iluminismo franco-inglesês pelos alemães a partir do fim do século XIX é digna de nota. Para estes últimos, causava um certo desconforto o fato de haver "uma certa tendência utilitarista na tradição da Europa Ocidental diante de todo e qualquer conhecimento". Ainda segundo o seu juízo, a cultura deveria ser mais do que "a manipulação prática", a "técnica racional" e o "controle ambiental" que supostamente marcavam os ideais civilizatórios dos intelectuais franceses e ingleses ⁷⁵¹. É verdade que há uma outra razão, mais "sociológica", que diz respeito à mudança do conceito de *Bildung* a partir de 1890. Para os neo-humanistas alemães do começo do século XIX, a ideia de *formação* tinha como objetivo o desenvolvimento pleno dos potenciais dos *indivíduos* livres. Essa era a concepção defendida, ao menos em tese, por figuras de proa como Wilhelm von Humboldt. Posteriormente, a despeito da conotação "utópica" e "espiritual" que marcava a ideia de *Bildung* em sua formulação original, o conceito passa a adquirir um caráter que Ringer chamará de "ideológico", dada a sua íntima ligação com o sistema educacional estatal e a forma muito particular com que se acomodaram os saberes técnicos numa sociedade marcada por uma recente, mas frenética, modernização e industrialização ⁷⁵². Seja como for, cumpre enfatizar a sinonímia entre *Kultur* e *Bildung* com a ideia de *educação*, o que nos ajuda a compreender suas profundas implicações tanto teóricas como institucionais; fato que, inclusive, não passou despercebido por Boutroux em uma de suas cartas, ainda que, para ele, no caso alemão não se tratasse exatamente de *educação* (que é um ideal

Sobre a tensão entre boas maneiras e cultivo da alma *vis-à-vis* algumas ideias do "jovem Bergson", enviamos o leitor à seguinte parte do nosso trabalho: "La politesse: sociedade e interpessoalidade".

⁷⁵¹ RINGER, F. *op. cit.* 1969, p. 85-86. RINGER, F. "*Bildung* and its implications in the German Tradition, 1890-1930" in RINGER, F. *op. cit.* 2000, pp. 197-199. Nesses ensaios, Ringer mostra detalhadamente como a ideia de *Wissenschaft* (ciência) procurava neutralizar a concepção de *Science* (atente-se para a sinonímia do termo em língua francesa e inglesa), esta última supostamente devedora do conhecimento puramente positivo, empírico e fragmentado e, em última instância, utilitário.

⁷⁵² RINGER, F. "*Bildung* and its implications in the German Tradition, 1890-1930" in RINGER, F. *op. cit.* 2000, pp. 200-203. Em suma, tratava-se do surgimento da comunidade intelectual alemã que perdurou de 1890 até 1933, chamada por Ringer de "mandarins" e cujos signatários do *Manifesto dos 93* exemplificavam tão bem.

greco-latino, que ensina a pensar), mas de *pedagogia* (no sentido de "doutrinação", de "técnica ou mecanização de ensino", que visa nada mais do que uma impressão recebida "que responda automaticamente ao reflexo pretendido"). Refratários à "mistura íntima de ciência e arte, de método e liberdade", própria à educação clássica, os pedagogos alemães pretendiam, ainda de acordo com Boutroux, realizar seu objetivo com a "infalibilidade de uma técnica puramente científica" ⁷⁵³. Curiosamente, era o contrário daquilo preconizado pelos próprios alemães no mesmo período, em que *Bildung* significava "formação da alma pelo meio cultural", compreendendo pelo menos três pilares de sustentação, inspirados em Pestalozzi: individualidade, universalidade e totalidade, todos em prol da sabedoria contemplativa e da virtude ⁷⁵⁴. Com "mistura íntima de ciência e arte, de método e liberdade", Boutroux provavelmente se referia não somente à *civilisation*, como também ao que os educadores franceses chamavam de *culture générale* que, apesar de sua carga instrumental decorrente do lastro agrícola contido na palavra *cultiver*, possuía um sentido não específico e não utilitário ⁷⁵⁵, mesmo que significasse, no fundo, o cultivo das *faculdades do indivíduo*, e não do *próprio indivíduo* ou da *totalidade da pessoa*, como pretendia, ao menos em tese, a ideia de *Bildung* ⁷⁵⁶. Ainda seguindo as penetrantes análises de Ringer e detalhando alguns pontos que havíamos mencionado, do ponto de vista comparativo, *culture générale* seria análoga à *allgemeine Bildung*, enquanto

⁷⁵³ BOUTROUX, É. "L'Allemagne et la Guerre – Lettre de M. Émile Boutroux" (deuxième lettre) in *Revue des Deux Mondes*, Mai 1916, pp. 255ss. O autor cita a frase "Wir sind die Meister aller Welt" ("Nós somos os mestres do mundo") utilizada pelos soldados alemães em 1914, cuja origem, segundo ele, pode ser encontrada no epigrama de Schiller: "Du willst wahres mich lehren? Bemühe dich nicht Nicht die Sache / Will ich durch dich, ich will Dich durch die Sache nur sehn" ("Queres me ensinar a verdade? Não se dê ao trabalho. Eu não procuro ver a coisa através de ti / Mas somente ve-lo através da coisa"). O "texto de combate" de um forte expoente da mobilização intelectual alemã, *As nações e suas filosofias*, de Wundt, também seria uma expressão desse pensamento. WUNDT, W. *Die Nationen und ihre Philosophie: ein Kapitel zum Weltkrieg*. Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1915.

⁷⁵⁴ RINGER, F. *op. cit.* 1969, pp. 86-87.

⁷⁵⁵ RINGER, F. "Ideas of Education and Systematic Knowledge. France, ca 1900, in Comparative Perspective" in RINGER, F. *op. cit.* 2000, p. 216.

⁷⁵⁶ RINGER, F. *op. cit.* 1992, p. 146.

Kultur/Bildung teria como homólogo *civilisation* (que, versada em *Zivilisation*, isto é, no ambiente linguístico-concentual germânico, significava o contrário de *Kultur*).

[...] em contraste com o alemão *Bildung*, o termo francês *culture* possuía uma conotação particularmente *instrumental* que era derivado do sentido agrícola original da palavra *cultiver*, como arar ou trabalhar a terra. Desse significado original, o conceito foi alargado para abranger o cultivo das artes e ciências de um lado, e o cultivo da mente de outro. Mas o uso reflexivo alemão de *sich bilden* e a ideia associada de *Bildung* como auto-cultivo ["self-cultivation"] ou auto-desenvolvimento ["self-development"] não possuía um claro equivalente na França. A tradução francesa do substantivo *die Kultur*, também, não é *la culture*, mas *la civilisation*, e este conceito muito abrangente, por seu turno, engloba não somente o *conhecimento* pensado, artístico e científico, como o alemão *Kultur*, mas também o refinamento dos modos e o desenvolvimento ou a 'melhoria' das instituições sociais e políticas ⁷⁵⁷.

Não é difícil perceber que, até aqui, a caracterização oferecida por Boutroux ao termo *Kultur* é, no mínimo, *sui generis*, embora a crítica alemã das *Lumières* e a transformação da *Bildung* como política de Estado a partir de um certo momento ofereçam inteligibilidade à sua narrativa para além do contexto histórico mais imediato. Em suma, Boutroux desenvolvia em suas duas cartas publicadas pela *Revue des deux mondes* os três principais pontos elencados por Hanna em sua minuciosa reconstrução do arsenal intelectual do lado oeste das trincheiras: a natureza da tradição filosófica alemã

⁷⁵⁷ RINGER, F. "Ideas of Education and Systematic Knowledge. France, ca 1900, in Comparative Perspective" in RINGER, F. *op. cit.* 2000, p. 216.

(cuja gênese estaria não tanto em Kant, mas em Hegel e, sobretudo, em Fichte); a indissociabilidade entre a cultura francesa e a cultura clássica (e a negação dessa tradição pela *Kultur* germânica); a legitimidade da ciência (embora fossem inegáveis os avanços alemães no campo da ciência, eles possuíam uma forte áurea utilitarista, além do fato de não passarem de extensões de alguma descoberta prévia, oriunda da inventividade do gênio francês)⁷⁵⁸. Ora, Bergson também será um dos porta-vozes dessa narrativa. Do ponto de vista das origens do pensamento germânico, ele sustentará a tese, decorrente da derrota francesa na guerra franco-prussiana, das "duas Alemanhas". Essa tese, "no ar" desde a década de 70 do século XIX, foi sistematizada pelo filósofo espiritualista Elme-Marie Caro⁷⁵⁹ e consistia em afirmar a existência de uma cisão intransponível entre a "Alemanha idealista" representada por Kant, e a "Alemanha materialista e militarista" representada por Hegel, Bismarck e o expansionismo prussiano. Na verdade, Bergson vai além nos *Discours*, chegando a falar não em "duas", mas em "três Alemanhas", ao acrescentar a "Alemanha sentimental" de Jacobi e Schopenhauer às duas outras⁷⁶⁰. Sobre esse ponto, contudo, façamos uma breve ressalva. Numa carta a Xavier Léon enviada exatamente uma semana antes da declaração em questão, Bergson escreverá que as origens das teorias pã-germanistas "não têm nada de filosófico", além de expressar abertamente sua discordância em relação à interpretação da filosofia fichteana oferecida por Boutroux na *Revue des Deux Mondes*⁷⁶¹. Mas a tese das "duas Alemanhas" servirá não só, entre outros propósitos, para a acomodação da produção intelectual alemã

⁷⁵⁸ HANNA, M. *op. cit.*, p. 105.

⁷⁵⁹ DIGEON, C. *op. cit.*, pp. 160-164.

⁷⁶⁰ "12 Décembre 1914 – Discours en Séance Publique de l'Académie des Sciences Morales et Politiques" in M, p. 1113. A outra associação entre Hegel e a "substituição do Direito pela força" é feita em 1916 em Madri, "ainda que nas condições em que este filósofo não tenha talvez previsto completamente". "6 Mai 1916 – Conférence de Madrid La Personnalité" in M, p. 1233.

⁷⁶¹ "5 Décembre 1914 – Bergson à X. Léon" in C, p. 604. Bergson havia ministrado em 1898, com Octave Hamelin, um curso sobre *Die Bestimmung des Menschen* de Fichte, fato que é lembrado por ele na carta a Léon. Lembremos que este último era um especialista da filosofia fichteana, o que acrescenta um tom pessoal à declaração de Bergson que nega a dimensão filosófica do pã-germanismo.

reverenciada pela França da *Troisième République*, como é o caso de Kant ⁷⁶². Com ela, Bergson tentará minar os argumentos que sustentavam a separação feita pelos alemães entre *Kultur* e *Zivilisation*.

Tal estratégia fica particularmente clara numa entrevista que Bergson concede ao historiador e político americano (foi senador pelo estado de Indiana) Albert Jeremiah Beveridge (1862-1927), em março de 1915. Esta conversação faria parte de um livro, lançado no mesmo ano, intitulado de *O que está de volta da Guerra* (*What is back of the War*), em que o autor procurava apresentar, numa espécie de relato histórico-jornalístico, a guerra desde a perspectiva de tr s potências envolvidas, a Alemanha, a França e o Reino Unido ⁷⁶³. Todas as manifesta es sobre o conflito interessavam a Beveridge: desde declara es de transeuntes e taxistas até impressões da burguesia letrada e de militares dos países em questão; desde livros sobre o assunto até jornais e panfletos. Na se o dedicada especificamente   opinião da intelectualidade francesa, Bergson ocupa um espaço considerável. Numa certa altura da entrevista, após dizer que a Alemanha desejava "transformar toda cultura em 'Kultur' alemã", o filósofo   indagado sobre qual seria a ideia alemã de cultura segundo o seu juízo. Ao que responde: "A sujei o do homem individual ao Estado, com o propósito de uma eficiência uniforme". Beveridge, não satisfeito com a resposta, retruca, baseando-se justamente na oposi o entre cultura e civiliza o que, por sinal, havia sido evocada também nas entrevistas, igualmente publicadas em seu livro, por algumas personalidades alemãs, como o político e industrial Walther Rathenau (1867-

⁷⁶² BLAIS, M.-C. *Au principe de la République. Le cas Renouvier*. Gallimard, Paris, 2000. FEDI, L. *Kant, une passion française, 1795-1940*. Georg Olms Verlag, 2018.

⁷⁶³ BEVERIDGE, A. J. *What is back of the War*. Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company Publishers, 1915. O trecho da entrevista com Bergson está reproduzido juntamente com duas cartas   Beveridge em C, pp. 617-626 ("4 Mars 1915 [matin]" e "4 Mars 1915 [apr s-midi]").

1922) e o teólogo Adolf von Harnack (1851-1930) ⁷⁶⁴, este último tendo sido, inclusive, um dos signatários do *Manifesto dos 93*. Dirá Beveridge a Bergson:

[...] os alemães não consideram sua 'Kultur' como o senhor descreveu. Eles fazem uma distinção entre civilização e 'Kultur'. Civilização, eles dizem, é relativa às coisas materiais; tais como a conduta, os modos e a relação prática de homens e nações; no entanto, 'Kultur' é relativa às coisas do espírito e da alma. A ideia alemã é de que a civilização diz respeito a este mundo e ao presente; 'Kultur' ao mundo superior e ao eterno. Segundo eles, a Inglaterra é civilizada, mas não culta; a França é igualmente civilizada e culta ⁷⁶⁵.

Bergson então responde, mostrando o problema de fundo na oposição entre a Alemanha que se ocupa da "filosofia, poesia, música, arte" e a Alemanha que se encontra "abaixo do nível ordinário da humanidade": "nós temos visto esta última Alemanha em ação desde o início da guerra, e sabemos o seu valor", declara. E continua:

Nós não fazemos tal distinção [entre cultura e civilização] [...] Conosco, civilização e cultura são uma. Elas se fundem. Essa distinção ilustra o hábito mental alemão de separar as coisas que absolutamente não são separáveis. Eles pensam com duas mentes, agem com duas almas ⁷⁶⁶.

⁷⁶⁴ BEVERIDGE, A. J. *op. cit.*, pp. 174-175, 187-189. Além de exercer tais cargos, Walter Rathenau se envolveu numa polêmica com Du Bois Reymond a respeito do estatuto do alcance das ciências. Escrevendo no popular jornal *Die Zukunft* sob o pseudônimo W. Hartenau, ele defenderá a primazia da experiência em detrimento da posição dogmática (e cada vez mais frequente) partilhada por muitos cientistas. Judeu, Rathenau foi presidente da AEG e ministro da República de Weimar, tendo negociado as reparações judiciais com os aliados. Foi assassinado em 1922 por nacionalistas. BEISER, F. *op. cit.*, 2014, pp. 123-128.

⁷⁶⁵ BEVERIDGE, A. J. *op. cit.*, p. 290; C, p. 622.

⁷⁶⁶ *Idem*.

É possível agora apreender em toda a sua plenitude o modo específico com que Bergson desenvolve os três pontos elencados por Hanna e mencionados logo acima por nós, que constituíam o *front* intelectual da margem ocidental do Reno: o classicismo, a filosofia e a ciência. No tocante ao anti-classicismo alemão, as referências são mais implícitas (o "barbarismo", a "força em oposição ao Direito e à Lei", a falta de "Moral", a "cultura alemã interessa e interessará somente aos alemães" ⁷⁶⁷ etc), não obstante as muitas passagens explícitas acerca da ligação vocacional entre a França e o legado greco-romano ⁷⁶⁸. Esse retorno aos ideais clássicos, diretamente ligado ao contexto da guerra ⁷⁶⁹, se expressará não só em temas especificamente "filosóficos", como também em áreas ligadas à arte e à educação, este último item já tendo sido inclusive comentado por nós no início do trabalho, num outro contexto, através do debate entre os "antigos" e "modernos". No tocante à educação, vale lembrar a defesa de Bergson, já em 1922, dos estudos de grego e latim contra a "modernização" excessiva do currículo escolar, embora considerasse "artificial" a divisão entre "letras" e "ciências". Para ele, tal divisão deveria basear-se em dois tipos de crianças, os "estudiosos" e os "ativos" e, assim, ser pensada em outros termos, isto é, tendo em vista a diferença entre o currículo "clássico" e

⁷⁶⁷ "4 de Novembre de 1914 – La force qui s'use et celle qui ne s'use pas" in M, p. 1105. Nas linhas que se seguem: "Onde está o ideal da Alemanha contemporânea? O tempo não é mais em que seus filósofos proclamavam a inviolabilidade do Direito, a eminente dignidade da pessoa, a obrigação dos povos de respeitarem uns aos outros. A Alemanha militarizada pela Prússia rejeitou as ideias nobres que chegaram-lhe, em maior medida, da França do século XVIII e da Revolução".

⁷⁶⁸ Em 1922, após declarar que o "espírito clássico" definiu o "espírito francês", Bergson dirá: "Não há dúvida de que nós [franceses] sejamos os principais herdeiros, ou melhor, continuadores, da tradição greco-latina [...] o nome da França é indissociavelmente ligado ao de Atenas e de Roma". "4 Novembre 1922 – Les études greco-latines et la réforme de l'enseignement secondaire" in M, p. 1368.

Hanna abrirá seu capítulo sobre a "retomada classicista" dos intelectuais franceses durante a guerra justamente com uma passagem do discurso de Bergson de 12 de dezembro de 1914, em que o filósofo evoca a estória de um menino que, indagado sobre o que faria frente à destruição completa do mundo, respondeu: "eu voltaria para casa" ("Moi? Je rentrerais chez nous"). O "retorno à casa" significava a volta às origens greco-latinas da França e, conseqüentemente, a rejeição da influência germânica. HANNA, M. *op. cit.*, pp. 142-143, "12 Décembre 1914 – Discours en Séance Publique de l'Académie des Sciences Morales et Politiques" in M, p. 1117.

⁷⁶⁹ Do ponto de vista estritamente conceitual, Camille Riquier foi talvez quem mais tirou conseqüências desse "classicismo" filosófico de Bergson, ao insistir na importância da precedência grega do conhecido conceito bergsoniano de "precisão". RIQUIER, C. *op. cit.*, 2009, pp. 238-241.

"prático", com um curso que permitisse a passagem de um à outro e vice-versa ⁷⁷⁰. Seja como for, e apesar do contexto da guerra levantar o problema da "crise do francês" frente aos germanismos e anglicismos e a conseqüente necessidade da reformulação das humanidades, continua presente no Bergson "de maturidade" uma certa neutralidade em relação à "nova querela entre os antigos e modernos" bem como o tom crítico à especialização precoce ⁷⁷¹. No caso da estética, apesar da associação feita entre a filosofia bergsoniana e a arte "decadente" e "irracionalista" dos Simbolistas e de outros movimentos considerados Românticos – e, portanto, germânicos –, sabe-se, graças ao clássico estudo de Kenneth Silver, que as vanguardas parisienses supostamente anti-classicistas depositavam grande parte de seus esforços num *rappel à l'ordre*, o que, no contexto da guerra, deve ser entendido como um completo alinhamento da "arte francesa" à "arte clássica", contra todo tipo de "barbarismo" ou "orientalismo", traços próprios à arte "gótica" e alemã ⁷⁷². Ademais, Bergson, nas poucas vezes em que se manifestou sobre as suas próprias inclinações artísticas, nunca escondeu sua predileção por Corot, Turner, Jean-Émile Blanche, George Sand, Racine, Corneille, Mollière, Souilly-Prudhomme, Labiche e Beethoven ⁷⁷³. Apesar de nem todos esses nomes representarem propriamente

⁷⁷⁰ "4 Novembre 1922 – Les études greco-latines et la réforme de l'enseignement secondaire" in M.

⁷⁷¹ O ótimo texto de Fedi, em que a posição de Bergson a respeito da reforma de 1923 é detalhada e posta em perspectiva histórica e filosófica: FEDI, L. "Bergson et la réforme de 1923" in PANERO, A., MATTON, S., DELBRACCIO, M. (org.), *op. cit.* Também o clássico, já: MOSSE-BASTIDE, R.-M., *op. cit.*, pp. 151-178.

⁷⁷² SILVER, K. *Esprit de Corps. The Art of the Parisian Avant-Garde and the First World War, 1914-1925*. Princeton, Princeton University Press, 1989. A acusação de "orientalismo" se intensifica com a entrada do império otomano junto às potências centrais, *idem*, pp. 177-178. Sobre o contexto das vanguardas parisienses especificamente em relação a Bergson e ao "bergsonismo", o excelente e erudito estudo: ANTLIFF, M., *Inventing Bergson. Cultural Politics and the Parisian Avant-Garde*. Princeton, Princeton University Press, 1992. AZOUVI, F. *op. cit.*, pp. 59-66, 103-110, 147-154, 173-234. Estas duas obras também mostram a dificuldade, do ponto de vista étnico, da França sustentar seu "mito de origem" civilizacional grego-romano em contraposição ao "germanismo" bárbaro de seus vizinhos ao leste. A tripla ascendência celta, latina e germânica dos franceses constituía o pomo da discórdia, tendo alimentado longas discussões sobre qual origem deveria ser privilegiada, ainda que a latinidade, dado o glorioso passado, tenha prevalecido. Destaca-se, a este propósito, o interessante "Chapter 4: Cubism's celtic nationalism" do livro de ANTLIFF, M., *op. cit.* É de se esperar que, nesse contexto, Bergson, um judeu de origem anglo-polonesa com forte inclinação ao catolicismo, tenha sido alvo de muitos ataques.

⁷⁷³ AZOUVI, F. *op. cit.*, p. 234.

o "classicismo", seja na pintura, na literatura ou na música, eles tampouco pertenciam à iconoclastia artística da época. No que concerne à ciência, o filósofo da duração é enfático, oferecendo uma narrativa baseada nas invenções e descobertas dos franceses que, além da originalidade e competência técnica, douravam-na com um verniz moral, concepção muito distante da dos alemães, que padeciam de um "barbarismo científico"⁷⁷⁴, isto é, de um puro tecnicismo com intenções militaristas. Eis, assim, a inteligibilidade da estranha mescla entre a acusação de "monismo" e a tese das "duas Alemanhas". A Alemanha é monista e pã-germanista porque separou duas dimensões, o ideal e o material, fazendo com que a segunda tomasse a dianteira sobre a primeira. Somente as "coisas do espírito" e o "espaço humano" têm o poder, uma vez estabelecida a sua primazia, de estabelecer distinções – e, assim, de direcionar – as "coisas da natureza" e o "espaço não humano". Ocorrendo o inverso, não resta àquela dimensão senão se dissolver na cega imensidão desta, formando um todo indistinto.

É mergulhado nesse contexto – mergulho que, como sustentávamos, tem muito pouco de "mimético" – que Bergson redefinirá algumas teses caras às obras anteriores, sobretudo, *A evolução criadora* e outros textos produzidos entre 1907-1914. A reorganização mais evidente é a que se refere à definição dos atributos que giravam em torno do conceito de matéria ou, na linguagem que decidimos usar em nosso trabalho, do conceito de *natureza*. Na verdade, o grande ponto de virada operado pelos *discours* é a maneira pela qual Bergson passa a conceber a *articulação* entre a natureza e a cultura, ou melhor, entre a matéria e o espírito, chegando ao ponto de, em algumas ocasiões, abandonar propriamente a articulação – conquistada, como vimos, com árduo trabalho

⁷⁷⁴ "12 Décembre 1914 – Discours en Séance Publique de l'Académie des Sciences Morales et Politiques" in M, p. 1114. Também "2 Octobre de 1915 – Rapport sur 'La Science Française' publié par le ministère de l'instruction publique" in M, pp. 1189-1191.

reflexivo e intensa colaboração com os conhecimentos científicos da ordem do dia –, para então substituí-la por uma relação de *oposição*. Com o perdão da fórmula um pouco esquemática, diríamos que o idealismo do "retorno às coisas humanas" (culturais), levantado por nós do começo do capítulo, torna-se-á o idealismo da "recusa às coisas 'não-humanas'" (naturais).

O primeiro sinal de tal "reviravolta" dá-se senão no desaparecimento, ao menos na diminuição considerável de alusões ao conceito de vida. Peça-chave no projeto geral da filosofia evolucionista defendida em *A evolução criadora*, o verbete em questão, que por vezes era definido por matéria orgânica, formando uma totalidade compreensiva com a matéria inorgânica e forjado num debate com a biologia e a física da época, passa a ser denominado quase predominantemente pelo nome de espírito. Ao mesmo tempo, a vida passa a ser ligada exclusivamente às ciências morais, para então ser posicionada em contraposição à matéria e às ciências naturais. Uma consequência importante desse reordenamento é sentido na mudança da ideia, analisada por nós no capítulo anterior, de que há uma projeção da vida nos instrumentos técnicos através do manuseio. Em 1907, os "órgãos artificiais" eram continuadores, e não opositores, do *elã vital*; eles formavam o nexo de inteligibilidade do lugar do homem na natureza, fornecendo a este a especificidade frente aos Vertebrados e garantindo-lhe emancipação prática através da inteligência. Ora, isso não parece ser o caso agora. Na tentativa de depreender a "significação da guerra" ⁷⁷⁵, Bergson toca num problema que ultrapassa aqueles inicialmente colocados por ele próprio, como a unificação da Alemanha através dos moldes prussianos e o papel supostamente "maléfico" ⁷⁷⁶ de Bismarck nesse processo.

⁷⁷⁵ "12 Décembre 1914 – Discours en Séance Publique de l'Académie des Sciences Morales et Politiques" in M, p. 1108.

⁷⁷⁶ *Idem*, p. 1109 (Bergson fala em "gênio do mal").

Através da guerra e mesmo um pouco antes dela ser declarada, o filósofo descobre que razões mais profundas estão em jogo no conflito, já que o desenvolvimento técnico, constitutivo do modo de ser do homem e fundado originariamente numa maneira específica de manusear os utensílios pode, ao invés de emancipá-lo, destruí-lo, voltando contra si as descobertas provenientes da sua relação inteligente com a natureza. Mais especificamente, o argumento começa a extrapolar os limites de uma explicação mais descritiva e tomar uma proporção mais especulativa no discurso de 12 de Dezembro de 1914, quando o filósofo sustenta que a unificação alemã havia sido "mecânica" e não "orgânica", "artificial" e não "natural", "automática" e não "espontânea", de modo que "mecanicismo administrativo e mecanicismo militar só esperaram a aparição do mecanicismo industrial para se combinar com ele. Uma vez feita a combinação, uma máquina formidável se desenharia" ⁷⁷⁷. A guerra era consequência, assim, não só de uma sequência de eventos históricos; ela era fruto de um *processo de mecanização de uma civilização*. No entanto, ainda que Bergson seja bem enfático em relação à mecanização da nação alemã, esse processo, no limite, dada a sua continuidade com a condição do homem enquanto espécie, não se circunscreveria a este ou aquele povo, podendo potencialmente afetar a todos nós. Essa, inclusive, é uma das consequências da integração da História à pré-história, como foi postulado em *A evolução criadora*. Nos *discours*, o filósofo parece não enxergar que esse ponto pode ser inferido de seu argumento, o que fica claro no modo em que ele descreve a França e, posteriormente, os Estados Unidos, enquanto nações que estariam fora do alcance da mecanização, já que representariam os

⁷⁷⁷ *Idem*, pp. 1115-1116. No discurso de 24 de Janeiro de 1918, Bergson aprofunda sua versão da história alemã, contrapondo-a à história "liberal" da França. "Toda a história da Europa, desde a aparição de Bismarck, é o desenrolar de uma única e grande frase, na qual nossos soldados colocarão um ponto final. Nós percebemos enfim sua plena significação. Vista do alto, ela se apresenta como a suprema revolta do princípio da força contra o princípio do direito". "24 Janvier 1918 – Discours de Réception à l'Académie Française" in M, p. 1288.

ideais da "humanidade como um todo" ⁷⁷⁸. Devemos esperar até 1932, com *As duas fontes da moral e da religião*, para que esta mesma "humanidade como um todo" esteja sob esse risco, o que representa, em um certo sentido, uma recuperação da tese defendida já 1907 em que "a aparição do homem sobre a Terra" remonta "ao tempo em que se fabricaram as primeiras *armas*, os primeiros utensílios" ⁷⁷⁹. A oposição irreconciliável entre o "mecânico" e o "orgânico" é então o primeiro ponto dos *discours* a ser destacado.

Mas há um segundo momento da argumentação em que esta "formidável máquina" ganhará uma definição ainda mais precisa: ela representará a "barbárie científica, 'barbárie sistemática', em que 'a própria barbárie é reforçada captando as forças da civilização'" ⁷⁸⁰. Do ponto de vista da história das ideias, vimos que o conceito de civilização era entendido pelos franceses como o aperfeiçoamento tanto das técnicas de manipulação da natureza, quanto dos costumes e instituições político-sociais, ainda que os alemães o considerassem "superficial" se comparado ao que eles entendiam como cultura (*Kultur*). Bergson inserirá tal quadro explicativo tendo em vista justamente a

⁷⁷⁸ Em 1915, numa carta ao seu amigo Nicholas Murray Butler (1862-1947), presidente da Universidade de Columbia e futuro Nobel da Paz, Bergson dirá que, durante a guerra, "a causa da pátria nunca havia sido tão estreitamente confundida com a causa da humanidade", "5 novembre 1915 – Bergson à N. M. Butler" in C, pp. 1676-1677. Ambas as nações, França e EUA seriam idealistas, "campeãs da civilização", sua vitória seria a "vitória da civilização", ainda que só a América tenha sido fundada puramente numa ideia, num ideal, e não na tradição. "12 Mars 1917 – Discours au banquet de la Société France-Amérique à New York" in M, pp. 1243-1248, "9 Juin 1917 – Communication à l'Académie des Sciences Morales et Politiques. L'Amérique à l'Académie" in M, pp. 1253-1257, "21 Juin 1917 – L'Amitié Franco-Américaine" in M, pp. 1257-1268. Ainda sobre a "excepcionalidade da fundação dos Estados Unidos": "A – Conférence du 22 Février 1917: Anniversaire de Washington devant l'American Club (manifestement relue et complétée après séance). L'Éloge de G. Washington" in C, pp. 715-720.

⁷⁷⁹ EC, p. 138 (itálico e grifo nossos). Foi Caterina Zanfi que chamou a atenção desse importantíssimo e quase imperceptível ponto sobre o caráter belicoso dos utensílios/técnica desde *A evolução criadora*. ZANFI, C. *op. cit.*, 2009, p. 60. Tão imperceptível que o próprio Bergson parece não ter se dado conta, uma vez que, no livro de 1907, os "outils" são considerados como condutores da liberdade. Embora não seja possível afirmar que Bergson compartilhe dessa opinião, lembremos que, até a eclosão da primeira guerra, muitos autores (Spencer incluso) enxergavam benefícios civilizacionais nos conflitos bélicos, como atesta o próprio Bergson na resenha que faz do livro Jacques Bardoux sobre a Inglaterra. "10 février 1906 – rapport sur l' "Essai d'une psychologie de l'Angleterre contemporaine" in M, p. 678. J. Bardoux (1874-1959), colega de Bergson na *Académie*, foi um político e escritor.

⁷⁸⁰ 12 Décembre 1914 – Discours en Séance Publique de l'Académie des Sciences Morales et Politiques" in M, p. 1114.

vocação técnica da humanidade. É daí que surgirá a sua tese da desproporção entre o corpo e o espírito, acelerada com a extrema "tecnicização" da ciência no século XIX, e levada a níveis inimagináveis pela "cultura" ⁷⁸¹ (as aspas são do próprio Bergson) germânica. Se, antes, em 1907, através da teoria da projeção, a técnica continuava a vida (a mão fabricava "instrumentos para fazer instrumentos" dando vazão ao movimento vital), agora, os "órgãos artificiais" que prolongam os "órgãos naturais" devem ser lidos como o sintoma de um *desequilíbrio*, que só poderia ser restabelecido pela extensão da alma para além de seus próprios limites. Era necessário que a Moral (e todas as suas concepções correlatas), espécie de "órgão artificial da alma", acompanhasse o crescimento hipertrofiado do objeto técnico, o "órgão artificial do corpo", que deixava então de ser entendido como continuador do *elã*. Caberia à *civilisation* francesa, caracterizada pelo progresso da técnica e da moral, reequilibrar a balança, já que a *Kultur*, se valendo somente de uma dimensão civilizacional (o progresso material), se voltaria contra a outra dimensão (progresso moral), de modo a não permitir que a expansão da alma da humanidade acontecesse, estado de coisas que Bergson define através da ideia, já citada por nós, de que "a própria babárie é reforçada extraíndo as forças da civilização". Num texto de 1917 sobre a amizade franco-americana, nosso filósofo chega a comparar tal extração ao fenômeno estudado por Fabre e pelo casal Peckham – largamente comentado em *A evolução criadora* e por nós no capítulo anterior – em que a vespa *Sphex* paralisa a sua presa atacando pontos estratégicos de seu centro nervoso. Mas agora, o instinto deixa de ser "simpatia" para tornar-se o *modus operandi* do horror, e o que antes era "conhecimento interno das operações vitais" se transforma em estratégia que pretende tornar "o mundo civilizado aterrorizado" e "à disposição" ⁷⁸². Em outras palavras: a *Kultur*

⁷⁸¹ "4 de Novembre de 1914 – La force qui s'use et celle qui ne s'use pas" in EP, p. 439.

⁷⁸² 21 Juin 1917 – L'Amitié Franco-Américaine" in M, pp. 1260-1261. Vale citar a passagem inteira: "Desde que, pela utilização da ciência, chegou-se inicialmente a suprimir as distâncias e em seguida realizar uma organização industrial que fornecesse à guerra semelhantes recursos, desde esse momento, a possibilidade

é a instrumentalização da *civilisation* em favor da *barbarie*; ela "materializa o espírito" ao invés de "espiritualizar a matéria".

Que nos seja permitido lançar mão de uma longa citação, dada a dificuldade de transmissão da força retórica oferecida por Bergson:

Através de toda a história que contaremos, há como uma ressonância contínua de militarismo e de industrialismo, de maquinismo e de mecanicismo, de baixo materialismo moral. Em muitos anos, quando o recuo do passado só deixar que se perceba as grandes linhas, eis talvez como um filósofo falará. Ele dirá que a ideia, própria ao século XIX, de empregar a ciência à satisfação de nossas necessidades materiais, havia dado às artes mecânicas uma extensão inesperada e fornecido ao homem, em menos de cinquenta anos, mais utensílios [outils] que ele havia fabricado durante os milhares de anos de sua vida na terra. Cada máquina nova sendo para o homem um novo órgão – órgão artificial que prolonga seus órgãos naturais –, seu corpo se encontra subitamente e prodigiosamente aumentado, sem que sua alma tivesse podido se dilatar tão rápido para envolver todo esse novo corpo. Dessa desproporção nascerão os problemas morais, sociais, internacionais, que a maior parte dos povos se esforçavam em resolver preenchendo o

de uma conquista quase instantânea do mundo pôde ser concebida. Basta, para ser mestre, pode-se dizer, de toda a Terra, mestre de todo o mundo civilizado – agora que o mundo civilizado tornou-se, pelo progresso das comunicações, uma espécie de organismo único –, basta picar nesse organismo alguns pontos vitais, alguns centros nervosos, para manter esse organismo inteiro, paralisado, à sua disposição. Eu empreguei a expressão 'picar' porque eu penso nas famosas vespas observadas por Fabre, o entomologista – essas vespas que, para administrar uma provisão de carne fresca, paralisam suas vítimas, picando alguns centros nervosos".

Numa carta de 17 de fevereiro de 1916, Bergson dirá que há no gênio um elemento de intuição que vai "mais na direção do instinto do que na direção da inteligência", em suma, "um instinto de ordem superior, um instinto de pensamento, por assim dizer". "17 Février 1916 – Bergson à Mme Gina Lombroso-Ferrero" in C, p. 656.

vão, fazendo com que houvesse mais liberdade, mais fraternidade, mais justiça, em proporções que não tivéssemos ainda visto no mundo. Ora, enquanto a humanidade tentava esse grande trabalho de espiritualização, potências inferiores – eu iria dizer, infernais – combinavam a experiência inversa. O que aconteceria se as forças mecânicas, que a ciência acabava de levar a um ponto para coloca-las ao serviço do homem, invadissem o homem para convertê-lo à sua própria materialidade? O que o mundo se tornaria se esse mecanicismo se apoderasse da humanidade inteira e se os povos, no lugar de se elevarem livremente a uma diversidade mais rica e mais harmoniosa, como pessoas, caíssem na uniformidade, como as coisas? O que seria uma sociedade que obedecesse automaticamente a uma palavra de ordem mecanicamente transmitida, que ajustasse sobre ela sua ciência e sua consciência, e que tivesse perdido, com o senso de justiça, a noção de verdade? O que seria uma humanidade em que a força brutal tomasse o lugar da força moral? Qual barbárie nova, esta vez definitiva, sairia daí para sufocar os sentimentos, as ideias, enfim, a civilização, que a antiga barbárie possuía em germe? Em suma, o que aconteceria se o esforço moral da humanidade se virasse contra ele próprio no momento de atingir seu termo, e se algum artifício diabólico fizesse-lhe produzir, no lugar de uma espiritualização da matéria, a materialização do espírito?⁷⁸³

A resposta à "significação da guerra" deve então ser procurada na ancestral dicotomia entre a matéria e o espírito. Ancestralidade, bem entendido, desde a

⁷⁸³ "12 Décembre 1914 – Discours en Séance Publique de l'Académie des Sciences Morales et Politiques" in M, pp. 1114-1115.

perspectiva da história da vida e da história do homem, mas também do ponto de vista do caminho percorrido por tal dicotomia no interior da própria filosofia bergsoniana – é também por esta razão que este capítulo porta no título a expressão "a virada idealista". Vincenza Petyx foi provavelmente a autora que insistiu com mais propriedade sobre a "reelaboração categorial" operada pelos *discours*, "em que o conceito de *civilisation* repensa a relação espírito-matéria" ⁷⁸⁴. "Trata-se portanto", sustentará Petyx, "de colher nos escritos de guerra o vestígio subterrâneo da meditada relação espírito-matéria, que conduzirá a pensar a crise da guerra através da dissociação dos dois termos: 'crise' e 'guerra', mas para encontrar a sua conexão intrínseca na vocação 'materialista' da sociedade contemporânea, e no sinistro destino de morte, ao qual parece se voltar a humanidade europeia" ⁷⁸⁵. A discordância, contudo, que temos com Petyx – que é grande, apesar da admiração pelo seu estudo – diz respeito ao caráter por ela atribuído a essa "reelaboração categorial". Ainda que sua hipótese combata com êxito a tese de que os escritos de guerra nada mais são do que a tradução ideológica dos conceitos filosóficos anteriores, não acreditamos que a obra bergsoniana seja composta de uma *atualização* da dicotomia espírito-matéria, em que estes termos ganhariam manifestações diferentes, mas que, a despeito disso, permaneceriam "essencialmente" os mesmos. "Incontestavelmente, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson já havia iniciado a construção do aparato categorial que utilizará e desenvolverá em seguida"⁷⁸⁶, escreve ela. Isso seria ignorar, por exemplo, a profunda transformação sofrida

⁷⁸⁴ PETYX, V. *op. cit.* 1996, p. 90.

⁷⁸⁵ *Idem.*

⁷⁸⁶ *Idem.*, p. 89. A autora não se pronuncia sobre *Matéria e memória* e entende que a especificidade do homem em *A evolução criadora* se dá quando este "supera os vínculos das leis bilógicas", utilizando, neste caso, o par *natura naturata* e *natura naturans* (mobilizado por Bergson em DS) para sustentar que há "o homem relacionado à espécie animal, de um lado, e o homem continuador do *élan vital*, de outro". Ela parece ter adotado a saída sugerida por Soulez, ainda que este utilize o par em questão para explicar, no contexto de *As duas fontes da moral e da religião* – e não de *A evolução criadora* –, a dualidade entre política (*natura naturata*) e mística (*natura naturans*). SOULEZ, P. *op. cit.*, p. 276. Seja como for, esse ponto da interpretação de Petyx se distancia em muito do que propomos aqui.

com a entrada do conceito de *vida e evolução* em 1907, ou com a tentativa de integração da exterioridade em 1896, transformações que, esperamos, tivemos êxito em mostrar nos capítulos anteriores. Uma das razões que impulsionam Petyx a falar em "reelaboração", mas, ao mesmo tempo, em "conservação", em que é mantida a essência dos termos reelaborados, pode ser identificada na atitude, por assim dizer, "filosofante" da autora, em que todo o debate e assimilação feita pelo filósofo em relação às ciências positivas não passariam de mero adendo ilustrativo para a "demonstração" da tese filosófica admitida de antemão. É essa "ânsia de sistema", por assim dizer, que rechaçamos.

5.4. *Progresso material e progresso moral: a polêmica no Le Temps*

Em 19 de Janeiro de 1915, em meio às várias manchetes e notícias sobre a guerra, o jornal *Le Temps* publica em sua primeira página um texto intitulado "Progresso material e progresso moral" ⁷⁸⁷. Era uma resposta dos editores do então mais prestigioso hebdomadário francês ao discurso feito por Bergson três dias antes, na *Académie des Sciences Morales et Politiques*, publicado parcialmente no mesmo jornal em 17 de Janeiro de 1915 ⁷⁸⁸. A polêmica se seguirá, e Bergson publicará na edição de 24 de Janeiro de 1915 uma réplica acalorada à crítica recebida dias antes, texto que, por sua vez, será respondido por uma tréplica dos editores no mesmo número do jornal ⁷⁸⁹. O tom do

⁷⁸⁷ *Le Temps*, 19-01-1915, reproduzido em "19 Janvier 1915 – A. Hébrard sur Bergson" in M, pp. 1134-1136. As *Mélanges* sugerem que o artigo foi escrito por Adrien Hébrard, fato impossível, já que ele havia morrido no ano anterior. O jornal *Le Temps* foi fundado em 1861 por Auguste Nefftzer (1820-1876) e comandado a partir de 1872 por Adrien Hébrard (1833-1914). O texto provavelmente foi escrito pelos filhos desse último, que assumiram a dianteira do periódico após o falecimento do pai. Os números que fizeram parte dos 82 anos de existência do *Le Temps* podem ser encontrados no site da *Bibliothèque Nationale de France* (BNF/Gallica).

⁷⁸⁸ "16 Janvier 1915 – Discours à L'Académie des Sciences Morales et Politiques" in M, pp. 1131-1133. Reproduzido em *Le Temps*, 17-01-1915.

⁷⁸⁹ *Le Temps*, 24-01-1915, reproduzido em "19 janvier 1915 – Bergson à A. Hébrard" in M, pp. 1136-1141.

primeiro artigo era bastante crítico. Seu conteúdo consistia basicamente em acusar Bergson de dissociar o que seria indissociável: o progresso material do progresso moral. E, o mais grave, de estabelecer uma relação de causalidade entre o avanço do primeiro e o retrocesso do segundo. Como Bergson pôde atribuir como causa da guerra o desenvolvimento desenfreado da ciência?, perguntavam-se os jornalistas. Afinal, a própria história não ensina que "a força bruta não esperou nem o progresso das artes mecânicas, nem as aplicações da ciência positiva para exercer suas tiranias, seu arbítrio e suas violências" ⁷⁹⁰? Tal constatação não invalidaria a ideia, repetida e confessada de modo cristalino por Bergson em inúmeras cartas, a Halbwachs, Lévy-Bruhl e Guglielmo Ferrero, de que a origem principal da guerra estava na singular combinação de militarismo e industrialismo (feita pela "prussificação" da Alemanha) ⁷⁹¹? Para responder tais perguntas e por tratar-se de um texto que expressava a opinião não de um indivíduo, mas dos editores de um importante jornal à época, vale lançarmos mão de alguns elementos de contextualização. O *Le Temps* era caracterizado por uma linha editorial liberal de inclinação conservadora, muito embora, em decorrência da qualidade de seus correspondentes e de seu republicanismo, gozasse de unânime prestígio entre a elite letrada proveniente de diversas colorações políticas. Era, por assim dizer, a caixa de ressonância do *status quo*, sem que isso prejudicasse a profundidade dos conteúdos veiculados. Ora, como *entusiastas do progresso*, os editores não podiam aceitar sem revide o golpe que Bergson havia desferido no coração da emancipação prometida pela modernidade, tão cara à pátria das *Lumières* e da Revolução Francesa. Afinal, diziam eles: "em nenhum grau, nem tais descobertas [científicas, feitas pelos alemães], nem o progresso da indústria e do comércio poderia ser considerado como tendo 'conduzido' ao

⁷⁹⁰ *Idem*.

⁷⁹¹ "6 Février 1915 – Bergson à M. Halbwachs", "SD [6 Février 1915] – Bergson à L. Lévy-Bruhl" e "30 Mars 1916 – Bergson à G. Ferrero" in C, pp. 611-612, 612-613, 658-659, respectivamente.

monstruoso emprego que os bárbaros lhe fizeram [...] Perseguir a conquista dos segredos e das forças gratuitas da natureza não é somente diminuir o campo da miséria; é, além disso, trabalhar para esclarecer as inteligências, elevar os espíritos, fundar uma humanidade melhor. Através dessa servidão gradual da matéria, o homem cria para si liberdade" ⁷⁹². E continuam, estabelecendo uma correlação entre emancipação e livre-comércio e reforçando a tese da indissociabilidade do progresso técnico e moral: "a multiplicação dos produtos, dos capitais e dos serviços leva a um encadeamento de interesses favorável à eclosão da solidariedade. A humanidade toma consciência de sua grandeza. Ela forma para si um ideal" ⁷⁹³. Mas o que dizia o texto do filósofo? Se comparado ao discurso anterior, de dezembro de 1914, o pronunciamento de Bergson em questão é bem menos beligerante. Reforçando a tese já defendida de que uma das causas da guerra (sua "significação", como ele próprio havia sustentado) deveria ser procurada na ausência de controle da moral sobre a vida material, em que "o desenvolvimento material da civilização se torna auto-suficiente" ⁷⁹⁴, o filósofo avança o argumento, defendendo a existência de um descompasso entre dois tipos de progresso, tese que, como vimos, foi considerada "infeliz" ⁷⁹⁵ pelo editorial do *Le Temps*. Por um lado, haveria o progresso "das artes mecânicas", das "aplicações da ciência positiva", do "comércio", da "indústria" e da "organização metódica < e minuciosa > da vida material"; de outro, do "direito dos indivíduos", do "direito dos povos", da "liberdade", da "justiça", da "sinceridade", da "lealdade", da "humanidade" e da "piedade". Para Bergson, não só inexistia uma associação automática entre o desenvolvimento da ciência e o desenvolvimento da moral, como também havia uma relação inversamente proporcional entre ambos: segundo ele, a guerra teria mostrado que o avanço da técnica havia sido

⁷⁹² *Le Temps*, 19-01-1915, reproduzido em "19 Janvier 1915 – A. Hébrard sur Bergson" in M, p. 1135.

⁷⁹³ *Idem*.

⁷⁹⁴ *Idem*.

⁷⁹⁵ *Idem*, p. 1136.

desmesurado, acarretando, assim, o regresso da moral ⁷⁹⁶. E dessa explicação segue tanto um diagnóstico mais profundo quanto um prognóstico: desde a pré-história e pelas razões que investigamos no capítulo anterior, o corpo do homem havia se expandido em demasia através dos avanços decorrentes da manipulação da matéria (ciências físicas). Mas, se na época em que foi anunciada essa tese, tal expansão representava igualmente a *evolução criadora da vida*, agora, ela *poderia* também representar a sua *involução*. Para evitar essa catástrofe, fazia-se imperativo que fosse expandida também a sua alma, através dos avanços decorrentes do que Bergson denomina de ciências morais: história, economia, direito, filosofia ⁷⁹⁷, pedagogia, psicologia e sociologia ⁷⁹⁸; só dessa maneira poderíamos envolver o corpo da humanidade com a sua alma e frear a perigosa aliança entre industrialismo e militarismo. Mas a inserção da dimensão axiológica em certas teses que eram, ao menos em intenção, desprovidas de valoração, cria, como era de se esperar, alguns embaraços. Surpreendentemente, num certo momento do *discours*, o filósofo da *duração* chega a contrapor o moral e o material através da oposição entre a *eternidade* e o *devoir*. A razão dessa associação residia no fato de que o progresso material da civilização não conseguiria nem mesmo *assegurar a força pretendida*, pois ele só almejaria "montar mecanismos, e um mecanismo, por mais potente que seja, finda seu funcionamento na medida em que é utilizado". Deixado à deriva, sua energia se esvai, bem como o trabalho que engendra as suas engrenagens – o movimento da máquina é *passageiro*. Nada mais distinto da energia moral, que "que resiste até o fim e desafia o tempo" e "se nutre de um ideal eternamente vivo, se revive sem cessar a si própria, e sem

⁷⁹⁶ Também: "24 Janvier 1918 – Discours de réception à l'Académie Française" in M, p. 1289. "[...] o progresso material tornar-se instrumento de uma regressão moral".

⁷⁹⁷ "16 Janvier 1915 – Discours à L'Académie des Sciences Morales et Politiques" in M, p. 1132. Reproduzido em *Le Temps*, 17-01-1915.

Nesse período, Bergson se refere à sua própria filosofia como "filosofia do espírito". "2 Mai 1916 – Conférence de Madrid sur l'âme humaine" in M, p. 1215.

⁷⁹⁸ *Le Temps*, 24-01-1915, reproduzido em "19 janvier 1915 – Bergson à A. Hébrard" in M, p. 1138.

cessar também refaz o seu instrumento [*natural*] organizado, como uma alma que reconstituiria seu corpo" ⁷⁹⁹. Se, antes, como vimos, o *ectropismo* da vida era conquistado *através* do mundo inorgânico, agora, a moral se mostra capaz de criar uma energia inesgotável *fora* da matéria, contrariando não só *A evolução criadora*, como também o conteúdo de uma carta escrita na mesma época ao seu amigo britânico Herbert Wildon Carr, no fim de 1914, em que é concebida a possibilidade de que "uma energia puramente psíquica pudesse aumentar, ainda que, sem dúvida, numa medida excessivamente restrita" ⁸⁰⁰. Mas se é verdade que há uma disposição congênita no homem – e no limite, na vida – na instrumentalização da natureza, alguns momentos desse processo se destacam ao longo da história. O fim do século XVIII, inaugurando a era das invenções mecânicas e da grande indústria ⁸⁰¹, e o século XIX, em que tais iniciativas ganham uma proporção inimaginável, são períodos privilegiados aos olhos do filósofo, e estariam na antecâmara da crise pela qual vivia a sua época. Havia chegado o momento do século XX, destroçado pela *tecnologia da guerra*, concentrar seus esforços sobre o que havia sido deixado às sombras no século anterior, quer dizer, era a hora de priorizar "as coisas psicológicas, morais, sociais e, mais geralmente, sobre o espírito", deixando em segundo plano os "fenômenos da matéria". Tal prognóstico também será contestado frontalmente pelos editores do *Le Temps*, que alertam Bergson sobre os avanços consideráveis que foram feitos no campo das ciências morais ao longo do século XIX. A mesma observação, embora num tom bem menos crítico, foi igualmente feita por Pierre Grimanielli, então vice-presidente da *Société Positiviste*, e por Auguste Keufer, membro da mesma

⁷⁹⁹ "16 Janvier 1915 – Discours à L'Académie des Sciences Morales et Politiques" in M, p. 1132.

⁸⁰⁰ "SD [avant fin 1914] – Bergson à H. W. Carr" in C, p. 607.

⁸⁰¹ "24 Janvier 1918 – Discours de réception à l'Académie Française" in M, p. 1289.

instituição, ao comentarem, numa carta aberta ao filósofo, o seu discurso feito na *Académie des Sciences Morales et Politiques*⁸⁰².

Frente a tais críticas, a réplica de Bergson é reveladora. Ele continua a sustentar que o século XX será o século das ciências morais, mas sem negar a importância das ciências físicas. Para isso, ele insiste em algumas teses elaboradas em *A evolução criadora*, atenuando o tom mais incisivo dos *discours* a respeito da relação entre progresso material e regresso moral. A ênfase recai na ideia defendida em 1907 de que a técnica é a expressão da liberdade exercida pelo homem no contato com a matéria e que, devido a ele próprio ter desenvolvido essa tese, seria impossível sua negação acerca da importância das ciências da natureza. É como se, confrontado com alguns excessos expressos em alguns de seus *discours*, Bergson voltasse a reconsiderar mais detidamente suas próprias ideias, e acabasse por apresentar uma versão mais ponderada do que ele pretendia teorizar em tempos de guerra. Mais especificamente, é uma filosofia da história, cada vez mais presente de uma maneira inédita em seu pensamento, que começa a ser forjada. A virada idealista representada pela descoberta do "espaço humano" recebe então, aqui e ali, pequenos ajustes, e é através da maturação de uma resposta ao problema da *articulação* entre o progresso material e o progresso moral – que é, no fundo, o deciframento da "significação da guerra" – que surgirá, em 1932, a "lei do duplo frenesi".

Quanto aos cientistas morais do século XIX, Bergson é lembrado por Grimanelli e Keufer a respeito de Auguste Comte, que teria feito avanços inegáveis nessa área, ao que Bergson responde: o autor dos *Cursos sobre filosofia positiva*, ainda que tenha

⁸⁰² "25 Janvier 1915 – P. Grimaneli à Bergson" in M, pp. 1141-1143, "25 Janvier 1915 – Auguste Keufer à Bergson" in M, p. 1143-1144. Originalmente publicados na *Revue Positiviste Internationale*, no. 2, 15 Février 1915.

fundado a sociologia, não "trouxe a essa ciência uma descoberta capital, capaz de servir de tipo ou de modelo às descobertas futuras" ⁸⁰³. As ciências psicológicas, pedagógicas, morais e sociais, conclui nosso autor, estariam ainda à espera de "seu Galileu", de "seu Descartes" e de "seu Newton" ⁸⁰⁴. Haveria nessa resposta uma pretensão inconsciente de que ele próprio, Bergson, pudesse assumir tal dianteira? Ao menos por ora, não parece ser o caso. À guisa de conclusão, vale ressaltar, apesar de todos os pontos altamente problemáticos de sua tese, a clarividência de Bergson ao associar *racionalidade científica* e *destruição*, ideia que, como vimos, foi julgada escandalosa à época, sendo no entanto amplamente desenvolvida por grande parte da intelectualidade europeia após a Segunda Guerra Mundial, e cuja atualização, hoje, se faz sentir pela urgência das questões ecológicas. Por último, nos permitimos a *boutade* de pensar que, o que denominamos de "virada idealista", tenha ocorrido em função de eventos cuja *realidade* tenha sido das mais extremas, não somente para Bergson, como para a dramática história da primeira metade do século XX. Como veremos, em as *Duas Fontes da Moral e da Religião*, a equação parece se inverter: a "idealidade teórica" de 1914-1918 desce alguns degraus em direção à terra, não mais em função do industrialismo militar da Alemanha prussificada e da realidade das trincheiras, mas tendo em vista conceitos que busquem entender certas tendências enraizadas na natureza do homem. O "prussiano", o "alemão" e o "germânico" de outrora, como também o "francês" e o "americano", se "humanizam", e seus impasses e contradições passam a ser estendidos a toda a humanidade.

⁸⁰³ "6 Février 1915 – Bergson à P. Grimanielli" in M, p. 1145.

⁸⁰⁴ *Idem*.

CAPÍTULO 6

UM EVOLUCIONISMO "COMPREENSIVO" PARA A CULTURA: *AS DUAS FONTES DA MORAL E DA RELIGIÃO* (1918-1932)

Após o término da guerra, o engajamento de Bergson toma um rumo inesperado, sobretudo se considerarmos seu fervoroso nacionalismo nos anos de 1914-1918. A partir de 1918, a adesão ao discurso de paz e a perseguição de um ideal cosmopolita carrega um evidente contraste com o tom beligerante durante os anos de conflito – mas agora, como naquela dramática situação, é também um fundo filosófico que parece motivar suas posições. Incipientes em meio a grandes acontecimentos de cunho eminentemente teórico (o encontro com Einstein e a redação de *Duração e simultaneidade*; a antologia que constituirá o "livro sobre o método"; etc), tais reflexões práticas ganham pleno direito de cidadania com o lançamento de *As duas fontes da moral e da religião*, livro que, segundo o julgamento de um jovem e promissor escritor, foi esperado com "impaciência"⁸⁰⁵, sensação que refletia a tonalidade afetiva de todos os interessados na filosofia da duração. Na obra de 1932, veremos, Bergson procurará oferecer uma resposta aos anseios vividos nos dramáticos anos que a antecederam. No entanto, ao fazê-lo, recuperará o forte referencial naturalista conquistado em *A evolução criadora* e em outros textos, resgatando teses que haviam sido, senão abandonadas, ao menos neutralizadas na "virada idealista"

⁸⁰⁵ CAMUS, A. "La philosophie du siècle" in *Sud*, no. 7, juin 1932.

analisada por nós no capítulo anterior. Afinal, como articular vida e moral? Um tipo de evolucionismo muito particular – "compreensivo", por assim dizer – estava por vir.

6.1. *A produção intelectual de 1918-1932: entre compromissos políticos e compromissos científicos e o desafio do cosmopolitismo frente ao desequilíbrio dos progressos*

Apesar das declarações um tanto queixosas de Bergson sobre a guerra ter "desviado a atenção dos trabalhos de filosofia pura" ⁸⁰⁶, ele não se dedicará exclusivamente ao "pensamento abstrato" após o fim do conflito. Com o pedido de demissão do cargo de professor que ocupava no *Collège de France* – o que mostra um afastamento da sua única atividade de docência e, ao menos na acepção institucional da palavra, de pesquisa ⁸⁰⁷ –, uma de suas principais ocupações após o término da guerra decorre diretamente de seu envolvimento político entre 1914-1918, sendo exercida fora dos limites impostos pelo *cabinet*: uma parte considerável das cartas e dos textos que datam da consumação do Tratado de Versalhes até *As duas fontes da moral e da religião* diz respeito a *Commission Internationale de Coopération Intellectuelle* (CICI). Criada em 1922 e ligada à *Société des Nations* (SDN, ou *League of Nations*, em inglês), a CICI tinha como principal objetivo reestabelecer a internacionalização da produção científica, fortemente abalada pela guerra. Presidida por Bergson entre 1922-1925, teve como membros nomes de porte da intelectualidade mundial, como Albert Einstein, Marie Currie, Paul Painlevé, Robert Andrews Millikan, entre outros ⁸⁰⁸. Nos comentários e

⁸⁰⁶ "12 Septembre 1919 – Bergson à Algot Ruhe" in C, p. 880.

⁸⁰⁷ "3 Octobre 1920 – Bergson à l'Administrateur du Collège de France", "3 Octobre 1920 – Bergson à A. Honorat" e "15 Octobre 1920 – Bergson à l'Administrateur du Collège de France" in C, pp. 916-917, 917 e 918, respectivamente.

⁸⁰⁸ Ver nas *Mélanges* (M) e nas *Correspondences* (C), os anos de 1922-1924. Em julho de 1925, Bergson deixa a presidência da CICI por motivos de saúde. Sua carta de demissão: "27 juillet 1925 – Lettre de

relatórios de Bergson concernentes a CICI fica clara sua genuína simpatia pelo cosmopolitismo, concretizado nisso que seria uma espécie de armistício intelectual permanente entre os espíritos. A ciência, a filosofia, enfim, as diversas áreas do saber, deveriam cooperar internacionalmente para o progresso do conhecimento, de modo que tal cooperação atuasse também como uma semente de promoção e manutenção da paz entre as nações. Mesmo suas reservas em relação ao ensino do Esperanto, discutidas na CICI, devem ser entendidas nesse sentido. Sua reticência decorria não de um desejo de retorno às tradições locais e às identidades nacionais, mas do fato de que "aprender a língua e a literatura" de nações distintas da sua própria é "o melhor meio de amar e compreender outras nações" ⁸⁰⁹. A adoção de uma língua "artificial" como o Esperanto acabaria por reverter a finalidade pretendida, constituindo-se como um entrave, e não um propulsor, ao almejado ideal cosmopolita.

Mas tais engajamentos não sufocaram por completo a dimensão do "puro pensar": os anos 20 e, particularmente, o ano de 1922, foram altamente profícuos também do ponto de vista teórico. O primeiro evento que salta aos olhos é a discussão sobre o tempo e a teoria da relatividade entre Bergson e Einstein, promovida pela *Société française de Philosophie* ⁸¹⁰, e que terá como resultado o livro *Duração e simultaneidade*, cujo subtítulo é *Sobre a teoria de Einstein*. Não nos debruçaremos sobre essa polêmica e tampouco sobre essa complicada obra, mas ambas simbolizam claramente uma intensificação em direção aos estudos sobre a natureza, desmentindo, em parte, o próprio

Retrait de la Commission Internationale de Coopération Intellectuelle" in M, pp. 1476-1477. Sobre o envolvimento de Bergson na CICI: SOULEZ, P., WORMS, F. *op. cit.*, pp. 172-175 e 193-197, AZOUVI, F. *op. cit.*, pp. 243-247. ZANFI, C. *op. cit.*, 2009, pp. 67-71.

Posteriormente, a partir de 1946, a CICI ela será substituída pela UNESCO (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* ou *Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture*, em francês) e sua filiação será junto à *Organização das Nações Unidas* (ONU).

⁸⁰⁹ "31 Juillet 1923 – Commission Internationale de Coopération Intellectuelle: L'enseignement de l'esperanto" in M, pp. 1414-1416.

⁸¹⁰ "6 Avril 1922 – Discussion avec Einstein" in M, pp. 1340-1347.

diagnóstico bergsoniano sobre a profusão e fortalecimento das ciências morais no século XX, num movimento que reequilibraria a ênfase demasiada conferida às ciências naturais no século XIX. Que fique registrado, no entanto, as diversas franjas "culturais" que permearam o debate entre o físico e o filósofo, inclusive o papel de ambos junto à CICI, expostas com maestria em dois estudos da pesquisadora Jimena Canales ⁸¹¹. Com mais ousadia, Caterina Zanfi chega a defender o papel de *Duração e simultaneidade*, através da ideia aí desenvolvida de "consciência impessoal", para o alargamento definitivo do "eu profundo" do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* em direção ao "sujeito em sociedade" apresentado em *As duas fontes da moral e da religião* ⁸¹². É também de 1922 o texto já comentado por nós sobre "Os estudos greco-latinos e a reforma do ensino secundário", onde nosso filósofo procura equilibrar os dois principais eixos do ensino fundamental, o clássico e o técnico, o que é confirmado por uma declaração do ano seguinte relatada por Mossé-Bastide e reproduzida nas *Mélanges* ⁸¹³. Bergson foi membro do conselho superior de instrução pública de 1919 à 1925, e é nesse texto sobre a reforma do ensino secundário que a tese da civilização francesa como principal herdeira e continuadora da antiguidade greco-romana é formulada com fins eminentemente pedagógicos, ecoando uma antiga ideia presente desde o texto de juventude sobre o bom senso, e que ressurgirá, como vimos, durante a guerra. Tal ideia da relação originária entre franceses e Antigos também está presente em "L'amitié indestructible" de 1919 ⁸¹⁴ bem

⁸¹¹ CANALES, J. "Einstein, Bergson, and the Experiment that Failed: Intellectual Cooperation at the League of Nations," *Modern Language Notes*, 120, 2005. CANALES, J. *The Physicist and the Philosopher: Einstein, Bergson and the debate that changed our understanding of time*. Princeton, Princeton University Press, 2015.

⁸¹² ZANFI, C. *op. cit.*, 2009, p. 163. ZANFI, C. "Le sujet en société chez Bergson: du moi superficiel à la société ouverte" in WORMS, F. (éd.) *Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui*. Paris, PUF, 2012, p. 228.

⁸¹³ "3 Juillet 1923 – Réunion du conseil supérieur de l'éducation nationale" in M, p. 1395. Originalmente publicado em MOSSÉ-BASTIDE, R.-M. *op. cit.*, p. 171.

⁸¹⁴ "2 mars 1919 – L'Amitié indestructible" in M, p. 1314. Trata-se de um texto, escrito ainda no calor do fim da Guerra, sobre a relação franco-americana.

como numa carta de 1923 ao político Édouard Hériot ⁸¹⁵, se estendendo até 1935, em "L'Académie Française vue de New York par un de ses membres" ⁸¹⁶, onde a "qualidade eminente da prosa francesa, herdeira direta dos Gregos" e a sua predisposição "à expressão das coisas morais" é destacada. Ainda sobre o classicismo, vale mencionar uma correspondência, cuja data – tal como o último texto agora citado – também extrapola o limite cronológico adotado por nós. Em 1934, ao seu amigo católico Jacques Chevalier, Bergson retira o cristianismo da linhagem tanto clássica quanto romântica, afirmando: "o cristianismo não é clássico nem romântico, é simplesmente cristão", embora "fosse preciso investigar porque a alma formada pela civilização greco-latina foi a melhor preparada para recebe-lo [o cristianismo]", problema que ele, Bergson, não "teria aprofundado". Após louvar a precisão grega transmitida aos latinos e ausente no pensamento oriental ("ao menos até onde tenho conhecimento deste"), uma definição mais ampla do termo "Clássico" é oferecida: clássico é o atemporal, o eterno ou extemporâneo, não pertencendo a este ou àquele tempo. "É de todos os tempos", escreverá ⁸¹⁷. É entre 1918 e 1932 (e depois), inclusive, que encontramos uma intensa troca de cartas com Chevalier, sobretudo sobre esclarecimentos de alguns pontos de sua filosofia. Num certo momento, sobre *A evolução criadora*, escreverá: "meu método é totalmente distinto [do de Chevalier]". Ele "se coloca em Deus", "[eu,] na experiência" ⁸¹⁸. Também assíduo no período, outro correspondente que vale destacar é Floris Delattre, com quem Bergson discute principalmente sobre o pragmatismo de William James e o eco da filosofia da duração no mundo anglo-saxão.

⁸¹⁵ "16 Juin 1923 – Bergson à É. Herriot" in C, pp. 1030-1032.

⁸¹⁶ "1935 – L'Académie Française vue de New York par un de ses membres" in M, p. 1534.

⁸¹⁷ "19 Novembre 1934 – Bergson à Chevalier" in C, pp. 1478-1479.

⁸¹⁸ "2 Mars 1926 – Bergson à J. Chevalier" in C, p. 1187.

Um terceiro eixo de suas preocupações gira em torno de duas antologias: *A energia espiritual e O pensamento e o movente*. A primeira, ainda que publicada em 1919, contém textos cuja escritura data do período compreendido entre 1901 e 1913, já comentados por nós. Dentre eles, no entanto, vale salientar as modificações feitas em "A consciência e a vida", o que faremos após analisarmos *O pensamento e o movente*. Embora publicado em 1934, *O pensamento e o movente* compreende textos que vão de 1903 a 1930, antes, portanto, do lançamento de *As duas fontes da moral e da religião*. Três são os textos escritos entre 1918 e 1932: as duas partes da "Introdução" ("Crescimento da verdade. Movimento retrógrado do verdadeiro" e "Da posição dos problemas"), de 1922; e "O possível e o real", de 1930. Sobre os primeiros, embora dedicados em sua grande maioria ao problema do "método" (que Soulez denominará, em relação à experiência da guerra, como "problema da competência do filósofo" ⁸¹⁹), atenderíamos à seção dedicada à "Filosofia e conversação", onde Bergson atenua a assertividade de certas teses defendidas em *A evolução criadora* acerca da vocação social da linguagem. Em 1907, a linguagem humana tinha uma função abertamente emancipatória, ideia que agora parece sofrer alguns ajustes devido à primazia dada ao "método intuitivo". Ou melhor, é a função "industrial, comercial, militar e sempre social da linguagem" ⁸²⁰ que parece suscitar suspeitas menos apaixonadas em Bergson, pelo menos se comparada à atração que tais atributos exerciam em *A evolução criadora* e à radicalidade de sua posterior repulsa nos "escritos de guerra". Enfatizemos, contudo, nos referidos textos de 1922, a utilização do aporte naturalista de outrora para a construção da argumentação, bem como a recusa da "hereditariedade do adquirido" quando aplicada também à dimensão social, adiantando o que será um ponto decisivo na obra de 1932: "Não é preciso crer que a vida social seja um hábito adquirido e transmitido. O homem é organizado para a sociedade como a

⁸¹⁹ SOULEZ, P. *op. cit.*, p. 211.

⁸²⁰ "I2" in PM, pp. 86-87.

formiga para o formigueiro, com a diferença, entretanto, que a formiga possui os meios completamente acabados ["tout faits"] para atingir o objetivo, enquanto que nós portamos o que é necessário para reinventá-los e, conseqüentemente, o que é necessário também para variar a sua forma" ⁸²¹. E prossegue: as palavras são convenções, mas a linguagem não; ela possui uma "função primitiva", isto é, ela tende originariamente a "estabelecer uma comunicação visando uma cooperação" ⁸²². É por isso que o "homem de Estado", dotado de "bom senso", tem o dever de balancear a rigidez constitutiva das instituições através do que é próprio às sociedades humanas, quer dizer, a "diversidade e variabilidade das vontades individuais". O estadista deve, assim, seguir tais variações e "modificar a instituição quando ainda há tempo" ⁸²³. "Dentre dez erros políticos", continua, "há nove que consistem em crer que é ainda verdadeiro o que cessou de sê-lo. Mas o décimo, que poderá ser ainda mais grave, será o de não crer ser verdadeiro algo que, contudo, ainda o é" ⁸²⁴. Tais considerações ecoam a última versão de "A consciência e a vida", de 1919, cujas modificações foram feitas possivelmente sob a influência do trabalho em curso de gestação da CICI, confirmando a confissão à Contessa Murat, em 1924, de que, apesar de "estar preso a uma engrenagem de ocupações, em que algumas possuiriam somente uma longínqua relação com a filosofia, talvez tal alargamento da experiência seja de alguma utilidade no domínio da especulação filosófica" ⁸²⁵. A articulação crescente entre progresso vital e progresso social, ao ponto de Bergson afirmar que o resultado da evolução é a vida social, "como se alguma aspiração original e essencial da vida só pudesse achar na sociedade sua plena satisfação" ⁸²⁶, é, talvez, a mudança mais acentuada

⁸²¹ *Idem*, p. 86.

⁸²² *Idem*.

⁸²³ *Idem*, pp. 96-97.

⁸²⁴ *Idem*, p. 97. Soulez liga essa passagem à sua brilhante análise do *homo loquax*, que, como comentávamos, é apresentada pela primeira vez nesse texto de Bergson. SOULEZ, P. *op. cit.*, pp. 230-234.

⁸²⁵ "27 Octobre de 1924 – Bergson à Comtesse Murat" in C, p. 1116.

⁸²⁶ "CV" in ES, p. 26.

na versão de "A consciência e a vida" apresentada em *A energia espiritual*. Tal estado de coisas contraria em parte algumas considerações sobre a "sociedade vital" teorizada em *A evolução criadora* e analisada por nós no quarto capítulo, mas indica, ao mesmo tempo, a assimilação da experiência da guerra que apresentamos no capítulo anterior. O enlace entre a sociedade e a vida torna-se mais articulado e, ao mesmo tempo, mais espiritualizado, na medida em que sua "finalidade" é não só a "ação social" tal como era tematizada em 1907, no sentido de criações técnicas ou materiais, mas também de *criações morais*, encabeçadas pelo heroísmo de certos homens reveladores da "verdade metafísica" ⁸²⁷, o que já aparecia timidamente nos "discursos de guerra" na figura dos soldados franceses ⁸²⁸. Na verdade, a individuação e a integração, a personalidade e a comunidade, a personalidade e a sociabilidade são indissociáveis quando pensamos no progresso humano.

A sociedade, que é a comunhão ("mise en commun") das energias individuais, se beneficia dos esforços de todos e torna o esforço de todos mais fácil. Ela só pode subsistir se ela subordina o indivíduo, ela só pode progredir se ela o deixa fazer: exigências opostas que era preciso reconciliar. No inseto, somente a primeira condição é preenchida. As sociedades das formigas e das abelhas são admiravelmente disciplinadas e unidas, mas fixas em uma rotina imutável. Se o indivíduo se esquece de si próprio, a sociedade também esquece de sua destinação; ambos, em estado de sonambulismo, fazem e refazem indefinidamente o trajeto do mesmo círculo ao invés de caminhar para frente, em direção a uma maior eficácia social e a uma liberdade

⁸²⁷ "CV" in ES, p. 25.

⁸²⁸ "23 avril 1915 – Allocution avant une conference sur la guerre et la littérature de demain" in M, pp. 1154-1155. Andouin-Rouzeau e Becker relacionam essa "mistificação" do soldado francês com a morte, prematura no *front*, de Péguy e Psychari. ANDOUGIN-ROZEAU, S. et BECKER, A. *op. cit.*, pp. 174ss.

individual mais completa. Apenas as sociedades humanas têm fixados diante de seus olhos os dois objetivos a atingir. Em luta consigo mesmas e em guerra umas com as outras, elas explicitamente procuram, por atrito ou por choque, a suavizar as arestas, a desgastar os antagonismos, a eliminar as contradições, a fazer com que as vontades individuais se insiram sem se deformar na vontade social e que as diversas sociedades entrem, sem perder a originalidade ou independência, numa sociedade mais vasta: espetáculo inquietante e tranquilizador, que não é possível contemplar sem dizer ainda que, através dos inumeráveis obstáculos, a vida trabalha para individuar e integrar, tendo em vista a obter a maior quantidade, a mais rica variedade, as mais altas qualidades da invenção e do esforço ⁸²⁹.

Por seu turno, o texto "O possível e o real", de 1930 ⁸³⁰, toca num tema conhecido entre os leitores de Bergson, já que é dedicado a desvendar os mistérios da realização do ato de criação. Mas o que seria aparentemente o desenvolvimento e a recapitulação de problemas teóricos antigos da filosofia bergsoniana (a "criação", as "origens da angústia metafísica nas ideias de 'nada e desordem", entre outros), acaba por abarcar questões mais amplas, em sintonia com as transformações então sofridas. Evitando que sua tese que postula que "há mais no possível do que no real" seja "um simples jogo em uma especulação sobre as relações entre o possível e o real", Bergson pretende oferecer, através da mesma, nada menos do que uma "preparação ao bem viver" ⁸³¹. É verdade que o texto discorre sobre a criação das personalidades, mas a chave de entendimento dessa

⁸²⁹ "CV" in ES, pp. 26-27.

⁸³⁰ Trata-se, na verdade, da versão definitiva de uma conferência pronunciada em 1920 na Universidade de Oxford. O resumo dessa primeira versão pode ser encontrado em "24-27 Septembre 1920 – Le possible et le réel" in M, pp. 1322-1326.

⁸³¹ "PR" in PM, p. 116.

extrapolação à "vida plena", nos parece, deve ser procurada no resumo de sua primeira versão, de 1920, em que o "possível" e o "real" são ligados explicitamente à "inesgotabilidade do ideal, do *moral*, do possível" frente a "atualização" do real ⁸³². Tal ideia é apresentada em outros termos um ano antes, logo após o fim da Guerra, na "Conferência sobre a alma humana", proferida em Estrasburgo em meados de 1919, onde é afirmada a "inesgotabilidade da força moral frente à constância da força física" ⁸³³ (conectando-a, é bom lembrar, a temas importantes sobre a "energia", já comentados por nós no capítulo dedicado a *A evolução criadora*). É na mesma conferência que ressurge o conceito de desequilíbrio entre as investigações sobre a natureza e o espírito, agora caracterizado como "o maior fato da história da humanidade" ⁸³⁴. A consequência da "enorme evolução das ciências positivas desde a segunda metade do século XIX" ⁸³⁵ é mais uma vez caracterizada pela tese da desproporção entre os progressos, embora o regresso não seja somente a guerra, mas "problemas sociais e políticos", entre os quais a guerra comporia o mais dramático capítulo: "Com a invenção de numerosas máquinas, a humanidade aumentou seu corpo além de todas as proporções, enquanto a alma permaneceu o que ela era, muito menor em comparação. Ocorreu uma desproporção flagrante entre a matéria e o espírito, e é daí que nasceram os mais graves problemas sociais e políticos. No lugar de sociedades de seres espirituais, nós tivemos povos mecanizados [...] Que o século XX se torne o século das ciências morais" ⁸³⁶. No texto escrito para a ocasião do Nobel de literatura, prêmio pelo qual Bergson é laureado em 1929, a tese da desproporção tomada pelo corpo através das máquinas e da necessidade

⁸³² "24-27 Septembre 1920 – Le possible et le réel" in M, pp. 1322-1326. Nosso itálico e grifo.

⁸³³ "9 Mai 1919 – Conférence a Strasbourg 'Sur l'âme humaine" in M, p. 1318.

⁸³⁴ *Idem*, p. 1317.

⁸³⁵ *Idem*.

⁸³⁶ *Idem*. À época, os alemães ainda figuravam para Bergson como o exemplo mais acabado de "povo mecanizado". Em "Da posição dos problemas", ele alia as "ciências da vida orgânica" às "ciências da vida moral e da vida social", todas marcadas pelo "selo da precisão", embora a primeira seja mais intelectual e as outras duas, mais intuitivas. A ciência e a arte mecânica estariam para a "inteligência pura" assim como a metafísica estaria para a "intuição pura". "I2" in PM, p. 86.

da dilatação da alma ocupa quase a totalidade do discurso. Nessa ocasião, Bergson acrescenta os exemplos do "vapor" (já comentado em *A evolução criadora* e analisado por nós) e da "eletricidade", mas com um tom eminentemente crítico ⁸³⁷. A aplicação de tais descobertas, mesmo produzindo uma grande diminuição das distâncias e propiciando, assim, uma maior aproximação *física*, não foi capaz de promover uma aproximação *moral* entre os povos, muito pelo contrário.

Não é por acaso que os mesmos exemplos são usados com motivações inversas por um dos organizadores da *The Great Exhibition of the Works of Industry of All Nations*, ocorrida em Londres em 1851. Tal evento, que contou com a presença de Darwin e Dickens, entre outros célebres cientistas e artistas, dava sequência a *Exposition des produits de l'industrie française*, feita em Paris de 1798-1849, representando o grande frenesi técnico das duas nações que eram as porta-vozes da *civilisation*. Para o organizador da *The Great Exhibition* o desaparecimento das distâncias entre os países através da crescente rapidez e comodidade dos transportes, bem como a instantaneidade das novas comunicações, promoveriam a "solidariedade do mundo", instaurando por completo "a realização da unidade da humanidade" ⁸³⁸. Paralelamente, o "grande princípio da divisão do trabalho, ou seja, o poder movente da civilização, é estendido a todos os âmbitos da ciência, indústria e arte" ⁸³⁹. Lembremos no entanto que, mesmo à época, muitos pensadores, como H. de Ferron e H. Lotze, ao comentar a *The Great Exhibition*, guardavam reservas quanto ao teor emancipatório por ela simbolizado. Ambos atentavam para as inconsistências da equivalência automática entre técnica e

⁸³⁷ "10 Novembre 1928 – Bergson au Président du Comité Nobel" in M, p. 1489.

⁸³⁸ BURRY, J. B. *The idea of progress*. London, Macmillan and Co., 1920, pp. 329-330. Como veremos, essa era uma tese corrente entre vários "filósofos do progresso", como Constant, Saint-Simon, Comte, entre outros.

⁸³⁹ *Idem*, p. 330.

felicidade, denunciando não só a possível relação entre os velozes meios de transporte e de comunicação com a guerra, como também a exploração e o sofrimento crescentes entre trabalhadores industriais *vis-à-vis* a intensa competição econômica, igualmente movida, ela própria, não raras vezes, por motivos bélicos ⁸⁴⁰.

Os traumas da guerra, o trabalho na CICI e a importância assumida pela teoria da desproporção dos progressos, indicam, pois, um claro esforço de Bergson com vistas a, senão frear, ao menos moralizar o crescente poder do homem sobre a natureza. Ainda na ocasião do recebimento do Nobel de literatura de 1929:

[...] os antagonismos, longe de desaparecer, correm o risco de se agravar caso não se realize também um progresso espiritual, um esforço maior em direção à fraternidade. Assim, para aproximar as almas, é imprescindível uma fundação de caráter internacional e de inspiração idealista, que implica que todo o mundo civilizado seja contemplado de um ponto de vista puramente intelectual, como que constituindo uma única e mesma república de espíritos ⁸⁴¹.

Estaria em curso uma tentativa, ainda incipiente, de reposicionar *o lugar do homem na natureza*? *As duas fontes da moral e da religião* se proporrá a (re)pensar a fundo tal problema.

⁸⁴⁰ *Idem*, pp. 332-333. Burry menciona o livro *Théorie du progrès* (1867 – 2 volumes) de H. de Ferron e *Mikrokosmos* (1856-64 – 3 volumes) de H. Lotze.

⁸⁴¹ "10 Novembre 1928 – Bergson au Président du Comité Nobel" in M, p. 1489.

6.2. *A moral da natureza: a inteligência como órgão de "luta pela vida", a gênese da sociabilidade e o instrumento fabricado enquanto "propriedade"*

Em julho de 1921, numa carta a Richard Burdon Haldane, Bergson atentará para o fato de que sempre procurou privilegiar o caráter positivo da inteligência, e não, como comumente julgavam, os atributos que lhe faltariam. Ao caracteriza-la por aquilo que ela é, e não pelo que ela não é, escreverá: "Ela [a inteligência] foi destinada pela natureza a nos ajudar na *luta pela vida*"⁸⁴². Embora a expressão "luta pela vida" sintetizasse a *lingua franca* das teorias evolucionistas, e apesar da forte familiaridade de nosso filósofo com essa corrente de pensamento, ele nunca a havia empregado ao longo de sua produção intelectual⁸⁴³. Por que então utiliza-la agora? Ao recorrer pela primeira vez ao velho adágio evolucionista, Bergson parece apontar para além do que seria uma corriqueira correção à interpretação de um correspondente – afirmar que a inteligência "luta pela vida" significa muito mais do que explicitar sua "função operativa" e "eficacidade científica"⁸⁴⁴. No fundo, tal declaração atentava para uma "mudança de rumo", que só seria explorada plenamente em 1932, a saber, a ideia de que *o homem, enquanto espécie, apresenta, além de uma dimensão cognitiva, uma dimensão moral que lhe foi atribuída pela natureza*. Concebida anteriormente em grande medida como tendência prático-

⁸⁴² "14 Juillet 1921 – Bergson à Richard Burdon Haldane" in M, p. 943 (nosso itálico). Filósofo e homem político importante, o escocês Lord Haldane (1856-1928) havia enviado a Bergson um exemplar de seu *The Reign of Relativity*, obra inspirada pela filosofia hegeliana e dedicada ao estudo do conceito de relatividade, dos antigos a Einstein, e em domínios distintos como a teoria do conhecimento, a metafísica, a ciência e a política. Muitas são as menções ao pensamento da duração ao longo do livro, e um capítulo é-lhe inteiramente dedicado. A carta em questão é sobre esta obra. HALDANE, V. *The Reign of Relativity*. New Haven, Yale University Press, 1921 ("Chapter XIV – An american criticism of Bergson"). Bergson conheceu Haldane em 1911 e, após a guerra, o britânico havia lhe enviado *Before the War*, cujo capítulo central é uma análise da "atitude alemã antes da guerra", feita através do depoimento de alguns oficiais alemães. "19 Octobre 1911 – Bergson à Richard Burdon Haldane" e "6 Février 1920 – Bergson à Richard Burdon Haldane" in M, pp. 431, 898-899, respectivamente. HALDANE, V. *Before the War*. New York, Funk & Wagnals Company, 1920.

⁸⁴³ O termo é empregado também em *O riso*, mas com uma conotação distinta. Reportamos o leitor às seções "2.5", "2.6" e "2.7" do nosso "Capítulo 2", dedicadas ao *O riso*.

⁸⁴⁴ "14 Juillet 1921 – Bergson à Richard Burdon Haldane" in M, p. 943

epistêmica, a inteligência passa agora a ser interrogada desde as suas mais fundamentais aspirações morais – não estariam os afetos "altruístas" e "egoístas" na base dessa luta mencionada por Bergson? Não é por acaso, assim, que ele reabilite o conceito de "bom senso", considerando-o mais uma vez como algo que visa não à manipulação dos objetos, mas à relação interpessoal, com a ressalva de que, em *As duas fontes da moral e da religião*, o bom senso é entendido como um sentido social *inato à espécie humana*: "ao lado dos sentidos que nos dirigem sobre as coisas, há o *bom senso*, que concerne à nossa relação com as pessoas [...] O bom senso, que se poderia chamar de sentido social é, portanto, inato ao homem normal, como a faculdade de falar, que implica igualmente a existência da sociedade" ⁸⁴⁵.

Tais questões tocavam num problema enfrentado por alguns de seus colegas evolucionistas, relativo à insuficiência do "struggle for life" se considerado exclusivamente em sua dimensão individual: não raras vezes, por exemplo, comportamentos "comunitaristas" beneficiavam os indivíduos, enquanto que ações "individualistas" os prejudicavam, o que tornava muito difícil o estabelecimento de uma distinção cristalina entre o indivíduo e a sociedade. A exposição dessa insuficiência é feita por Mark James Baldwin em seu *Darwin and Humanities*, onde ele sustenta que "a unidade psicológica é um *socius*, um indivíduo mais ou menos socializado, preparado ("fited") para entrar em relações sociais frutíferas" ⁸⁴⁶. Já em 1913, na entusiasmada resenha deste mesmo livro de Baldwin, Bergson descrevia com precisão uma segunda etapa da argumentação do americano, que buscava dissipar o malogro do "individualismo" darwinista ao explicar a ideia de dever: "Toda sociedade é um conjunto

⁸⁴⁵ DS, pp. 109-110.

⁸⁴⁶ BALDWIN, J.M. *op. cit.*, 1909, p. 43. Isso não significa que Darwin não veja a importância da sociedade. Sobre os "instintos sociais" e sua importância em Darwin: MANDELBAUM, M. *op. cit.*, pp. 226-231. também de RICHARDS, R. *op. cit.* 1989, pp. 484-486.

de *socii* que são, ao mesmo tempo, espontaneamente e voluntariamente regrados uns sobre os outros. Se, portanto, fala-se ainda de concorrência vital em sociologia, é preciso que se diga que é entre os grupos, e não entre os indivíduos, que ocorre a luta pela vida. Quanto mais coesão no interior do grupo, mais o grupo estará apto a entrar em concorrência com os outros [...] para ser eficaz, a luta deve precisamente agrupar os *socii* em uma organização de indivíduos dominando e governando a si próprios" ⁸⁴⁷. Ora, em *As duas fontes da moral e da religião*, o homem também "faz corpo com a sociedade: ele e ela são absorvidos em conjunto em um mesmo objetivo de conservação individual e social" ⁸⁴⁸. Mais especificamente, tal problema reaparece de modo premente quando Bergson discute a ideia de *sociabilidade*, cuja origem ou "simples estado de tendência" pode ser encontrado nos agregados celulares que fazem com que o "indivíduo seja já uma sociedade" ⁸⁴⁹. Recapitulando considerações por nós analisadas ao comentarmos *A evolução criadora*, escreverá: "protozoários, formados por uma única célula, teriam constituído agregados que, se aproximando, teriam formado agregados de agregados; os organismos mais diferenciados teriam assim sua origem na associação de organismos pouco diferenciados e elementares. Há aí um exagero evidente; o polizoísmo é um fato excepcional e anormal. Mas não é menos verdadeiro que as coisas se passam em um organismo superior *como se* as células fossem associadas para partilhar entre si o trabalho. A obsessão da forma social, que encontramos em um grande número de espécies, se revela, portanto, até na estrutura dos indivíduos" ⁸⁵⁰. Assim, a sociedade é mais uma vez entendida como "organização", marcada pela especialização, divisão do trabalho e

⁸⁴⁷ "14 Juin 1913 – Rapport sur 'Le darwinisme dans les sciences morales' de J. Baldwin" in M, p. 1022-1023. Mais adiante veremos, no entanto, como a transmissão das variações "selecionadas naturalmente" se dá numa dimensão diversa da natural/orgânica. Sobre esse ponto, ver as ressalvas de: MANDELBAUM, M. *op. cit.*, pp. 226-231.

⁸⁴⁸ DS, p. 33.

⁸⁴⁹ *Idem*, p. 121. Também pp. 33: "A célula vive para si e também para o organismo, dando-lhe e emprestando-lhe vitalidade. Ela se sacrificará ao todo se ele precisar fazê-lo; e então ela diria à si própria, sem dúvida, caso fosse consciente, que é para ela mesma que ela o faz"

⁸⁵⁰ *Idem*.

eficacidade, ou seja, pressupondo "uma coordenação e, geralmente, uma subordinação dos elementos uns aos outros" ⁸⁵¹, tal como ocorre, por exemplo, na constituição das células ⁸⁵². Contudo, apesar da retomada de tais temas, o foco agora, em 1932, parece ser não a distinção entre o orgânico e o inorgânico e a conseqüente recusa do "atomismo celular", mas o estabelecimento da tensão que marca a coletividade e a individualidade *no nível das sociedades já formadas*, tal como é o caso das sociedades dos insetos e as sociedades humanas – é a sociabilidade nesses grupos em suas formas mais acabadas que interessará ao nosso filósofo. Quer dizer, se a tendência à sociabilidade é um fato, "ela não passa de uma tendência; e se quisermos analisar as sociedades acabadas, organizações claras de individualidades distintas, é preciso tomar os dois tipos perfeitos de associação que representam uma sociedade de insetos e uma sociedade de humana" ⁸⁵³. No caso dos agrupamentos humanos, o termo sociedade ganhará ainda maiores especificações, já que não se trata nem mesmo de associações elementares, como a família ou outros pequenos grupos. Afastando-se do ponto de vista desses conglomerados, interessará a Bergson as associações cuja finalidade é a de se inserir de *modo organizado* na *luta pela vida* – nosso filósofo se ocupará das associações preparadas para a *guerra*. Lemos na seguinte passagem: "qual é o regime de uma sociedade que sai das mãos da natureza? É possível que a humanidade tenha começado, na verdade, por agrupamentos familiares dispersados e isolados. Mas estas eram apenas sociedades embrionárias, e o filósofo não deve mais procurar aí as tendências essenciais da vida social, como o naturalista não inquiriria sobre os hábitos de uma espécie se dirigindo somente ao embrião. É preciso tomar a sociedade

⁸⁵¹ DS, pp. 21-22, 100.

⁸⁵² *Idem*, pp. 27, 83-4, 96.

⁸⁵³ *Idem*, p. 121. É nesse sentido que "o social é vital" (p. 123) ou, em outros termos, que "a natureza, dispondo a espécie humana ao longo da evolução, a quis sociável" (p. 53).

no momento em que ela está completa, ou seja, capaz de se defender, e, conseqüentemente, por menor que seja, organizada para a guerra" ⁸⁵⁴.

Outro aspecto que tocamos brevemente acima e que deve ser salientado é que, agora, como em *A evolução criadora*, dois são os modelos sociais que interessam a Bergson: aquele próprio aos insetos, notadamente os *Himenópteros*, e o modelo humano. E pela mesma razão de outrora: essas são as formas mais acabadas do instinto e da inteligência, que, por sua vez, são as duas tendências que se formaram através da relação da vida com a matéria inanimada. A investigação em 1932 parte, assim, desde a perspectiva evolucionista desenvolvida em 1907, onde as "sociedades instintivas" são marcadas pela coesão e rigidez, enquanto as "sociedades inteligentes", pela desagregação e progresso. Bergson enfatiza, no caso das primeiras, seu caráter imutável, decorrente da razão de ser dos indivíduos: a existência de cada formiga ou de cada abelha tem em vista a existência do formigueiro e da colmeia. No caso das sociedades humanas, o seu caráter mutável diz respeito ao lugar que os indivíduos ocupam no tecido social: "não se sabe se ele é feito para eles ou se eles são feitos para ele". E prossegue: "das duas condições colocadas por Comte, 'ordem' e 'progresso', o inseto só quis a ordem, enquanto que é o progresso, às vezes exclusivo da ordem e sempre devedor de iniciativas individuais, que visa uma parte da humanidade" ⁸⁵⁵. Lembremos, no entanto, que, mais profundamente, tais formas de organização social eram diretamente devedoras da relação que cada tendência vital estabelecia com os "outils", com os instrumentos. Embora continue como um expoente da "teoria da projeção", Bergson acrescenta-lhe uma dimensão nova, aliada à "mudança de rumo" que mencionávamos acima. Tudo se passa como se a disposição natural da espécie humana à fabricação de utensílios ou, como quer mais precisamente *A*

⁸⁵⁴ *Idem*, p. 295.

⁸⁵⁵ DS, pp. 121-122.

evolução criadora, de "instrumentos para fabricar instrumentos"⁸⁵⁶, tivesse absorvido a competição grupal e a "luta pela vida": ao fabricar instrumentos, os homens passaram a possuí-los, tornando-os, portanto, sua *propriedade*. E uma vez que os *outils* são separados do corpo que os fabrica (diferentemente, como vimos, dos *Himenópteros*, cujos instrumentos – órgãos artificiais – coincidem com os órgãos naturais), sua posse deve também pressupor a *possibilidade de sua perda, isto é, possibilidade de serem tomados por outrem*. Contrariando, em certa medida, a defesa integral da vocação criadora do homem, Bergson inferirá que "é mais fácil toma-los [os instrumentos] já feitos do que produzi-los", jogando uma ambivalência inédita na teoria da projeção. Ora, se por um lado o homem *cria*, a sua criação, uma vez tornada *propriedade*, passa a ser objeto de *disputa*, levando assim a uma situação de conflito, isto é, de guerra. Aprofundaremos mais adiante os desdobramentos dessa ambiguidade criativa/destrutiva no fundamento da racionalidade técnica – distinta da ambiguidade proposta entre progresso material e moral nos escritos de guerra –, mas vale à pena registrar, por ora, como ela se insere nesse novo contexto, que investiga aquilo que chamamos de "moral da natureza". Os instrumentos, dirá Bergson,

devem agir sobre algo, servir de armas de caça ou de pesca, por exemplo; o grupo em que ele [o homem] é membro, terá escolhido definitivamente uma floresta, um lago, um rio; e este lugar, por seu turno, um outro grupo poderá julgar mais cômodo de se instalar do que alhures. A partir desse momento, é preciso lutar. Nós falamos de uma floresta onde se caça, de um lago onde se pesca: poderá também estar em questão terras de cultivo, mulheres, escravos [...] a origem da guerra

⁸⁵⁶ EC, p. 140.

é a propriedade, individual ou coletiva, e, como a humanidade é predestinada à propriedade por sua estrutura, a guerra é natural ⁸⁵⁷.

Tais investigações, no entanto, não devem obnubilar o filósofo na perseguição das *formas que a sociedade pode eventualmente tomar*, isto é, de suas *formas virtuais*. Mais especificamente, é o tema da "sociedade livre" que deverá então ser objeto de escrutínio. Sobre esse aspecto, uma breve recapitulação do problema mostrar-se-á, mais uma vez, de grande valia. Em *A evolução criadora*, a emancipação da humanidade estava atrelada à capacidade criativa da inteligência, isto é, ao modo em que ela dava vazão ao movimento ou evolução da vida. Apesar dos ganhos teóricos dessa posição ao contornar o problema de se considerar, para utilizar a expressão spinozista, "um império dentro de outro império", ela era excessivamente "descritiva", deixando sua "normatividade" no plano da intuição, ou seja, da especulação. Note-se, no entanto, que a vida "criava normas", ainda que tais normas estivessem assentadas numa divisão de fundo entre a teoria e a prática: a liberdade era exercida, por um lado, pela ação inteligente, e, por outro, pelo conhecimento intuitivo. De todo modo, como os embates ocorriam no nível da articulação entre a vida e a matéria bruta, *a sociedade parecia se emancipar naturalmente através da inteligência*, enquanto que a intuição era, por seu turno, entendida como a tomada de consciência desse avanço. É verdade que tal coincidência do pensar com o pensado também contribuía para o progresso vital (absorção, pelo pensamento intuitivo, das virtualidades da vida) e, conseqüentemente, social, embora Bergson não deixe suficientemente claro no livro de 1907 a maneira pela qual isto ocorreria (ainda que haja um toque universalista – mas não comunitário – inegável, é vaga a ideia, anunciada no fim do terceiro capítulo de *A*

⁸⁵⁷ DS, pp. 302-303. Observa-se com facilidade uma inflexão na "significação da guerra" elaborada entre 1914-1918. Discutiremos tal assunto mais adiante, ao tratarmos da mediação entre o industrialismo e a guerra feita pelo conceito de *luxo*.

evolução criadora, de que "a humanidade inteira [...] como um imenso exército..." ⁸⁵⁸). Mas então um acontecimento histórico de proporções nunca antes vistas força nosso filósofo a rever certas posições. Com a descoberta da "significação da guerra", as criações técnicas, eminentemente inteligentes, deixam de ser emancipatórias: a liberdade só poderia ser conquistada através da moral e, talvez o mais importante aqui, da moral *em contraposição* ao material. Ou, em outros termos, do espiritual em contraposição ao natural. E o embate entre a França e a Alemanha "prussificada" na Primeira Guerra Mundial se mostrava, aos olhos do filósofo, a prova viva de tal equação: a sociedade germânica, sua *Kultur*, era fundamentalmente instintiva, embora fosse marcada pelas aquisições técnicas da inteligência. Já a sociedade francesa, sua *civilisation*, não era propriamente inteligente, mas moral: suas aquisições materiais pressupunham um poderoso verniz de moralidade. Ora, como vimos, em *As duas fontes da moral e da religião* a moral passa a ser, ela própria, "natural". A possibilidade de uma sociedade livre se dá, portanto, no interior da natureza, mas diferentemente da proposta apresentada em *A evolução criadora*: da liberdade exercida pela condição técnico-criativa da espécie humana não decorre o eclipse da liberdade exercida pela sua condição moral. A emancipação ocorrerá tendo em vista um "evolucionismo compreensivo", onde a liberdade é, simultaneamente, natural e moral.

Mas eis que surge um grande problema, já que, como diz o título da obra de 1932, a moral possui *duas fontes*: ela pode ser aberta ou fechada, o que dá ensejo para se pensar que a passagem desta àquela representaria a passagem da "natureza" à "cultura", ou, ao menos, a indicação de um certo abandono da natureza. Mas é disso mesmo que se trata? Um primeiro gesto para se contornar tal problema reside em interroga-lo sob outros

⁸⁵⁸ EC, p. 271 (nosso grifo).

termos. Em forma de pergunta, seria mais ou menos assim: como os vivos e, notadamente, os vivos humanos – naturalmente sociais –, *sobrevivem*? E qual é a aspiração que lhes é própria para que possam *viver melhor*? À sobrevivência, Bergson dará o nome de sociedade ou moral "fechada", atrelada, como vimos, à "luta pela vida". À felicidade, à "vida Justa", ligado ao "Bem", ele se referirá como sociedade ou moral "aberta". Enfim, como a humanidade pode ultrapassar seu estado de sobrevivência, de "somente viver", e atingir a "alegria" proveniente da "simplicidade da vida" ⁸⁵⁹?

6.3. *A "não-hereditariedade do adquirido" e a crítica a Herbert Spencer: a espiritualização das sociedades fechadas através do hábito e a sua interdependência com a evolução biológica*

Como e por que as sociedades humanas se transformam? Se, como vimos, elas "saem das mãos da natureza" ⁸⁶⁰, seria o caso de considerar sua multiplicidade de formas tanto no tempo (das primeiras sociedades às atuais) como no espaço (das sociedades ameríndias às europeias) enquanto fruto da evolução da vida? Para grande parte dos partidários das explicações evolucionistas, tais perguntas podiam ser respondidas a partir do velho conceito lamarckiano de *hereditariedade do adquirido*. Mas não se trata de um problema novo. Vimos, anteriormente, como Bergson rechaça tal hipótese no plano biológico, apoiando-se na diferença estabelecida entre *soma* e *germen* feita pelo embriologista August Weismann. A adesão às teses weismannianas permitia ao filósofo da duração defender que a transmissão das variações eram fruto do modo com que a vida resolvia o "problema" da matéria bruta, enxertando-lhe o máximo de novidade e

⁸⁵⁹ DS, p. 338.

⁸⁶⁰ *Idem*, p. 21.

indeterminação possível, posição que o colocava na contramão da ideia de adaptação *vis-à-vis* às pressões provindas do ambiente. O ato de se adaptar deveria então ser entendido como a cooptação da matéria pela vida com vistas à "superação", e não como o "ajustamento" da vida ao ambiente. Acompanhamos também que tais posições acarretavam em concepções distintas acerca da natureza das diferenças na natureza: Spencer, por exemplo, um partidário da tese lamarckiana e grande referência para o filósofo da duração, considerava que o instinto é um hábito tornado hereditário por razões de adaptabilidade; a inteligência, por seu turno, nada mais seria do que um instinto que se complexificou, quer dizer, que ajustou de modo mais adaptativo, através da aquisição de novos hábitos, o interior ao exterior. Bergson, ao entender a evolução como divergência de esforços, considerará, como sabemos, o instinto e a inteligência como dois modos distintos desse esforço, isto é, como duas formas de consciência. No entanto, ao afirmar que a vida exercia sua liberdade de modo mais pleno através das criações *técnicas* da inteligência, nosso filósofo, ainda que tacitamente, se aproximava de Spencer, já que este enxergava nas sociedades modernas *industriais* o estágio *mais evoluído* – no caso do britânico, porque mais adaptado – dentre as organizações coletivas. Ademais, o recurso às decobertas arqueológicas, como era o caso em Abbeville com Boucher des Perthes, permitia que se identificasse sem maiores dificuldades a história da civilização à história da tecnologia, e se asseverasse, assim, um dos pilares da tese progressionista, defendida não só por Spencer, como também por palenteólogos e historiadores da pré-história como Lewis Henry Morgan (1818-1881), Edward Burnett Tylor (1832-1917) e John Lubbock (1834-1913): a ideia de que "houve uma acumulação gradual de habilidades dos tempos pré-históricos ao presente" ⁸⁶¹. Ainda que Bergson não se ocupe diretamente em *A*

⁸⁶¹ MANDELBAUM, M. *op. cit.*, p. 96. Arnaud François atentou para uma referência não explicitada a John Lubbock feita em *As duas fontes da moral e da religião*. FRANÇOIS, A. "Religion statique et élan vital dans Les Deux Sources" in WATERLOT, G. (dir.), *op. cit.*, 2009, p. 134; FRANÇOIS, A. "Le 'tout de l'obligation': Nietzsche et Bergson sur l'origine des sociétés" in ABIKO, S., FUJITA, H., SUGIMURA, Y.

evolução criadora com o desenvolvimento dos grupos humanos, mas com a gênese e a estrutura do homem enquanto espécie, e apesar de sua crítica à evolução como "complexificação" gradual, não é difícil perceber os pontos de contato de sua filosofia, em 1907, com os partidários da corrente que alguns denominam de "progressionismo"⁸⁶².

E no caso da moral? Um primeiro ponto a ser explicitado concerne à controversa ideia de "evolução" que, como acompanhamos, possui implicações embaraçosas não só no domínio vital, como também no domínio social. Um acesso privilegiado ao problema pode ser feito através da análise dos conceitos de *desenvolvimento* (evolução) e *progresso* tal como eram empregados nos meios evolucionistas a partir da segunda metade do século XIX. Tendo em vista as reflexões sobre as transformações da história da humanidade, o primeiro termo guardaria consigo "a noção de uma mudança ocorrida numa direção específica e, mais particularmente, a ideia segundo a qual o que ocorre posteriormente no processo é o desdobramento daquilo que estava ao menos implícito em seus estágios iniciais"⁸⁶³. A noção de progresso, por sua vez, diria respeito a um processo semelhante que, no entanto, carrega a conotação de "incremento de valor". Ainda que passível de discussão, é possível afirmar que o *progresso histórico*, diferentemente do

Mécanique et mystique. Sur le quatrième chapitre des Deux sources de la moral et de la religion de Bergson. Hildesheim, OLMS, p. 127. Lembremos, como mostramos no primeiro capítulo, que certas constatações de Lubbock foram mobilizadas quando Bergson dialoga com Bastian a respeito do "senso de direção" do homem primitivo.

⁸⁶² Segundo Mandelbaum, muitas teorias social-evolucionistas defendiam que a variedade das sociedades representava, no fundo, estágios do desenvolvimento humano. Utilizando o que ficou conhecido como "método comparativo", era possível estabelecer as semelhanças e as diferenças entre os povos partindo de duas posições: a regressionista e a progressionista. A primeira postulava que havia um nível comum de cultura entre todas as sociedades, de modo que os não civilizados atuais seriam fruto de um retrocesso de um estágio anterior e mais civilizado para um estágio menos civilizado. Para os progressionistas, as primeiras civilizações eram extremamente primitivas, tendo havido, assim, um progresso gradual e desigual entre os povos. A analogia entre as evidências paleontológicas (evolução orgânica) e as evidências arqueológicas (evolução da tecnologia), era um forte aliado dos progressionistas. MANDELBAUM, M. *op. cit.*, pp. 95ss.

⁸⁶³ *Idem*, pp. 43-47. Também o "Chapitre I – Thèmes et Tendances de la culture Positiviste" do livro de CONTINI, A. *op. cit.*, 2001.

desenvolvimento vital, possuía o sentido explícito de tendência otimizadora: a história humana guardava, em grande medida, um sentido valorativo, enquanto que a evolução da vida nem sempre carregava tal conotação ⁸⁶⁴. E no caso das doutrinas que submetiam todas as dimensões do universo sob a mesma lei da evolução? Spencer mais uma vez é um exemplo a ser examinado, pois sua filosofia é a que expressa de modo mais radical a tentativa, a partir da hereditariedade do adquirido, de junção entre o desenvolvimento e o progresso ou, segundo outro estudioso, entre a *evolução* e o progresso ⁸⁶⁵. Além disso, a recusa de Bergson à hereditariedade do adquirido parece ser uma resposta não só ao sociólogo e etnólogo Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), como é comumente lembrado pelos comentadores, mas – e, talvez, sobretudo – a Spencer, fato geralmente ignorado ⁸⁶⁶.

Já analisamos como Spencer considera os fatos sociais como "Super-Orgânicos" – distintos, assim, dos inorgânicos e orgânicos –, e concebe, na escala evolutiva dos

⁸⁶⁴ Lembremos, no entanto, que há um certo consenso entre os historiadores ao considerar separadamente o surgimento das teorias evolucionistas aplicadas ao domínio da vida e da sociedade, embora ambas tenham nascido mais ou menos no mesmo período. GREENE, J. C. "Biology and social theory in 19th Century. Auguste Comte and Herbert Spencer" in CLAGETT, M. (ed.) *op. cit.*, pp. 419-421. Greene identifica que "os mesmos anos de meados do século XVIII que produziram as especulações de Maupertuis e Diderot produziram igualmente o *Discurso sobre a Origem e o Fundamento da Desigualdade entre os Homens*", sem que ambos tenham necessariamente sofrido influências mútuas. Alguns, inclusive, baseando-se em evidências consistentes, concluem que um número considerável de hipóteses surgidas na segunda metade do século XIX acerca da evolução social foram pouco ou nada influenciadas pelas teses clássicas do evolucionismo biológico (desenvolvidas, para ficarmos apenas com dois exemplos, por Lamarck ou Darwin). BURROW, J. W. *Evolution and Society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pp. 19-23. MANDELBAUM, M. *op. cit.*, p. 93-96.

⁸⁶⁵ BURY, J. B. *op. cit.*, pp. 334-349 ("Chapter XIX: Progress in the light of Evolution").

⁸⁶⁶ Os seguintes estudos, embora excelentes, exemplificam tal omissão: SITBON-PEILLON, B. *op. cit.*, 2009 (para sermos justos, na página 308 a autora liga muito rapidamente a crítica bergsoniana da "mentalidade primitiva" de Lévy-Bruhl ao nome de Spencer e Frazer, mas sem fazer menção à hereditariedade do adquirido). Em outro ensaio a autora analisa a crítica à hereditariedade do adquirido associando-a inteiramente a Lévy-Bruhl: SITBON-PEILLON, B. "Bergson et le primitif: entre métaphysique et sociologie" in WORMS, F. (ed.), *op. cit.* 2002, p. 183. Também: FRANÇOIS, A. "Religion statique et élan vital dans *Les Deux Sources*" in WATERLOT, G. (dir.), *op. cit.*, 2009, e KECK, F. "Assurance et confiance dans *Les Deux Sources*: une interpretation sociologique de la distinction entre religion statique et religion dynamique" in *idem*.

Lembremos da importante seção presente no capítulo sobre a "religião estática" de *As duas fontes da moral e da religião* intitulada "significação do elã vital", onde Bergson recapitula certos elementos desenvolvidos em *A evolução criadora*. Um dos pontos centrais nessas páginas é a retomada do argumento contra a hipótese da hereditariedade do adquirido no pano biológico (abertamente, portanto, contra a ideia de evolução spenceriana), numa espécie de explicitação dos "fundamentos" de sua crítica ao conceito de "mentalidade primitiva" de Lévy-Bruhl. DS, pp. 116-117.

fenômenos "Super-Orgânicos" (que compreende vertebrados e invertebrados), as sociedades humanas como "transcendendo imensamente as outras em extensão, em complicação e em importância, tornando-as relativamente insignificantes" ⁸⁶⁷. Além da "lei geral da evolução", sobre a qual insistíamos anteriormente, é preciso enfatizar, neste momento, um outro aspecto, intimamente interligado àquele, que impede também a interpretação de tal distinção como uma cisão entre a evolução biológica e a sócio-cultural: a adesão intransigente de Spencer ao lamarckismo e à tese da hereditariedade do adquirido. Um estudioso da obra do britânico colocará tal estado de coisas nos seguintes termos: "À parte dos problemas biológicos suscitados pelo debate sobre o uso-hereditário ("use-inheritance"), havia uma razão geral acerca dos motivos que impediam Spencer de abandonar o lamarckismo – isso teria levado a um abismo entre evolução biológica e evolução socio-cultural ou 'super-orgânica', neutralizando, portanto, a maior premissa de toda Filosofia Sintética. A transmissão de traços ambientalmente-induzidos ("environmentally-induced") para a próxima geração é exatamente o que acontece na cultura – é um truísmo dizê-lo –, e tê-la negado em biologia enfraqueceria, destruindo a unidade de toda evolução, a necessidade da evolução social" ⁸⁶⁸. Não é por acaso, portanto, que o próprio Bergson expresse um julgamento semelhante, ao declarar que "a obra biológica e psicológica de Spencer" [...] repousa quase inteiramente sobre a ideia da transmissão hereditária dos caracteres adquiridos". E continua: "Ela impregnou, no tempo de sua popularidade, o evolucionismo dos cientistas. Ora, ela não era, segundo Spencer, senão a generalização de uma tese, presente nos seus primeiros trabalhos, sobre o

⁸⁶⁷ SPENCER, H. *Principles of Sociology – vol. I*. New York, D. Appleton and Company, p. 7 ("Chapitre I – Super-Organic Evolution", §1-§5).

⁸⁶⁸ PEEL, J. D. Y. *op. cit.*, p. 143. Ainda segundo Peel, o tema da hereditariedade em Spencer padecia de "confusões", dada a sua incapacidade de reconciliar duas tradições antagônicas que o teriam influenciado: "a ambientalista e a hereditária". Também: BURROW, J. W. *op. cit.*, pp. 190-213. BOWLER, P. J. "Herbert Spencer and Lamarckism" in FRANCIS, M., TAYLOR, M. W. (ed.) *Herbert Spencer Legacies*. London, Routledge, 2015, notadamente pp. 395-398.

progresso social: inicialmente, o estudo das sociedades o havia preocupado de maneira exclusiva; ele só chegaria mais tarde aos fenômenos da vida" ⁸⁶⁹.

Bergson já havia deixado públicas suas reservas em relação ao alinhamento automático do progresso moral ao material nos escritos de guerra, mais especificamente na polêmica levada à cabo no hebdomadário *Le Temps*, posição que o afastava das teses evolucionistas anteriormente defendidas. A despeito do que afirmávamos acima sobre a "moral da natureza", em *As duas fontes da moral e da religião*, a recusa da hipótese da hereditariedade do adquirido será um precioso aliado na reintegração e, ao mesmo tempo, na separação da evolução das sociedades em relação à evolução da vida. Ignorada por muitos comentários que pretendem investigar direta ou indiretamente a articulação entre a natureza e a cultura na obra de 1932 ⁸⁷⁰, a não hereditariedade do adquirido é considerada, segundo o próprio Bergson, "como uma das ideias essenciais do livro", ligada ao "sentido dado à palavra 'natureza'" ⁸⁷¹, permitindo-o afirmar tanto "uma certa concepção de espécie humana", marcada por uma "estrutura original (física e social)"

⁸⁶⁹ DS, p. 290.

⁸⁷⁰ A seguir, citamos alguns textos que foram de grande valia para nós, mas que, no entanto, desconsideram a centralidade – crucial a nosso juízo – da ideia de não hereditariedade do adquirido em *As duas fontes da moral e da religião*: WORMS, F. "La biologie au sens 'très compréhensif' de Bergson à aujourd'hui" in WORMS, F. (éd.) *Annales Bergsoniennes II – Bergson et la science*. Paris, PUF, 2007. CAYMAEUX, F. "La société sortie des mains de la nature" in WORMS, F. (ed.) *Annales Bergsoniennes V – Bergson et la politique: de jaurès à aujourd'hui*. Paris, PUF, 2012; ZANFI, C. *op. cit.*, 2009; WATERLOT, G. "Doutes sur l'humanité: du 'succès uniques, exceptionnel' de la vie dans *L'Évolution créatrice* au 'succès [...] si incomplet et si précaire' dans *Les Deux Sources*" in WORMS, F.; FAGOT-LARGEAULT, A. (éds.) *Annales Bergsoniennes IV – L'Évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris, PUF, 2008. CAYMAEUX, F. "Penser les catastrophes: Bergson et la signification humaine" in ABIKO, S.; FRANÇOIS, A.; RIQUIER, C. (eds.) *Annales Bergsoniennes VI – Bergson, le Japon, la catastrophe*. Paris, PUF, 2013. KECK, F. "Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les deux sources de la morale et de la religion*" in WORMS, F. *Annales Bergsoniennes I – Bergson dans le siècle*. Paris, PUF, 2002.

Para sermos justos, a edição crítica estabelecida por Frédéric Keck e Ghislain Waterlot, embora enfatize o papel de Levy-Bruhl na discussão, indica rapidamente numa nota a precedência de Spencer no debate com Bergson. DS, p. 25/nota 50 (p. 382).

As passagens do livro de 1932 que versam sobre a crítica à hereditariedade do adquirido: DS, pp. 25, 71, 83-6, 106, 116-117, 132-3, 167-9, 289, 290, 298, 321.

⁸⁷¹ "Bergson à A. Loisy – 12 novembre 1933" in C, p. 1429.

"indestrutível" ⁸⁷² – comum aos homens de todos os tempos ⁸⁷³ –, quanto um sistema de hábitos adquiridos, transmitidos pela "cultura", e não naturalmente. Em outros termos, uma dimensão hereditária que, no entanto, é condição de possibilidade de comportamentos não hereditários. "O natural está, em grande parte, recoberto pelo adquirido; mas ele persiste, mais ou menos imutável, através dos séculos. Hábitos e conhecimentos estão longe de impregnar o organismo e de se transmitir hereditariamente, como se imaginava" ⁸⁷⁴. Numa outra passagem:

Cada um desses hábitos, que se poderia chamar de 'morais', será contingente. Mas seu conjunto, quero dizer, o hábito de contrair esses hábitos, estando na própria base das sociedades e condicionando a sua existência, teria uma força, como intensidade e regularidade, comparável àquela do instinto. É precisamente isso que chamamos de 'o todo da obrigação'. Além disso, tratar-se-á somente das sociedades humanas como elas são ao sair das mãos natureza. Tratar-se-á das sociedades primitivas e elementares. Mas a sociedade humana poderá progredir, se complicar e se espiritualizar: o estatuto de sua fundação permanecerá, ou melhor, a intenção da natureza [...] Humana ou animal, uma sociedade é uma organização; ela implica uma coordenação e, geralmente, também uma subordinação de elementos uns aos outros; portanto, ela oferece, ou simplesmente vivencia ou, ainda, representa,

⁸⁷² "Bergson à A. Loisy – 16 Décembre 1936" in C, p. 1557. Também: "Une mise au point de Bergson sur *Les deux sources*. Texte inédit de Bergson, présenté et commenté par Camille de Belloy" in WORMS, F. (ed.) *Annales Bergsoniennes I – Bergson dans le siècle*. Paris, PUF, 2002, pp. 131-142. No comentário, de Belloy, é ignorada justamente a insistência de Bergson acerca da não hereditariedade do adquirido. Displícência que, ironicamente, o próprio Bergson acusava em seu amigo Loisy no excerto inédito em questão.

⁸⁷³ "Bergson à Lévy-Bruhl – 8 mars 1935" in C, p. 1496. "Convencido de que os hábitos não são hereditários [...] eu não creio numa diferença essencial entre o homem fundamental de hoje e o de outrora. É, portanto, a análise do homem civilizado atual...".

⁸⁷⁴ DS, pp 24-25.

um conjunto de regras e leis. Mas, numa colmeia ou num formigueiro, o indivíduo é fixado ao seu trabalho ["rivé à son emploi"] através de sua estrutura, e a organização é relativamente invariável, enquanto que a cidade humana é, de forma variável, aberta a todos os progressos. Decorre daí o fato de que, nas primeiras, cada regra é imposta pela natureza; ela é necessária; enquanto que nas outras, uma só uma coisa é natural, a necessidade de uma regra ⁸⁷⁵.

A natureza humana é marcada, assim, pela disposição a se habituar, e os hábitos "contidos" nessa disposição são frutos da "abertura" propiciada por essa natureza, sem, no entanto, se confundirem com ela. Mas não nos enganemos a respeito do sentido desse "aberto". Ele não deve ser identificada ao conceito de "aberto" em sua acepção mais forte, como veremos na próxima seção do nosso trabalho. Essa "primeira" abertura é justamente o que permite o aprimoramento ou, como quer Bergson, a "espiritualização" dos hábitos que formarão as regras dessa ou aquela sociedade, desse ou daquele povo, enfim, dessa ou daquela nação, estando fora da "moral aberta", que visaria não a organização de um grupo específico, mas a humanidade. Em clara oposição à posição defendida nos escritos de guerra, escreverá: "[...] entre a nação, tão grande seja ela, e a humanidade, há a distância do finito ao indefinido, do fechado ao aberto" ⁸⁷⁶. Ainda que essa espiritualização possa promover, como acompanharemos, o "salto" para a universalidade que "aspira" o amor entre os homens, muito além da "pressão" que visa a coesão dos grupos, ela, justamente pelo motivo de não ultrapassar as fronteiras territoriais (da tribo à nação, passando pela cidade ou Império), carregará sempre consigo a possibilidade da guerra. Por essa razão, o homem "engana a natureza" ⁸⁷⁷ não através de um, mas de dois

⁸⁷⁵ *Idem*, pp. 21-22.

⁸⁷⁶ *Idem*, p. 27.

⁸⁷⁷ *Idem*, pp. 55-56.

modos que não devem ser confundidos: inteligentemente e "prolongando a solidariedade social em fraternidade humana" ⁸⁷⁸, isto é, através de uma "primeira" abertura, no sentido fraco, e através de uma "segunda" abertura, no sentido forte do termo, que, substituindo a união orgânica do grupo, instaura a fraternidade entre o "grupo" "indefinido" da humanidade. O progresso civilizacional, situado entre o primitivo e o místico, afasta as sociedades da moral fechada, sem, no entanto, transforma-las em sociedades abertas: "rompemos com uma certa natureza, mas não com toda natureza" ⁸⁷⁹. Não é preciso voltar ao conflito de 1914-1918 para entendermos com mais clareza os limites da tese que advogava o progresso das sociedades rudimentares às industriais: tomemos como exemplo a República de Weimar, cuja duração coincide quase que integralmente com a gestação e escrita de *As duas fontes da moral e da religião*. Durante os assim chamados "Goldene Zwanziger" (dourados anos 20), Weimar era, apesar das dificuldades, um experimento institucional espiritualizado (indústria pungente, democracia em desenvolvimento, profusão artística, elevado índice educacional, etc) e, no entanto, foi seguida por uns dos regimes mais brutais que a humanidade já conheceu, como, inclusive, pressentia o próprio Bergson em algumas de suas cartas, ao falar das "forças disruptivas" ⁸⁸⁰ que assolavam o seu tempo: "[...] se o hitlerismo sobreviver outro ano e obtiver sucesso em trazer de volta um grau moderado de prosperidade, mesmo que através de medidas artificiais, mesmo estimulando a indústria bélica, o anti-Semitismo certamente crescerá" ⁸⁸¹. A transmissão da moralidade não é, assim, natural ou "automática" ⁸⁸², e a liberdade

⁸⁷⁸ *Idem*, p. 55.

⁸⁷⁹ *Idem*, p. 56.

⁸⁸⁰ "1er Janvier 1934 – Bergson à E. M. House" in C, p. 1435.

⁸⁸¹ "1934 – Bergson à Kallen" in C, pp. 1485-1486. Também: "20 Janvier 1935 – Bergson à A. Chevrillon" in C, pp. 1490-1491. "SD [23 Décembre 1936] – Bergson à M. S. Gillet" in C, pp. 1560-1561 ("o bom senso nos salvará das complicações em que a civilização se arrisca a sofrer / em que nós nos arriscamos de morrer"). "14 Juillet 1939 – Bergson à G. Reynold" in C, pp. 1635-6. "24 octobre 1939 – Bergson à Fl. Delattre" in C, p. 1643.

⁸⁸² DS, p. 106

das sociedades exigirá o "esforço" ⁸⁸³ e a deliberação dos homens: o processo civilizatório, seu progresso, tudo isso dependerá de inúmeros fatores culturais, ainda que a "intenção da natureza" ⁸⁸⁴ permaneça. "A verdade é que, se a civilização modificou profundamente o homem, foi acumulando no meio social, como em um reservatório, hábitos e conhecimentos que a sociedade deposita no indivíduo, a cada nova geração" ⁸⁸⁵. A "educação", a "tradição", as "instituições", a "linguagem" (não a capacidade de falar, mas "a sintaxe e o vocabulário da língua"), os "modos" ⁸⁸⁶, eis os elementos histórico-culturais que "passam de geração em geração", formando, para ficar com a sugestiva imagem apresentada pelo filósofo, "a camada espessa de terra vegetal" onde perfilam "todas as aquisições da humanidade durante os séculos de civilização", e que "hoje recobre a rocha da natureza original" ⁸⁸⁷ (o hábito de contrair hábitos, a regra que postula a necessidade de uma regra, em suma, a natureza humana). Note-se, aqui, que as antigas e constantes preocupações de Bergson a respeito de temas pedagógicos reaparecem numa articulação que visa acomodar de modo mais coerente a importância da educação para o homem. O ensino e, conseqüentemente, "o domínio de uma língua estrangeira, tornando possível uma impregnação do espírito pela literatura e civilização correspondentes, pode derrubar com um só golpe a prevenção desejada pela natureza contra o estrangeiro em geral" ⁸⁸⁸, declarará, numa posição que reafirma sua desconfiança às promessas de paz que seriam supostamente veiculadas pelo Esperanto ou pela uniformidade cultural.

⁸⁸³ *Idem*, p. 168.

⁸⁸⁴ *Idem*, p. 21.

⁸⁸⁵ *Idem*, p. 132.

⁸⁸⁶ *Idem*, p. 83, 289, 292

⁸⁸⁷ *Idem*, p. 83. Na página 331: "a natureza humana não muda". Brigitte Sitbon-Peillon dirá, numa fórmula aparentemente contraditória, mas que resume a tensão entre evolução biológica e transformação social, que "a natureza do homem evolui sem se transformar". SITBON-PEILLON, B. *op. cit.*, 2009, p. 277. Frédéric Keck, levando o debate para o terreno da filosofia francesa contemporânea, lerá tal tensão a partir da dicotomia "estrutura"/"história". KECK, F. "Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans Les deux sources de la morale et de la religion" in WORMS, F. *Annales Bergsoniennes I – Bergson dans le siècle*. Paris, PUF, 2002, p. 209.

⁸⁸⁸ DS, p. 305.

Uma das consequências imediatas é a de que todos os povos, todas as civilizações e culturas, compartilham uma mesma origem, que é a "nossa natureza moral em estado bruto" ⁸⁸⁹. Se as sociedades humanas não podem ser entendidas como mais evoluídas do que as sociedades animais, o civilizado também não pode ser caracterizado como mais evoluído do que o primitivo. Mas se a primeira identificação é inverossímil devido ao modo divergente da evolução da vida, a segunda assenta suas razões num âmbito que não é exatamente biológico, mas "cultural": o recito que narra a história das sociedades e civilizações não se confunde com a trama "indestrutível" ⁸⁹⁰ tecida pela hereditariedade. A natureza fixa a disposição social; por seu turno, as formas que a sociedade adquire são fixadas pela vontade dos homens: "Há uma natureza fundamental, e há aquisições que, se superpondo à natureza, a imitam sem se confundir com ela [...] as disposições da espécie subsistem, imutáveis" ⁸⁹¹. As sociedades industriais e o "homem civilizado" não apresentam, portanto, o percurso do menos ao mais evoluído, isto é, do menos ao mais adaptado, tal como queria Spencer através do conceito de "sociedade industrial" ("industrial society"), oposto ao de "sociedade militar" ("militant society") ⁸⁹². E o "estado primitivo", "tribal", por assim dizer, sempre nos acompanhará, não importa o quão "evoluído" sejamos. É interessante perceber que, no tocante ao estudo da cultura dos povos, tal posição "estruturalista" ⁸⁹³ de Bergson não permite que o situemos dentre os etnógrafos ou entre os antropólogos franceses da virada do século, os primeiros, junto com seus equivalentes britânicos, a se ocuparem diretamente desse tema. A forte querela

⁸⁸⁹ *Idem*, p. 132.

⁸⁹⁰ *Idem*, pp. 289, 291.

⁸⁹¹ *Idem*.

⁸⁹² SPENCER, H. *Principles of Sociology*. New York, D. Appleton and Company, Vol. I ("Chapter X: Social Types and Constitutions" da "Part II – The induction of Sociology"), Vol. II ("Chapter XVII – The Militant type of Society", "Chapter XVIII – The Industrial type of Society" da "Part V – Political Institutions"), Vol. III ("Part VIII – Insustrial Institutions"). Voltaremos a essa distinção adiante.

⁸⁹³ KECK, F. "Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les deux sources de la morale et de la religion*" in WORMS, F., *op. cit.*, 2002, p. 206. SITBON-PEILLON, B. "Bergson et le primitif: entre métaphysique et sociologie" in *idem*.

que tornava irreconciliável as posições defendidas pela *Société d'ethnographie* com àquelas sustentadas pela *Société d'anthropologie*, expressa, grosso modo, na primazia da "cultura" no caso dos etnógrafos, e da "natureza" no caso dos antropólogos, não reflete o modo pelo qual Bergson encaminha o problema, cuja articulação dos dois termos em questão é, como vimos, feita de uma maneira muito particular, de modo que não há primazia de um sobre o outro ⁸⁹⁴. Se fôssemos situa-lo, talvez seja o caso de recuperar os pensadores evolucionistas que procuravam reconciliar o espírito e a matéria ("mind and matter"), como é o caso de seu velho conhecido James M. Baldwin que, também acolhendo a separação germen/soma trazida por Weismann e propagando a ideia da não hereditariedade do adquirido, procurou, tal como Bergson, teorizar sobre os a transmissão social e psicológica numa relação de inter-independência com a transmissão biológica ⁸⁹⁵. Mencionemos igualmente, a este propósito, a figura de Gabriel Tarde, cujos conceitos de hábito e imitação em sua relação com a sociedade possuem paralelos profícuos com o último livro do filósofo da duração ⁸⁹⁶, além do fato de terem influenciado diretamente Baldwin ⁸⁹⁷.

⁸⁹⁴ A hipótese da hereditariedade do adquirido, lembremos, era uma das pedras angulares do debate. A extrapolação da hereditariedade para todos os domínios – psicológico, pedagógico, social, ético, etc – afetou muitos filósofos e cientistas da época (de Broca à Ribot, passando por Quatrefages, Rosny, Manouvrier e Le Bon) mesmo após o duro golpe desferido pelos experimentos de Weismann. STAUM, M. S. *op. cit.* BLACKAERT, C. *op. cit.* CONRY, Y. *op. cit.*, 1974 (notadamente, pp. 50-107).

⁸⁹⁵ BALDWIN, J. M. *op. cit.*, 1909. RICHARDS, R. *op. cit.*, 1987, pp. 484-486.

⁸⁹⁶ Nos reportamos à tese pioneira de Rafael Teixeira, defendida em 2015 junto ao Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar: TEIXEIRA, R. H. *Obras humanas e exigências naturais; a significação do homem no seio da natureza em Gabriel Tarde e Henri Bergson*. Tese (Doutorado), Universidade Federal de São Carlos, 2015.

⁸⁹⁷ RICHARDS, R. *op. cit.*, 1987, pp. 466-474.

6.4. *Da espécie humana à humanidade: a abertura trazida pela emoção e a diferença entre a "luta pela vida" e o "amor pela vida"*

Se uma das consequências de nossas constatações anteriores é a de que há uma "abertura menor", isto é, uma história humana inaugurada no interior da estrutura humana (que, por sua vez, foi formada no processo da evolução criadora da vida), como entender a "abertura maior", instaurada pela figura místico? Um primeiro ponto a ser enfatizado é que a combinação virtuosa entre a ordem ("coletivo") e o progresso ("individual") não é suficiente para apreender esse novo fenômeno; como vimos, a moral aberta não coincide necessariamente com a moral da sociedade civilizada, esta última podendo ser caracterizada, no máximo, por uma assimilação mais harmoniosa do esforço individual pelo esforço coletivo. Na seguinte passagem sobre as produções científicas, um dos principais crivos de espiritualização social e avanço civilizacional, Bergson dirá, sintetizando tal articulação: "A ciência exige um duplo esforço, de alguns homens para descobrir o novo e de todos os homens para adota-lo e se adptar. Uma sociedade pode ser chamada de civilizada desde que se encontre nelas ao mesmo tempo tais iniciativas e essa docilidade" ⁸⁹⁸. Não nos pronunciamos ainda a respeito desse tema, mas é importante mencionar que a inteligência induz não só o progresso do grupo, como também o conjunto de crenças e o sistema simbólico partilhado pelo grupo, isto é, aquilo que Bergson denomina de religião estática, cuja função (função fabuladora) é neutralizar as forças desagregadoras da inteligência frente ao descompasso entre a causa e o efeito calculado e, por conseguinte, manter a sociedade coesa. É por esse motivo que ela deve ser distinguida da religião dinâmica que, como a moral aberta, almejaria o gênero humano

⁸⁹⁸ DS, pp. 179-180.

enquanto tal ⁸⁹⁹. Seria então o caso de se considerar o "todo da obrigação" e a "função fabuladora" como os dois pilares definitivos das estruturas fundamentais do homem? Não parece ser o caso, pois, como se vê, estamos aqui no nível das exigências da *espécie humana*, ou seja, no âmbito em que a "razão é a marca distintiva do homem" ⁹⁰⁰. Ora, como Bergson nos lembra numa carta a Reynold, de 11 de maio de 1935, "a porta deve ficar aberta às muitas concepções diferentes do homem" ⁹⁰¹. O homem possuiria, assim, um outro traço distintivo, diretamente ligado à religião dinâmica: a *emoção* ⁹⁰². Ou, como quer o filósofo em outro momento, a *energia criadora do amor* ⁹⁰³, disseminada emotivamente pela ação do místico. A passagem, mesmo que por sobressaltos, do fechado ao aberto – para além da "primeira abertura" – pode ser então entendida como a passagem da *espécie humana à humanidade*, num movimento que vai da *luta pela vida ao amor pela vida*, da coesão dos conglomerados da espécie à ligação afetiva da irmandade universal; em suma, da "terra" ao "céu". A mística revelaria, assim, a fonte do elã (amor) e a destinação da humanidade (seres destinados a amar e serem amados): o amor do místico "não é mais o amor de um homem por Deus, é o amor de Deus por todos os homens. Através de Deus, por Deus, ele ama toda a humanidade com um amor divino"

⁸⁹⁹ Portanto, a religião, enquanto fenômeno natural, é fruto não de crenças irracionais, mas da própria inteligência: "é uma reação defensiva da natureza contra o que poderia haver de deprimente para o indivíduo e de dissolvente para a sociedade, no exercício da inteligência", *Idem*, p. 217. Se o "todo da obrigação" é um "instinto virtual" que funciona como antídoto da natureza às tendências desagregadoras (egoístas) da inteligência contra a vocação social do homem, a "função fabuladora" possuirá mais ou menos o mesmo objetivo: neutralizar a paralisia da inteligência frente a sua incapacidade de prever e controlar os eventos do mundo: "o homem é o único animal cuja ação é insuficientemente garantida, que hesita e tateia, que forma projetos com a esperança de sucesso e a crença de fracasso. É o único que se sente sujeito à doença, é o único que sabe que morrerá. O resto da natureza floresce em uma tranquilidade perfeita. Plantas e animais não se importam de estar entregues a todos os acasos; eles descansam da mesma forma sobre o instante que passa e sobre a eternidade. De todos os seres vivos vivendo em sociedade, o homem é o único que pode se desviar da linha social, cedendo às preocupações egoístas quando o bem comum está em jogo; por outro lado, em toda parte, o interesse individual é inevitavelmente coordenado ou subordinado ao interesse geral. Essa dupla imperfeição é o preço a se pagar pela inteligência", *Idem*, pp. 215-216.

⁹⁰⁰ *Idem*, p. 67.

⁹⁰¹ "11 Mars 1935 – Bergson à G. De Reynold" in C, p. 1499.

⁹⁰² DS, p. 42. Lembremos, no entanto, reforçando nossa cautela com um certo esteticismo interpretativo, que "criação significa, antes de tudo, emoção. Não se trata somente da literatura e da arte. Sabemos o que uma descoberta científica implica de concentração e esforço", *idem*.

⁹⁰³ *Idem*, p. 271.

⁹⁰⁴. Mas a passagem da "terra" ao "céu" possui suas idiossincrasias. Vista de um certo prisma, tal processo representa não exatamente uma passagem, mas uma articulação entre a mecânica e a mística, ressoando, embora com outro tom, o primeiro excerto citado na nossa "Introdução", acerca da desproporção entre as ciência físicas e morais e o descompasso entre os dois progressos. A humanidade, para ser "divina", deve se aliar ao "profano"; para direcionar seu olhar ao céu, deve manter os pés sobre a terra, isto é, ela deve "correr certos riscos" ⁹⁰⁵. Só assim o corpo, coextensivo à nossa consciência, poderá "ir às estrelas [...] [e perder-se] na imensidade do universo" ⁹⁰⁶.

O homem deve ganhar o seu pão com o suor da sua testa; em outros termos, a humanidade é uma espécie animal, submissa como tal à lei que rege o mundo animal, e que condena o vivente a se alimentar do vivente. Seu alimento, sendo-lhe então disputado pela natureza em geral e por seus congêneres, obriga-o necessariamente a empregar seu esforço para procura-lo, sua inteligência é feita justamente para fornecer-lhe as armas e os instrumentos ("outils") em vista dessa luta e desse trabalho. Como, nessas condições, a humanidade mudaria para o céu uma atenção essencialmente fixada sobre a terra? Se é possível, isso só poderá acontecer pelo emprego simultâneo ou sucessivo de dois

⁹⁰⁴ *Idem*, p. 247. Por razões óbvias de espaço, não entraremos nos meandros das implicações teológicas e religiosas em *As duas fontes da moral e da religião*. Deixemos indicado uma certa similitude entre a concepção bergsoniana de Deus e sua ideia de natureza criadora, denominado por Gouhier de "Deus cósmico". GOUHIER, H. *Bergson et le Christ des évangiles*. Paris, Arthème Fayard, 1961, pp. 124-134. Na mesma linha, não podemos deixar de mencionar também a leitura, de grande alcance especulativo, de Sitbon-Peillon. Partindo das considerações de *A evolução criadora* sobre o princípio de Carnot, a autora sustenta a sua continuidade em *As duas fontes da moral e da da religião* através do que ela denomina de "termodinâmica das sociedades". Se o "elã divino" do livro de 1932 é "energia", devemos interpretar as sociedades fechadas e o "estático" como entrópicos, e a moral mística e o "dinâmico" como ectrópicos. As primeiras, destinadas ao fechamento e à guerra, tenderiam à desordem e à dissolução; as segundas, canalizando sua energia inesgotável ao exterior, tenderiam à ordem, à evolução e ao progresso. SITBON-PEILLON, B. "À la suite de *L'évolution créatrice: Les deux sources de la morale et de la religion*, l'entropie, un principe social?" in *Archives de Philosophie*, 2008/2 Tome 71. Também: SITBON-PEILLON, B. *op. cit.*, 2009, pp. 279-288.

⁹⁰⁵ DS, pp. 249-250.

⁹⁰⁶ *Idem*, pp. 274-275.

métodos muito diferentes. O primeiro consistiria a intensificar tão bem o trabalho intelectual, a levar a inteligência tão longe, para além do que a natureza quis para ela, que o simples utensílio ["outil"] cederia lugar a um imenso sistema de máquinas capaz de liberar a atividade humana, essa liberação sendo, além disso, consolidada por uma organização política e social que asseguraria ao maquinismo a sua verdadeira destinação. Modo perigoso, pois a mecânica, se desenvolvendo, poderá se voltar contra a mística: mais ainda, é em reação aparente contra esta que a mecânica se desenvolverá mais completamente ⁹⁰⁷.

Eis que a questão do industrialismo volta à baila, mas sem a rigidez dos tempos de guerra. É o "corpo da humanidade", seu maquinário inventado pelas habilidades da inteligência, que servirá de meio para que nos livremos da servidão e atinjamos a liberdade ⁹⁰⁸. É ele que permitirá que o homem, uma vez desimpedido das exigências da matéria, concentre sua energia na moralidade espiritualizada ⁹⁰⁹. Ou, como preconizava

⁹⁰⁷ *Idem*, pp. 249-250 (nosso grifo).

⁹⁰⁸ *Idem*, pp. 42, 249-250.

⁹⁰⁹ *Idem*, p. 327. Note-se à alusão, na abertura do excerto supracitado, à passagem bíblica de *Gênesis* 3:19, em que Deus diz à Adão, após este ter experimentado do fruto proibido: "É com o suor do teu rosto que comerás o teu pão". Bergson confere, por assim dizer, uma interpretação evolucionista à passagem, mas parece conservar a dimensão do trabalho como calvário, em que o cultivo do solo representa o castigo dado por Deus ao homem que violou a árvore da vida (*Gênesis* 3: 22, 23). Grandes historiadores da filosofia já evidenciaram o caráter negativo da ação laboriosa para os medievais e mesmo para autores (pré)modernos, como Pascal, que atribuíam primazia absoluta à contemplação. Segundo Löwith, em seu clássico estudo, isso mudará com o protestantismo, mas sua verdadeira transformação filosófica se dará com Hegel, para quem o trabalho é a exteriorização de si na formação do mundo, fazendo parte da essência do homem: para o alemão, o trabalho "é o único que salva e beatifica". É por esta chave, ainda de acordo com Löwith, que seria possível compreender a crítica de Marx e Engels ao caráter "abstrato" do trabalho em Hegel. LÖWITH, K. *Von Hegel zu Nietzsche. Der Revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart, Fischer, 1969, pp. 288ss. Sobre o tema, também o outro clássico ARENDT, H. *The human condition*. Chicago, Chicago University Press, 1998. Num certo momento, jogando mais elementos ao debate, a autora chama a atenção para as discussões acerca das razões de Jesus ter procurado a salvação por meio da ação, e não da contemplação, dimensão mais nobre na opinião dos cristãos (pp, 8, 73ss). Abstendo-se da polêmica evocada por Arendt, é possível entender que faz sentido, pois, a predileção de Bergson pelo místico cristão, caracterizado pela *ação*, e não ao místico grego ou oriental, marcado pela *contemplação*. Ademais, no caso de Bergson, o trabalho em sua acepção laborial não parece possuir envergadura conceitual própria, devendo ser anexado à ação humana enquanto tal, revelando o entendimento naturalista do problema por parte do filósofo: para o nosso autor, o *Homo laborans* é absorvido pelo *Homo faber*. Acompanharemos mais detidamente esse problema adiante.

o texto "Fantômes des vivants" et "recherche psychique" ⁹¹⁰, de 1913, na "ciência do espírito" ⁹¹¹ que, de volta em 1932, finalmente atingiria o nível de "precisão", "rigor" e "exigência de prova" almejados pela "geometria, física, química e a biologia" ⁹¹², sem, no entanto, sucumbir ao malogro de tornar-se uma "psicologia atomista" ⁹¹³ (embora Bergson relativize a importância dessa "ciência psíquica" ⁹¹⁴ ao comentar o livro de seu colega Alfred Loisy sobre *As duas fontes da moral e da religião* ⁹¹⁵). O mesmo ocorre com a organização social e política, cujas diversas formas representam, por assim dizer, degraus que ascenderiam mais ou menos à abertura própria à "sociedade espiritual" ou "mística" ⁹¹⁶: a democracia, por exemplo, devido a sua "essência evangélica" e consequente vocação universalista, "que tem como motor o amor", estaria mais distante das sociedades fechadas, tal como a "Declaração americana de independência (1776), que serviu de modelo à Declaração dos direitos do homem em 1791" ⁹¹⁷. Dessa forma, por mais que a moral aberta, a religião dinâmica e "o reino da completa democracia" sejam um "sonho" ⁹¹⁸, como bem observa Petyx, há de se reconhecer que Bergson não poupa esforços para integra-lo em episódios concretos, vivenciados em "vigília": a aspiração se faz na obrigação, o dinâmico se apoia no estático, o aberto, no fechado ⁹¹⁹; quer dizer, há diferença, mas na continuidade. O apelo à espiritualidade, embora acenasse a uma saída abertamente religiosa para os problemas vividos à época – no dramático ano de 1939, Bergson chega a declarar que a "Europa deve ser salva [...] pelo cristianismo" ⁹²⁰ –, não se

⁹¹⁰ "FV" in ES.

⁹¹¹ DS, p. 334.

⁹¹² *Idem.*

⁹¹³ *Idem.*

⁹¹⁴ *Idem.*, p. 336.

⁹¹⁵ "Une mise au point de Bergson sur *Les deux sources*. Texte inédit de Bergson, présenté et commenté par Camille de Belloy" in WORMS, F. (ed.) *Annales Bergsoniennes I – Bergson dans le siècle*. Paris, PUF, 2002, pp. 134.

⁹¹⁶ DS, pp. 85, 250.

⁹¹⁷ *Idem.*, pp. 299-300 (nota 44/p. 490 sobre a data escolhida para a Declaração dos Direitos do Homem ser 1791, e não 1789).

⁹¹⁸ PETYX, V. *op. cit.*, 2006, p. 99.

⁹¹⁹ DS, pp. 184-286.

⁹²⁰ "14 juillet 1939 – Bergson à G. de Reynold" in C, p. 1635.

resumia a uma pura e simples "fé" na "transcendência": além da superioridade creditada ao místico ativo, sua mensagem deveria se apoiar nos avanços materiais conquistados ao longo dos tempos, embora, como veremos a seguir, tais conquistas devem se submeter de modo mais criterioso ao escrutínio da história. Para recuperar uma expressão analisada por nós anteriormente: a "atenção à vida" (terra) deve ser articulada, e não contraposta, à "atenção à superabundância de vida" (céu) ⁹²¹.

6.5. *Nem progresso, nem providência: o surgimento do "maquinismo", as errâncias do "duplo frenesi" e a discussão com Gina Lombroso, Paul Mantoux e Louis Weber*

"Por muito considerou-se que o industrialismo e o maquinismo fariam a felicidade do gênero humano. Hoje, se colocará facilmente sobre a sua conta os males dos quais sofremos" ⁹²². Como interpretar tal declaração se, como vimos, mística e mecânica não somente se articulam, como também devem se articular? Quais seriam os riscos dessa aliança que é, simultaneamente, necessária e perigosa? A primeira etapa da resposta passa por compreender as posições que aventavam a tese da identidade entre progresso material e moral. Se, como vimos no fim do quarto capítulo e no começo do quinto, os editores do *Le Temps* e os idealizadores da *The Great Exhibition* sustentavam tal posição desde uma perspectiva mais geral, vocalizando o espírito de uma época, parece ser a filosofia social de Spencer a grande sintetizadora dessa ideia que predominou em muitos círculos intelectuais europeus, ao menos até a eclosão da Primeira Guerra ⁹²³. Na primeira edição

⁹²¹ A expressão "superabundância de vida" encontra-se em: DS, p. 246.

⁹²² *Idem*, p. 310.

⁹²³ Benjamin Constant (1767-1830) e o historiador Augustin Thierry (1795-1856), como também Saint-Simon (1760-1825), Comte (1798-1857), Stuart Mill (1806-1873), entre outros grandes nomes, sustentavam, cada um à sua maneira, a mesma ideia, o que mostra sua onipresença mesmo em autores teoricamente divergentes. A aposta no avanço das comunicações e dos transportes como indutores de paz e felicidade, por exemplo, era moeda conceitual corrente entre tais pensadores. Sobre Constant, Pety nos recorda de como a sua dicotomia entre o espírito de conquista e espírito de indústria oferecia base teórica para tal esperança na indústria; no caso de Thierry, ela nos mostra a maneira pela qual ele considerava a sociedade industrial como garantidora da paz e do progresso, além de conceber uma identidade de essência entre tal tipo de sociedade e o cristianismo. PETYX, V. *op. cit.*, pp. 62-63. Haveria muito a dizer aqui.

de *First Principles* e, posteriormente, com muito mais desenvoltura, em seu *Principles of Sociology*, Spencer sustenta – como comentávamos *en passant* – que há fundamentalmente dois tipos de sociedade, divergentes entre si, a militar ("militant", combativa) e a industrial ("industrial")⁹²⁴. A título esquemático, vale reproduzir um breve inventário das oposições que caracterizariam cada tipo de sociedade: "Estado vs. Contrato, Hierarquia vertical vs. Posição funcional, Tradição vs. Inovação, Ritual/cerimonial vs. A realidade das coisas ("the matter-of-fact"), Figurativo vs. Literal, Subordinação vs. Igualdade, Cooperativismo/agremiações ("guilds") e economia dirigida vs. Livre mercado, Deliberação vs. Espontaneidade"⁹²⁵. As sociedades militarizadas seriam, portanto, sociedades com características tribais, altamente centralizadas e hierárquicas, imbuídas de tendências egoístas e voltadas para a guerra. Em contrapartida, as sociedades industriais seriam fortemente complexificadas, e sua heterogeneidade teria sido produzida justamente pela complexa *divisão do trabalho* decorrente da industrialização. A diferenciação produzida no nível elementar da vida – que, como vimos, é importantíssima para o conceito spenceriano de evolução – é replicada no *modus operandi* das sociedades Ocidentais do *fin-de-siècle*, e aqui reside o ponto mais

Sobre tal passagem do militarismo ao industrialismo em Comte (e outros), deixemos indicado o sugestivo texto: FEDI, L. "Auguste Comte et la technique" in *Revue d'histoire des sciences*, tome 53, n°2, 2000, pp. 265-294.

⁹²⁴ SPENCER, H. *First Principles* (1862), p. 190, na edição de 1870, p. 374. SPENCER, H. *Principles of Sociology*. New York, D. Appleton and Company, Vol. I ("Chapter X: Social Types and Constitutions" da "Part II – The induction of Sociology"), Vol. II ("Chapter XVII – The Militant type of Society", "Chapter XVIII – The Industrial type of Society" da "Part V – Political Institutions"), Vol. III ("Part VIII – Industrial Institutions"). Alguns estudiosos da obra do britânico pedem um olhar nuançado para a ideia de que haveria uma evolução que iria da sociedade militarizada à industrial, sobretudo se tomarmos as considerações acerca do problema em *Principles of Sociology*, onde o otimismo evolutivo de Spencer é contraposto com exemplos de traços industriais presentes em sociedades rudimentares e, o mais importante, com a intrusão de elementos militarizados em sociedades industrializadas. PEEL, J. D. Y. *op. cit.*, p. 205. Apesar dessas ressalvas, Pell conclui que tal "funcionalismo" de Spencer é "inseparável de sua evolução" (*idem*, p. 184). Também: OFFER, J. *Herbert Spencer and Social Theory*. New York, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 226-228. TURNER, J. "Herbert Spencer's sociological legacy" in FRANCIS, M. and TAYLOR, M. W. *op. cit.*, pp. 156-159. A tensão entre "funcionalismo" e "evolucionismo", e entre "organicismo" e "individualismo" é um dos objetos de polêmica dentre os intérpretes da filosofia spenceriana. BURROW, J. W. *op. cit.*, pp. 190ss.

⁹²⁵ PEEL, J. D. Y. *op. cit.*, p. 207.

importante para os nossos propósitos. Numa estranha ressonância com as sociedades abertas e fechadas preconizadas por Bergson, Spencer acreditava que a divisão do trabalho, característica da era industrial, produzia um novo tipo de vínculo entre a humanidade, a *cooperação*. A especialização da indústria, seria, assim, oposta à *coerção*, própria às sociedades militarizadas pré-industriais. O voluntarismo das relações sociais de tipo industrial promovia a individualidade e a paz, enquanto que a coação, regida pelo perigo de ameaças externas, tinha como consequência a heteronomia e a guerra⁹²⁶. É por essa razão que a sociedade industrial é considerada pelo autor da filosofia sintética como mais orgânica, pois suas leis expressariam a natureza dos cidadãos, de modo que as partes seriam interdependentes entre si. A militar, por sua vez, é carente de uma intervenção externa, necessitando, assim, que as leis sejam "evocadas"⁹²⁷ para suprir justamente a falta de organização e holismo de seu funcionamento. Mas se a moral por "aspiração" e a moral por "pressão" bergsonianas remetem, à primeira vista, à cooperação voluntária e a cooperação coercitiva de Spencer, há um elemento fundamental que interdita a identificação entre a sociedade aberta do francês e a sociedade industrial concebida pelo britânico. É que, para Bergson, "a última guerra, bem como as que se entreveem para o futuro" estão ligadas ao "caráter industrial da nossa civilização"⁹²⁸. Na contramão da tipologia social spenceriana, Bergson reatará o vínculo fundamental entre guerra e indústria. Mas tal associação, se olhada de perto, exige maiores cuidados, já que parece ter havido um elemento que aponta para além dessa identidade de origem. Anteriormente, vimos o modo pelo qual o instrumento fabricado tornado "propriedade" revela a

⁹²⁶ OFFER, J. *op. cit.*, pp. 223-253. O autor nos lembra que Spencer vislumbrava um terceiro tipo de sociedade, em que a indústria liberaria os indivíduos a se ocuparem de atividades mais nobres ("higher activities"), isto é, atividades intelectuais e estéticas. SPENCER, H. *The Principles of Sociology – Vol. I* (3rd edition), London, Williams and Norgate, 1893, p. 563. Nesse estágio, o Estado funcionaria em função do indivíduo e o trabalho serviria à vida, e não o contrário. Sobre a "utopia" spenceriana, onde o autor traça instigantes paralelos com a "utopia" marxista: PEEL, J. D. Y. *op. cit.*, pp. 214-223.

⁹²⁷ PEEL, J. D. Y., *op. cit.*, p. 177.

⁹²⁸ DS, p. 307.

intimidade *estrutural* entre a vocação técnica do homem e a guerra: "a origem da guerra é a propriedade, individual ou coletiva, e como a humanidade é predestinada à propriedade por sua estrutura, a guerra é natural" ⁹²⁹. No entanto, há um acontecimento específico na *história* da humanidade que não pode ser encetado na constatação do "instinto guerreiro" das "sociedades naturais", embora esteja a ele relacionado. A este evento de importância maior, Bergson dará o nome de industrialismo ou, mais peremptoriamente, de *maquinismo*, e é sobre ele que nos debruçaremos agora.

O conceito de maquinismo não é novo, nem na pena de Bergson, nem no debate intelectual da época. Sua primeira aparição na obra bergsoniana ocorre a menos de um mês do início da Primeira Guerra, em 11 de julho de 1914, na resenha do livro que o historiador Édouard Dolléans (1877-1954) dedicou ao movimento operário inglês denominado de "cartismo" ⁹³⁰. Dolléans, em sua obra monumental, dedica um dos capítulos à "reação da classe trabalhadora contra a revolução industrial" e utiliza, ele próprio, ainda que desprovido de maiores ambições conceituais, o termo maquinismo para designar um processo de pauperização do trabalho decorrente do uso de máquinas modernas, sobretudo na indústria têxtil ⁹³¹. Apesar do tom eminentemente crítico, Dolléans chama atenção para o fato de que uma contrapartida jurídico-social suavizaria em muito tal infortúnio, denominado por Bergson, ainda na sua elogiosa resenha, de "miséria do maquinismo" ⁹³². O segundo uso do termo, já mencionado por nós no "Capítulo 5", ocorre no duro discurso de vacância de sua presidência na *Academia de Ciências Morais e Políticas*, em plena guerra, em 12 de Dezembro de 1914. Utilizado para caracterizar os supostos interesses escusos da Prússia e constituindo uma das raízes

⁹²⁹ *Idem*, p. 303.

⁹³⁰ "11 Juillet 1914 – Rapport sur 'Le Chartisme' de E. Dolléans" in M, p. 1095-1098.

⁹³¹ DOLLÉANS, E. *Le chartisme – vol. I*. Paris, H. Floury Éditeur, 1912, p. 151.

⁹³² "11 Juillet 1914 – Rapport sur 'Le Chartisme' de E. Dolléans" in M, p. 1096.

da alma alemã, onde "o mecanicismo administrativo e mecanismo militar esperavam o mecanicismo industrial para se combinar com ele", o filósofo dirá que "há como que uma ressonância contínua de militarismo e industrialismo, de maquinismo e de mecanicismo, de baixo materialismo moral" ⁹³³. O sentido de "maquinismo" deve ser entendido, portanto, de duas maneiras: como uma das causas da degradação da atividade laborial humana e como um elemento de baixa envergadura moral. Mas ainda que no primeiro caso a invasão do maquinário industrial avançado no mundo do trabalho fez com que os operários se insurgissem e, no segundo, a mesma invasão, dessa vez nos alicerces da alma de um povo, fez com que houvesse a supressão da moral em favor da guerra, seria um erro desconsiderar a unidade semântica nos dois casos, já que, no fundo, ambos tratavam do antigo problema da *mecanização da vida*. Mas é em *As duas fontes da moral e da religião* que o maquinismo ganha contornos mais definidos.

Em 1932 Bergson insiste na descrição econômica do problema, ou seja, na ênfase nos modos de produção envolvidos na mecanização e, ao complexificá-la, adiciona um novo elemento que se junta aos outros previamente elencados: a superpopulação mundial. Com ela, a industrialização traria o risco da perda de oportunidade de trabalho, da privação de combustíveis e de matéria prima, e da disputa pelos mercados produtores e consumidores de riqueza. Num argumento de inspiração malthusiana, Bergson revela, ao seu modo, que "a condição dos homens sobre este planeta é a condição de escassez" ⁹³⁴. Em contrapartida, numa sociedade agrícola, a população vive dos produtos de suas terras, crescendo em tamanho "na medida em que elas obtêm do solo um melhor rendimento"

⁹³³ "12 Décembre 1914 – Discours en séance publique de l'Académie des Sciences Morales et Politiques" in M, p. 1114

⁹³⁴ WATERLOT, G. "Luxe et simplicité dans la pensée politique de Bergson. Politique et mystique face à la guerre" in WORMS, F. (éd) *Annales bergsoniennes V – Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui*. Paris, PUF, 2012, pp. 181-182.

⁹³⁵. Ao contrário de Spencer e de outros entusiastas do progresso, longe de conectar as pessoas e os povos em uma cooperação de dependência mútua e promotora da paz ⁹³⁶, a indústria, investida em abastecer grandes mercados nacionais e externos, acaba por veicular a uma perigosa dependência entre os países, tanto de mão de obra, quanto de produtos, fato que levaria não somente à guerra, mas à guerra em um novo patamar: "Procura-se cada vez menos conquistar por conquistar. Não se briga mais pelo amor-próprio ferido, pelo prestígio, pela glória. Guerreia-se para não tornar-se esfomeado, é o que dizem, – na realidade, para se manter em um certo nível de vida, abaixo do qual se crê que não valeria mais a pena viver [...] Nada mais se parece com um duelo" ⁹³⁷. Não se trata, portanto, de fiar-se exclusivamente à tese que relaciona o progresso bélico-militar ao progresso das invenções técnicas, ainda que ela seja, desde um certo ponto de vista, verdadeira : "as armas forjadas por nossa civilização" que, "no estado em que caminha a ciência, se aproxima o dia em que um dos adversários, possuidor de um segredo [...] terá o meio de suprimir o outro, não restando talvez nenhum traço do perdedor sobre a terra" ⁹³⁸. Nesse aspecto, Bergson parece seguir as análises de dois autores que figuram dentre as poucas referências explícitas do livro de 1932, Gina Lombroso e Paul Mantoux, cujos respectivos estudos citados pelo nosso filósofo se propõem a investigar justamente o fenômeno do maquinismo desde a sua perspectiva histórico-econômica ⁹³⁹. Mas antes de

⁹³⁵ DS, pp. 307-311.

⁹³⁶ "As grandes nações, que agora são obrigadas em larga medida à manutenção de suas respectivas autonomias econômicas, serão menos coagidas a isso na medida em que as guerras diminuam, tornando-se, gradualmente, mutuamente necessárias. Por outro lado, enquanto as instalações possuídas por cada sociedade ou nação para certos tipos de produção transformarão as trocas em mutuamente vantajosas, por outro, os cidadãos de cada nação, sob o regime industrial, não tolerarão quaisquer restrições em suas individualidades, tais como as decorrentes das interdições do comércio e das trocas [...] com a formação das nações cobrindo grandes áreas, cessaram-se as guerras perpétuas entre cada área; e embora as guerras que ocorrem entre as nações sejam de maior escala, elas são menos frequentes e não constituem mais o negócio ["business"] dos homens livres". SPENCER, H. *Principles of Sociology – vol. II*, pp. 614-620.

⁹³⁷ DS, p. 305.

⁹³⁸ *Idem*.

⁹³⁹ Lombroso e Mantoux são mencionados em: *idem*, p. 318 e 324. Os livros em questão são: LOMBROSO, G. *Le tragedie del progresso: origine, ostacoli, trionfi, sconquassi del macchinismo*. Torino, Fratelli Bocca, 1930. Bergson cita a tradução francesa de 1931 e publicada pela Payot, intitulada *La Rançon du machinisme*. MANTOUX, P. *La révolution industrielle au XVIIIe siècle essai sur les commencements de*

adentrarmos na análises de ambos, é preciso esclarecer alguns pontos sobre o método utilizado por eles e, é claro, também por Bergson, ao menos nesse momento de sua argumentação. Segundo o acurado esquema proposto por Burrow, há dois modos de se conceber a história humana: um que a enxerga como a sucessão de "estágios mentais", colocando a investigação intelectual como seu "motor"; e outro que a interpreta como a sucessão de "estágios econômicos", movidos pela divisão do trabalho. O primeiro, ainda segundo Burrow, remete às *Lumières* francesas (Voltaire, Condorcet, Turgot, entre outros), desembocando na filosofia da história de Comte; o segundo, à *Enlightenment* escocesa, indo de autores como Adam Smith até Marx. Para estes últimos, são as categorias econômicas, e não intelectuais, isto é, são as etapas da "caça", "pastoreio", "agricultura" e "indústria" e não, para tomar o exemplo de Auguste Comte, os estágios teológico, metafísico e positivo ⁹⁴⁰, que conduzem o processo histórico. Bergson reativa uma antiga influência e lança mão de explicações abertamente vinculadas à *démarche* metodológica proveniente do Iluminismo escocês, numa atitude pouco comentada pelos intérpretes, talvez pelo fato de privilegiarem a procedência comtiana de certas noções encontradas em *As duas fontes da moral e da religião*, sobretudo no que tange à "religião da humanidade" ⁹⁴¹.

O que dizem as obras de Lombroso e Mantoux sobre o maquinismo? Em seu minucioso estudo sobre as origens da revolução industrial na Inglaterra, Mantoux define o maquinismo como o traço distintivo que caracteriza a passagem da manufatura à indústria a partir do fim do século XVIII, com profundas consequências técnicas,

la grande industrie moderne en Angleterre. Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition (Librairie Georges Bellais), 1906.

⁹⁴⁰ BURROW, J. W. *op. cit.*, p. 10.

⁹⁴¹ Petyx tenha sido talvez a única que atentou para esse ponto, embora não o desenvolva da mesma forma que nós. PETYX, V. *op. cit.*, p. 56.

econômicas e sociais ⁹⁴²: "Se o uso das máquinas é essencialmente o que distingue a fábrica da manufatura, o que caracteriza a forma nova da produção em relação a todas as precedentes", pergunta ele retoricamente, "não se deveria empregar, preferencialmente ao termo de grande indústria, o de maquinismo?" ⁹⁴³. Mantoux também dedica um grande espaço em seu livro à relação do maquinismo com o crescimento populacional e o êxodo rural rumo aos centros urbanos, formando verdadeiras "cidades industriais", e, apesar de privilegiar a descrição e manter-se na maior parte do livro numa posição de neutralidade científica, ele não esconde em certos momentos o entusiasmo com o advento desse novo fenômeno, cujas consequências serão profundas e as proporções, planetárias. Ainda de acordo com Mantoux, foi a incomensurável complexificação e interpenetração das "trocas" e da "divisão do trabalho", hipertrofiadas pelo maquinismo, que produziu a prosperidade material e social em cidades e regiões inglesas inteiras, outrora devastadas pela pobreza ⁹⁴⁴. Enfim, foi através do maquinismo que a possibilidade de uma cooperação ilimitada teria sido pela primeira vez aventada, de modo que "o mundo inteiro acabou por se associar" ⁹⁴⁵.

Gina Lombroso, a outra referência de Bergson, não parece compartilhar desse entusiasmo. Embora recupere algumas análises de Mantoux, a filha do célebre criminalista italiano Cesare Lombroso se afasta do economista francês ao conferir um tom eminentemente crítico ao maquinismo, que ela considera, por assim dizer, um mito a ser "desmistificado". Saudosa do modo antigo e artesanal de produção e idealizadora de cooperativas e de um modo produtivo descentralizado ⁹⁴⁶, que traria paz e liberdade ao ser humano, ela interpreta o maquinismo como fruto de condições econômicas específicas

⁹⁴² MANTOUX, *op. cit.*, pp. 498-502

⁹⁴³ *Idem, op. cit.*, p. 17.

⁹⁴⁴ *Idem*, pp. 501-502.

⁹⁴⁵ *Idem*, p. 19.

⁹⁴⁶ LOMBROSO, G. *La Raçon du machinisme*. Payot, 1930, pp. 394ss

(mercado consumidor excedente, disponibilidade abundante de matéria prima, etc), e não como resultado de invenções de homens de gênio, como comumente se costuma imaginar. Exploração do meio ambiente, aumento do custo de vida, desemprego, aumento de debilidades nervosas e exaustão, pobreza, massificação do lazer, supressão da individualidade, decadência moral e intelectual ⁹⁴⁷, tais são as diversas consequências trazidas pelo maquinismo de acordo com Lombroso; muitas, inclusive, reproduzidas textualmente por Bergson.

Novo Rei Midas, a civilização moderna é dotada do poder de transformar em ouro tudo o que ela toca. As terras foram desorganizadas, os mares, os céus foram percorridos pelas máquinas dos homens, tudo foi transformado em ouro; nós possuímos ouro em abundância, mas todas as outras coisas que dão sentido ["but"] à nossa vida desapareceram, e, como o Rei Midas, nós corremos o risco de sermos mortos pela força misteriosa que, num delírio triunfante, nós louvamos à altura das estrelas ⁹⁴⁸.

Mas se é o otimismo de Mantoux que o separa de Lombroso, é justamente o tom pessimista desta que distancia nosso filósofo das análises da italiana, como fica claro numa carta à própria autora, de 9 de Julho de 1931. "Eu não iria tão longe quanto você", dirá Bergson à sua correspondente, após felicita-la por *As tragédias do progresso*. E continua: "sou levado a crer que o maquinismo poderá subsistir sob sua forma intensiva, com a condição de ser melhor vigiado em suas consequências e dirigido de outra maneira. O que me parece te-lo prejudicado até o presente é, sobretudo, a superstição de otimismo

⁹⁴⁷ *Idem*, "Livre III – Les tragédies du machinisme".

⁹⁴⁸ *Idem*, p. 374.

que o acompanha" ⁹⁴⁹. Há um ponto, no entanto, em que ambos parecem concordar: a criação, engendrada pelo maquinismo, de necessidades novas, através do supérfluo e do luxo, muito embora o elogio à "vida simples" seja pensado de modos distintos: volta às tradições locais e à sociedade artesanal, no caso dela; ascetismo místico assentado na libertação promovida pelas máquinas – não propriamente pelo maquinismo –, no caso dele. Em outras palavras: tradicionalismo e retorno às "origens" segundo Lombroso *versus* cosmopolitismo e universalismo vislumbrados num "futuro próspero" segundo Bergson, ainda que ele relativize, no livro de 1932, o alcance de uma governância global ao apontar suas inerentes fragilidades, num gesto que parece indicar uma certa desilusão com sua própria atuação à frente da CICI ⁹⁵⁰. Na opinião do filósofo da duração, o estado de embriaguez provocado pela consumo *frenético* causado pelo maquinismo (guerreia-se não só "para não morrer de fome", mas para "manter um certo nível de vida" ⁹⁵¹) seria um sintoma não extamente da mecânica, mas de seu desenvolvimento exagerado; um "desvio de percurso" ⁹⁵², dirá em outra passagem. "Sem contestar os serviços que ele prestou aos homens, desenvolvendo largamente os meios de satisfazer as necessidades reais, nós o reprovamos por ter encorajado em demasia os supérfluos, por ter impelido ao luxo, por ter favorizado as cidades em detrimento do interior, enfim, por ter alargado a distância e transformado a relação entre o patrão e o operário, entre o capital e o trabalho. Todos esses efeitos poderiam ser corrigidos; a máquina seria então a grande benfeitora" ⁹⁵³. Se, por um lado, a "mística exige a mecânica", também a "mecânica exige a mística" ⁹⁵⁴, já que o corpo da humanidade, prolongado em demasia pela indústria, não pôde ser acompanhado pelo seu espírito. Mas se não há "fatalidade em história" nem "lei histórica

⁹⁴⁹ "9 Juillet 1931 – Bergson à Mme. Gina Lombroso-Ferrero" in C, p. 1349.

⁹⁵⁰ DS, pp. 306, 309.

⁹⁵¹ *Idem*, p. 305.

⁹⁵² *Idem*, p. 329.

⁹⁵³ *Idem*, p. 327.

⁹⁵⁴ *Idem*, pp. 329-330.

inelutável" ⁹⁵⁵, *como e por que* teria havido um "desvio" que impediu a coabitação harmônica entre a religiosidade e o "materialismo"? E o que garante que "um frenesi exige o frenesi antagonista" ⁹⁵⁶? A resposta a tais questões reside naquilo que Bergson denomina "lei do duplo frenesi".

Antes de analisa-la, porém, vale atentar para o fato de que Louis Weber, filósofo relativamente próximo a Bergson, já havia proposto, em 1913, uma estratégia semelhante no que concerne ao estabelecimento de uma possível regularidade na história. Esse desconhecido pensador, numa obra intitulada *Le rythme du progrès* ⁹⁵⁷, entende que o processo histórico pode ser apreendido por aquilo que ele denomina de "lei dos dois estados", conceito que se assemelha em muitos pontos com a "lei do duplo frenesi" (que, lembremos, assenta suas origens à época dos escritos de guerra, em 1914, onde seu esboço é apresentado pela primeira vez). Ainda que Bergson cite Weber no texto sobre a "filosofia francesa" e ambos tenham se encontrado em algumas ocasiões, no congresso internacional de filosofia em Paris e na sociedade francesa de filosofia ⁹⁵⁸, não se tem

⁹⁵⁵ *Idem*, pp. 312-313. Perto da morte e com a Segunda Guerra já em curso, Bergson declara, em uma carta ao então presidente norte-americano, Franklin D. Roosevelt: "não há fatalidade / que nada é inevitável em história". "SD [Printemps 1940?] – Bergson [au président des États-Unis F. D. Roosevelt]" in C, pp. 1658-1660.

⁹⁵⁶ DS, p. 323.

⁹⁵⁷ WEBER, L. *Le rythme du progrès*. Paris, Félix Alcan, 1913. Uma parte do segundo capítulo é dedicada à análise do conceito de progresso na filosofia bergsoniana, embora o autor reconheça que esta "não esteja concluída" (estamos em 1913). Após um julgamento elogioso, Weber entende que, apesar dos avanços conquistados em relação ao evolucionismo spenceriano, Bergson não contribuiu para um melhor entendimento acerca do progresso humano, já que sua filosofia produzida até então foi incapaz de articular "os julgamentos de fato e os julgamentos de avaliação que intervêm necessariamente nos problemas sociais e morais", p. 53. Spencer é também refutado na sua filosofia social, mas pela implicação ingênua e grosseira dos princípios da evolução biológica (eles próprios, segundo Weber, contestáveis) ao progresso humano. A hereditariedade do adquirido transportada ao plano social é igualmente (embora não explicitamente) criticada. Anteriormente, em 1911, o autor havia publicado um curto texto adiantando alguns aspectos estudados mais profundamente no livro: WEBER, L. "La loi des trois états et la loi des deux états" in *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 19, No. 4 (Juillet 1911), pp. 597-603.

⁹⁵⁸ M, pp. 432-435, 495, 509, 1179, 1181. No congresso em Paris, Weber e Bergson discutem sobre o conceito de evolução e sua relação com as ideias de contingência e continuidade, num debate inconclusivo e cujo sentido da transcrição nos parece estranho.

Nas correspondências, Bergson, em 1894, escreve à Xavier Léon sobre três artigos "lidos com grande satisfação". Publicados na *Revue de métaphysique et de morale*, os textos versavam sobre o "problema do instinto", o "evolucionismo físico" e o princípio de conservação de energia, sendo este último uma resposta

notícia de que ele tenha lido *Le rythme du progrès*. Dentre os comentadores, Caterina Zanfi, até onde sabemos, foi a primeira e a única a apontar tal ligação, muito embora tenha deixado inexplorada as suas consequências, limitando-se à simples indicação desse vínculo ⁹⁵⁹. A "lei dos dois estados" de Weber surge abertamente contra a célebre "lei dos três estados" de Comte, procurando reformula-la, já que o positivista teria pecado ao oferecer não somente o "modo", como também o "fim" da evolução, ao considerar o "estado positivo" como "acabado" e "definitivo" ⁹⁶⁰. Baseando-se no estudo da natureza, seja através de observações banais (o que ele chama de "generalidades"), como as estações do ano; seja através da análise de sofisticados experimentos científicos ⁹⁶¹, Weber se limita a estabelecer o "ritmo evolutivo", cujo movimento é caracterizado como binário, mas não pendular – imagem, como veremos, igualmente utilizada por Bergson – , já que suas fases não se repeteriam ⁹⁶². Além disso, tanto Comte como os iluministas que o precederam, concentraram seus esforços na definição do progresso como progresso intelectual, não tendo levado em conta a "exteriorização do trabalho inteligente" ⁹⁶³, isto é, da técnica, aspecto a que Weber dedica um grande espaço em seu livro ⁹⁶⁴. A conclusão, após uma longa análise não só dos filósofos do progresso (os iluministas, Comte, Spencer,

a Couturat. Eram da autoria de Weber, um "espírito bastante vigoroso e bastante original", "20 Août 1894 – Bergson à X. Léon" in C, pp. 23-24. À Papini, em 1909, Bergson recomenda, dentre as publicações sobre *A evolução criadora*, o texto de Weber.; "5 Mai 1909 – Bergson à G. Papini" in *idem*, pp. 261-263.

⁹⁵⁹ ZANFI, C. *op. cit.*, 2009, pp. 76-77.

⁹⁶⁰ WEBER, L. *op. cit.*, 1913, pp. 10, 100-103.

⁹⁶¹ *Idem*, pp. 105ss.

⁹⁶² *Idem*, pp. 109, 113. "as fases [...] não se alternam como as idas e vindas de um pêndulo".

⁹⁶³ WEBER, L. *op. cit.*, 1913, p. 120. É preciso "procurar o princípio do progresso intelectual na natureza de uma mola interna de desenvolvimento, às voltas com as dificuldades exteriores, e reagindo em virtude de sua própria elasticidade, saltando sobre os obstáculos ou contornando-os, e aumentando seus meios de ação na medida em que ele toma contato com eles", p. 121. Em 1922, numa carta, Bergson escreve: "eu imagino o progresso como um pedaço de elástico que se alongaria cada vez mais, permanecendo inteiramente aderente à extremidade que se pressiona para frente, mas que, *ao mesmo tempo*, ganharia da matéria e pesaria mais", "SD [fin mai 1922] à Karin Costelloe" in C, p. 973.

⁹⁶⁴ No caso de Comte, uma ressalva é importante: ainda que para ele é "a evolução intelectual, e não os modos de produção, que fornecem o fio condutor da história", a civilização "não designa nem a progressão exclusiva do espírito [...], nem a progressão exclusiva das condições materiais, mas o todo formado pela ligação dos dois desenvolvimentos", FEDI, L. "Auguste Comte et la technique" in *Revue d'histoire des sciences*, tome 53, n°2, 2000, p. 284.

Bergson, etc) e de certas conquistas no campo da ciência, especialmente a biologia, como também da pré-história e dos estudos acerca dos povos primitivos, é a de que o progresso é regido pela "lei dos dois estados", onde a inteligência intercala dois tipos de trabalho, técnico e reflexivo, prático e teórico. Nas palavras de Weber:

A inteligência técnica dá livre vazão [se donne carrière] em certas épocas até que ela tenha esgotado a capacidade de invenção e de penetração prática do mundo, compatível com uma certa base ideológica anteriormente constituída. Por seu turno, a inteligência reflexiva se apodera dos resultados da técnica, utilizando-os indiretamente para se elevar a uma visão mais alta e alcançar uma consciência mais completa das coisas, se apoiando sobre os dados da consciência social. No primeiro estado, a inteligência, mergulhada na percepção direta do mundo, se esquece de si mesma, e se consome na atividade à qual estava fadada no início. No segundo estado, a inteligência substitui os conceitos diante da percepção, e goza de si mesma pela contemplação das ideias cuja atividade precedente preparou a matéria, e às quais ela dá em seguida a forma e a existência lógica [...]. O dualismo que exprime a lei dos dois estados é uma hipótese que resulta não somente *a posteriori* dos ensinamentos da história e da pré-história, como também parece provável *a priori*, se vislumbrarmos no homem primitivo, de uma parte, o animal industrial, o animal técnico; e, de outra parte, o animal social. Pode-se distinguir na inteligência dois modos de funcionamento que correspondem a essas duas características, sendo possível emitir *a priori* a hipótese de que a

inteligência se formou por duas escolas, a escola da matéria e da natureza, e a escola da sociedade ⁹⁶⁵.

No caso de Bergson, a relação entre "a mística do Ocidente e sua civilização industrial" ⁹⁶⁶ o força a elaborar uma filosofia da história, cujo conceito central é denominado por ele de "lei do duplo frenesi". Mas tal ideia trará novos elementos não só ao modo de funcionamento do desenrolar histórico da humanidade. Ela também iluminará, a partir de outros ângulos, a articulação deste processo com a evolução da vida, reorganizando a maneira com que o problema da relação entre o tempo dos homens e o tempo da natureza vinha sendo pensado. Fiel ao evolucionismo desenvolvido em *A evolução criadora*, Bergson conservará a ideia de que a vida evolui por tendências divergentes e complementares, regularidade por ele batizada em *As duas fontes da moral e da religião* de "lei da dicotomia": "nós chamaremos de *lei da dicotomia* aquela que parece provocar a realização, somente por sua dissociação, de tendências que eram vistas ("vues") diferentes tomadas sobre uma tendência simples" ⁹⁶⁷. No entanto, e aqui reside a novidade, "não é isso que ocorre na evolução da vida psicológica e social". E continua, apontando a diferença inaugurada pela história humana: "é no mesmo indivíduo, ou na mesma sociedade, que evoluem as tendências que são constituídas por dissociação. E elas só podem se desenvolver sucessivamente" ⁹⁶⁸. Embora não renuncie a sua ancoragem vital, o recito da história obedece ao "movimento de espiral" em que fluxos e refluxos se intercalam, sem, no entanto, que cada etapa atingida permaneça a mesma. Se a história é memória, o frenesi mecânico dos tempos remotos não pode ser considerado idêntico ao frenesi mecânico atual, uma vez que seu movimento já foi intercalado por momentos de

⁹⁶⁵ WEBER, L. *op. cit.*, 1913, pp. 301-302, 307.

⁹⁶⁶ DS, p. 310.

⁹⁶⁷ *Idem*, p. 316.

⁹⁶⁸ *Idem*, p. 314.

primazia mística. E o mesmo vale para esta: o próximo frenesi místico, cujo surgimento Bergson antevê num futuro próximo – posterior ao frenesi mecânico que experimentamos – não será como aquele vivenciado em momentos da Antiguidade, da Idade Média ou da Modernidade: seu aparecimento deverá levar em conta todos eles, mas também o maquinismo, que é a forma extrema pela qual o frenesi mecânico se fez presente na atualidade. Numa possível recuperação da aludida crítica de Weber à Comte: "Nós nos proporemos a chamar de *lei do duplo frenesi* a exigência, imanente a cada uma das duas tendências uma vez realizadas pela sua separação, de ser seguida até o fim – como se houvesse fim!" ⁹⁶⁹.

Mas se, por um lado, Bergson reata com a tradição, por nós acima mencionada, das *Lumières* e de Comte, ao identificar na história fases espirituais que se sucedem ("o esforço místico" e o "esforço industrial", por exemplo, presente no inventário das tendências "mecânicas" e "místicas" ao longo da história intelectual do pensamento Ocidental ⁹⁷⁰); por outro, ele continua a se valer de considerações econômicas providas de Lombroso e Mantoux para explicar a inflexão ocorrida com o maquinismo. Só que, agora, tal inflexão ganha um novo fôlego, aprofundando não o tema das guerras modernas (que era uma consequência maior do maquinismo), mas a gênese e o desenvolvimento do luxo, ou seja, a relação entre as "necessidades artificiais" e o "espírito de invenção". Afinal, seria o primeiro um simples prolongamento do segundo? É de se esperar que a correlação feita por Bergson, um entusiasta da invenção – de uma obra de arte ou de uma máquina –, seja a de que a criatividade, esse "dom natural" ⁹⁷¹, tenha sido orientada num

⁹⁶⁹ *Idem*, p. 316.

⁹⁷⁰ *Idem*, pp. 316-324. Bergson faz um breve – e arbitrário – inventário que vai de Sócrates às descobertas da física, química e biologia, sobretudo no campo da medicina, passando pela escola cirenaica e cínica, pelo estoicismo, epicurismo, bem como pelo ascetismo da Idade Média.

⁹⁷¹ *Idem*, p. 325.

certo momento da história para suprir o artificialismo criado pelo luxo; haveria, por assim dizer, máquinas pré-maquínicas, ligadas ao impulso inventor do homem. Mas algo começou a ocorrer a partir do Renascimento e da Modernidade, estendendo-se até o século XVIII, para então materializar-se numa invenção sem precedentes, onde a energia necessária para o funcionamento da máquina passa de energia atual (esforço muscular, força do vento, queda de água) à energia potencial, "armazenada durante milhões de anos" (sol, petróleo, carvão betuminoso), permitindo, enfim, a invenção da máquina a vapor ⁹⁷². É nesse momento, caracterizado pela autonomização das máquinas, cujo funcionamento independe, de certa forma, do homem – lembremos que a vida também se vale de energia potencial –, que a técnica se separa da teoria e o progresso científico, antes lento, passa a se efetuar "a passos de gigante" ⁹⁷³. As invenções morais (primeiras proposições sobre a democracia, declarações Americana e dos direitos dos homens, CICI, etc) não foram suficientes para acompanhar a enorme sofisticação técnica em curso que, guiando o espírito de invenção, acabou por criar inúmeras necessidades novas e *superfluas*. Encorajando o luxo e ignorando a sua destinação, o maquinismo fez com que as sociedades industriais se tornassem "afrodisíacas" ⁹⁷⁴. A revolução industrial impôs um novo desafio ao utilizar de uma maneira completamente nova os recursos da natureza, isto é, a relação entre o trabalho e a energia que dele decorre. Mas a contrapartida deve ser igualmente "energética", através do recurso, imaterial e inesgotável, à "energia" moral: emancipar-se é espiritualizar-se.

⁹⁷² *Idem*.

⁹⁷³ *Idem*. Recorde-se que, em *A evolução criadora*, Bergson elogiará justamente a versão "automática" da máquina à vapor, "que funcionava sozinha", diferentemente da versão "primitiva", "tal como Newcomen a havia concebido", que "exigia a presença de uma pessoa responsável exclusivamente para operar as válvulas, por cordas". A "diferença entre as duas máquinas é radical", a segunda "retendo a atenção cativa", a primeira "oferecendo tempo livre ('congé')". É uma diferença do mesmo gênero, acreditamos, que se encontrará entre o cérebro do animal e o cérebro humano". EC, pp. 185-186.

⁹⁷⁴ DS, p. 322.

Fiando-se mais uma vez na teoria da projeção, dirá:

Se nossos órgãos são instrumentos naturais, nossos instrumentos são, simultaneamente, órgãos artificiais. A ferramenta ("outil") do operário continua seu braço; o utensílio ("outillage") da humanidade é portanto um prolongamento do seu corpo. A natureza, nos dotando de uma inteligência essencialmente fabricadora, tinha preparado para nós um certo crescimento. Mas as máquinas que funcionam com petróleo, com carbono, com hulha branca, e que convertem em movimento energias potenciais acumuladas durante milhões de anos, vieram dar ao nosso organismo uma extensão tão vasta e uma potência tão formidável, tão desproporcional à sua dimensão e à sua força que, seguramente, ela não havia previsto nada no plano da estrutura de nossa espécie: essa foi uma sorte única, o maior sucesso material do homem sobre o planeta [...] nesse corpo desmesuradamente grande, a alma continua o que ela era, muito pequena para preenche-lo, muito fraca para dirigi-lo. Donde o vazio entre ele e ela. Donde os temíveis problemas sociais, políticos, internacionais, que são definições desse vazio e que, para preenche-lo, provocam hoje tantos esforços desordenados e ineficazes: seria preciso que eles fossem ocupados por novas reservas de energia potencial, desta vez moral. Não nos limitemos a dizer [...] que a mística exige a mecânica. Acrescentemos que o corpo aumentado espera um suplemento de alma, e que a mecânica exige uma mística. As origens dessa mecânica são talvez mais místicas que se acreditava; ela só reencontrará sua direção verdadeira, ela só fornecerá os serviços

proporcionais à sua potência, se a humanidade que ela curvou em direção à terra possa, através dela, olhar o céu ⁹⁷⁵.

Como nos tempos de guerra, o progresso técnico exigirá uma contrapartida moral, embora a resposta resida, agora, não na contramão da indústria, mas através dela; não pela bandeira de um povo, mas pelo místico, cujo impulso individual representa o interesse da humanidade. A mecânica, projetada tão longe quanto possível a partir da Revolução Industrial, será seguida por uma projeção igualmente radical a partir de uma "reforma moral" ⁹⁷⁶: a história é *providência*. Mas como não há fim, e o curso da humanidade é feito de idas e vindas, fluxos e refluxos que, não obstante, são guiados pela irreversibilidade do tempo, a história avança, implacável: ela é *progresso*. É nesse estranho espaço entre a razão e a revelação que o homem bergsoniano procurará, em *As duas fontes da moral e da religião*, seu lugar na natureza.

⁹⁷⁵ *Idem*, pp. 330-331.

⁹⁷⁶ *Idem*, p. 338.

CONCLUSÃO

"AGIR EM HOMEM DE PENSAMENTO E PENSAR EM HOMEM DE AÇÃO"

No ano de 1900 Paris foi palco da *Grande Exposição Universal*, um evento dedicado às conquistas técnicas que haviam se acumulado ao longo do século XIX. De proporções épicas, esse acontecimento dava continuidade e epitomava as muitas exposições ocorridas ao longo do século XIX, cujos palcos eram quase exclusivamente a França e a Inglaterra, Londres e Paris. Nesses verdadeiros templos do progresso, em que as armações provisórias das estandes pareciam substituir a perenidade das catedrais, louvavam-se trens, pontes, motores, diques, enfim, todas os produtos da indústria que, à época, pareciam trazer irresistivelmente consigo as antigas promessas de prosperidade, felicidade e paz. Mesmo a filosofia deveria ser contemplada, e Xavier Léon, então diretor da *Revue de métaphysique et de morale* e futuro "administrador" da *Sociedade francesa de filosofia*, se prontifica a inserir na *Grande Exposição* o primeiro *Congresso Internacional de Filosofia*, ocasião que serviria também de plataforma para a lançamento de uma nova e monumental edição das obras de Descartes, ainda que, como lembram alguns historiadores, a "estande" filosófica tenha possuído um valor periférico no conjunto da exibição parisiense ⁹⁷⁷. Seja como for, a simbologia era clara: o puro

⁹⁷⁷ SOULIÉ, S. *Les philosophes en République. L'aventure intellectuelle de la Revue de métaphysique et de morale et de la Société française de Philosophie* (1891-1914). Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, pp. 103 ss ("Chapitre 3"). PROCHASSON, C. *op. cit.* 1991 ("Chapitre 3" e "Chapitre 7").

pensamento finalmente se harmonizaria com a ponta mais aplicada da prática, e a filosofia comporia, assim, uma pequena peça na vasta engrenagem que formava uma única e mesma civilização.

Passados 37 anos, Bergson relembra de tal episódio, cuja ideia, segundo suas palavras, era a de "inserir, no meio de instrumentos, máquinas e outros produtos materiais da civilização, uma exibição do pensamento mundial nas suas formas mais abstratas e mais altas" ⁹⁷⁸. Mas à revelia do "espanto" provocado à época, nosso autor interpretava a iniciativa de seu amigo Xavier Léon como um ato visionário: este havia pressentido algo que o futuro confirmaria como verdadeiro, quer dizer, "que as nossas descobertas e invenções mais maravilhosas se voltariam contra nós se não soubéssemos domina-las" ⁹⁷⁹. Bergson se dirigia então ao público do 9º Congresso Internacional de Filosofia, denominado de "Congresso Descartes", em função do 300º aniversário da publicação do *Discurso do método*. Longe, portanto, de ser uma fala meramente comemorativa, ele enxerga nesse momento a oportunidade de articular dois problemas, caros à sua própria filosofia: a maneira pela qual Descartes *une* – e não, como era de se esperar, o modo pelo qual ele *distingue* – o corpo e a alma; e a relação entre teoria e prática, exemplificada justamente pelo problemático entrelaçamento entre pensamento, ciência e técnica. No caso de Descartes – decerto "bergsonificado" – , sua concepção de método abrigaria a ideia de que a filosofia e a ciência se confundiriam "em uma espécie de conhecimento universal", formando algo que Bergson denomina de "pragmatismo metafísico", em que "teoria e aplicação se condicionam reciprocamente" ⁹⁸⁰. Vitrine da modernidade, o projeto, exposto na sexta parte *Discurso do método*, de "nos tornar mestres e possuidores

⁹⁷⁸ "Juin 1937 – Message au Congrès Descartes" in EP, p. 696. Dada a sua ausência, Bergson, já muito enfermo, pede a Émile Bréhier que leia aos participantes do congresso a sua fala.

⁹⁷⁹ *Idem*.

⁹⁸⁰ *Idem*, p. 700.

da natureza" ⁹⁸¹, revelaria não somente a busca pela verdade, como também a necessidade de um certo equilíbrio, de uma certa articulação entre o pensamento e a ação, de modo que o primeiro guiaria o segundo na procura do bem viver, ou, nas próprias palavras do mestre, no "alcance de conhecimentos que sejam fortemente úteis à vida" ⁹⁸² – entra então em cena a segunda metade da articulação que nos referíamos. Resgatando temas de seus primeiros textos e conjugando-os com os últimos desdobramentos de sua doutrina, Bergson procura um elo que lhe permita articular "eficiência científica" ⁹⁸³ com "energia moral" ⁹⁸⁴: "Os problemas políticos e econômicos, sociais e internacionais, que se colocam hoje, traduzem perfeitamente, cada um à sua maneira, essa desproporção tornada monstruosa entre o corpo e a alma do gênero humano [...] Da minha parte, eu vejo a máquina agravando a desigualdade entre os homens, mas se contentando em seguida de um trabalho humano tão reduzido, para uma produção material tão abundante, que todos teriam o lazer de realizar as ocupações mais nobres do espírito: letras e ciências, artes e filosofia. Tais são algumas reflexões – utopias e paradoxos hoje, banalidades talvez amanhã – que despertarão no filósofo a inserção de um Congresso de filosofia em uma Exposição universal " ⁹⁸⁵. A conjugação virtuosa entre a ciência e a filosofia inaugurada por Descartes e aprofundada por Bergson constituiria o elo perdido de uma articulação igualmente virtuosa, entre teoria e prática, formando uma espécie de *Logos* em que *bios politikos* e *bios theoretikos* se fusionariam sem, no entanto, se confundirem.

⁹⁸¹ *Idem*, p. 699.

⁹⁸² "Discours de la méthode" ("Sixième partie") in DESCARTES, R. *Oeuvres et Lettres*. Paris, Gallimard, 2004, p. 168.

⁹⁸³ "Juin 1937 – Message au Congrès Descartes" in EP, p. 699.

⁹⁸⁴ *Idem*, p. 696.

⁹⁸⁵ *Idem*, pp. 696-697.

Recomendando ao filósofo "agir em homem de pensamento e pensar em homem de ação" ⁹⁸⁶, Bergson vislumbra, assim, a sua própria "utopia", em que a espiritualização da sociedade pelo conhecimento seria, senão suficiente, ao menos necessária para direcionar as transformações e os rumos dramáticos vivenciados pelo seu tempo, todos eles decorrentes, de um modo ou de outro, do frenesi mecânico. Filosofia, ciência pura, vida ascética, "estudos psíquicos", misticismo, religiosidade, cosmopolitismo, governância global que respeitasse as tradições, democracia; essas eram as suas respostas ao surgimento e desenvolvimento da "era" (é ele quem utiliza o termo) que poderíamos chamar de industrial, inaugurada pela revolução que porta o mesmo nome. Ingenuidade? Ainda no pronunciamento ao Congresso Descartes, Bergson se refere como "não correspondendo mais a nada" ⁹⁸⁷ ao mundo retratado pela *Elegia escrita em um cemitério campestre*, de Thomas Gray, em que o poeta chora ao pé do túmulo de um homem que *poderia ter* sido um gênio, "um Milton", mas que, entretanto, não o foi. O surgimento e o conseqüente controle das máquinas, como vimos, era enxergado pelo francês como a possibilidade da democratização da cultura: "Mais a cultura se estenderá, mais haverá espíritos a se distinguir. Quanto mais cresce o número de espíritos distintos, melhor se sucederá a seleção que escolherá os melhores entre os bons" ⁹⁸⁸, dirá em 1935. Mas se era real o malogro do poeta britânico na apreensão da verdade do tempo que o sucedeu, não seria o caso de submeter à mesma rubrica os lamentos que o próprio Bergson vocalizava no fim de sua vida? Reparemos que o filósofo utiliza, ainda que modificando-os radicalmente, os termos igualmente empregados pelos grandes teóricos do progresso,

⁹⁸⁶ *Idem*, p. 701. Essa fórmula consta no título da "mensagem" de Bergson lida por Bréhier. Ela foi utilizada pela primeira vez – junto com a menção à elegia de Thomas Gray – dois anos antes, numa fala à *Académie*: "1935 – L'Académie française vue de New York par un de ses membre" in M, pp. 1537-1539.

⁹⁸⁷ "Juin 1937 – Message au Congrès Descartes" in EP, p. 697. Thomas Grey (1716-1771) foi um poeta e acadêmico britânico, professor em Cambridge. Seu *Elegy Written in a Country Churchyard* gozou de uma grande popularidade entre os britânicos e ainda hoje é considerado um dos mais influentes e importantes poemas escritos em língua inglesa.

⁹⁸⁸ "1935 – L'Académie française vue de New York par un de ses membre" in M, pp. 1538.

posteriormente esquecidos por não responderem aos anseios que se aproximavam. Mas se, em suas últimas considerações, o bergsonismo representava, em certa medida, o derradeiro suspiro de uma época que se encerrava, ficando à margem de um período que, dada à sua brutalidade, necessitava tanto de um pensamento quanto de uma ação de ruptura, hoje, talvez mais que jamais, seja preciso resgatar uma *filosofia da articulação* – *Il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action.*

EPÍLOGO

VITA ACTIVA E VITA CONTEMPLATIVA

Num de seus discursos à *Academia de ciências morais e políticas*, em 10 de Janeiro de 1914, Bergson faz menção ao seguintes versos,

O Meliboe, deus nobis haec otia fecit;

*Namque erit ille mihi semper deus...*⁹⁸⁹

Trata-se de uma passagem da curta écloga que inaugura as *Bucólicas*, de Virgílio. De maneira súbita, o poeta latino narra uma situação em que dois pastores dialogam: Melibeo, que por razões desconhecidas perdeu as terras que possuía, e Tityro, um escravo, agora alforriado, que parece ter sido agraciado por alguns equitares. Melibeo, lamentando o exílio de sua "terra natal", da "doce terra cultivável" e dos "campos de seu pai", nota com curiosidade o temperamento de seu interlocutor que, tranquilamente, toca flauta à beira da sombra de uma árvore. Meio a uma canção e outra, Tityro declara:

Ó Melibeo, foi deus que me concedeu esse repouso

Ele sempre será um deus para mim

⁹⁸⁹ "10 Janvier 1914 – Discours à l'Académie des Sciences Morales et Politiques" in M, p. 1035.

A paz e a felicidade vividas por Tityro decorrem de seu encontro harmônico com a natureza: o "repouso" do então pastor é conquistado ao pé da árvore, onde ele, tocando um instrumento musical, pode fruir livremente em sua criação. É nesse cenário idílico recuperado por Bergson que Tityro vive uma *vita contemplativa*, ao contrário de Melibeo, que, apartado de sua terra e distante da natureza, sofre as dores da expatriação. A mais ou menos seis meses da eclosão da Guerra, Bergson, prestes a se tornar o presidente da *Académie des Sciences Morales et Politiques*, compara-se à Tityro: o novo assento conquistado, apesar dos tempos sombrios que se aproximavam, transmitia-lhe "repouso", "tranquilidade" e "delicadeza" – as palavras do poeta haviam sido, por assim dizer, "sussurradas por uma voz interior". Note-se, no entanto, que a liberdade possui duas faces. Não satisfeito com a resposta de Tityro, Malibeo pergunta: "esse teu deus, diga-me, quem ele é?". Tityro então se pronuncia: "Roma". "Por que?", questionará novamente Malibeo. Ao que Tityro responde, como se, desta vez, fosse Bergson que sussurrasse em seu ouvido: "*Libertas*". É portanto a cidade, sua engenharia, suas máquinas, suas leis e seus ritos, sua *vita activa* enfim, que ajudará a ascensão à tranquilidade daquele que ouve, desinteressado, o som de sua flauta confundir-se com a melodia dos pássaros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. *Textos de Bergson*

- "Compte rendu de la *Psychologie de la Croyance* de Camille Bos" in FRANÇOIS, A., RIQUIER, C. (éd.) *Annales bergsoniennes VIII – Bergson, la morale, les émotions*. Paris, PUF, 2017.
- *Correspondances*. Paris, PUF, 2002.
- "Correspondance inédite Bergson–Perry-Gillet" in WORMS, F. (éd.) *Annales bergsoniennes IV – L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris, PUF, 2008.
- "Cours inédit de Bergson: 'Leibniz: *De originationi radicali rerum*' (1898)" in WORMS, F. (ed.) *Annales Bergsoniennes III – Bergson et la science*. Paris, PUF, 2007.
- *Cours de Psychologie de 1892-1893 au Lycée Henri IV*. Paris, Arche Milan, 2008.
- *Cours, tome I: Leçons de psychologie et de métaphysique (1887-1888)*. Paris, PUF, 1990.
- *Cours, tome II: Leçons d'esthétique – Leçons de morale, psychologie et métaphysique (1887-1894)*. Paris, PUF, 1992.
- *Cours, tome III: Leçons d'histoire de la philosophie moderne – Théories de l'âme (1884-1886, 1893-1895)*. Paris, PUF, 1995.

- *Cours, tome IV: La Philosophie grecque (1884-1899)*. Paris, PUF, 1998.
- *Durée et simultanéité*. Paris, PUF, 2009.
- *Écrits philosophiques*. Paris, PUF, 2011.
- *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris, PUF, 2007.
- *Fichte: Cours*. Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1988 (com Octave Hamelin).
- *Histoire des théories de la mémoire. Cours au Collège de France 1903-1904*. Paris, PUF, 2018.
- *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*. Paris, PUF, 2017.
- *La pensée et le mouvant*. Paris, PUF, 2009.
- *Le rire*. PUF. Paris, 2008.
- *Leçons clermontoises. Volume I*. Paris, L'Harmattan, 2003.
- *Leçons clermontoises. Volume II*. Paris, L'Harmattan, 2006.
- *L'énergie spirituelle*. Paris, PUF, 2009.
- *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, PUF, 2008.
- "Lettres de Bergson à Ferdinand Buisson (inédits)" in WORMS, F. (éd.) *Annales bergsoniennes V – Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui*. Paris, PUF, 2012.
- *L'évolution créatrice*. Paris, PUF, 2008.
- *L'évolution du problème de la liberté. Cours au Collège de France 1904-1905*. Paris, PUF, 2017.
- *Matière et mémoire*. Paris, PUF, 2008.
- *Mélanges*. Paris, PUF, 1972.

- “Recension de Kant de Willian Wallace” in FRANÇOIS, A., RIQUIER, C. (éd.), *Annales bergsoniennes VII – Bergson, l’Allemagne, la guerre de 1914*, Paris, PUF, 2014.
- "Une mise au point de Bergson sur *Les deux sources*. Texte inédit de Bergson," in WORMS, F. (ed.) *Annales Bergsoniennes I – Bergson dans le siècle*. Paris, PUF, 2002.

2. Comentários e outros textos

ANTLIFF, M. *Inventing Bergson*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

APPEL, T. A. *The Cuvier-Geoffroy Debate. French biology in the decades before Darwin*. Oxford University Press, New York, 1987.

ARAUJO, S. de F. *Wundt and the Philosophical Foundations of Psychology. A Reappraisal*, Switzerland, Springer, 2016.

ARENDT, H. *The human condition*. Chicago, Chicago University Press, 1998.

ARISTOTLE: "Parts of animals" in *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation* edited by Jonathan Barnes (volume I), Princeton, Princeton University Press, 1984.

ARMAND, L. *Notice sur la vie et les travaux de Paul-Gaultier (1872-1960): lue dans la séance du 2 avril 1962 de l'Institut (Paris)*, Paris, Impr. Firmin-Didot et Cie, 1962.

AUDOIN-ROUZEAU, S., BECKER, A. *14-18, retrouver la Guerre*, Paris, Gallimard, 2003.

AUERBACH, F. *Ektropism oder die physikalisch Theorie des Lebens*. Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1910.

AZOUVI, F. *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, 2007.

_____ "Le vitalisme de Maine de Biran" in CIMINO, G., DUCHESNEAU, F. (Ed.) *Vitalisms from Hallert to Cell Theory*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1997.

BALAN, B. "L'oeil de la coquille Saint-Jacques, Bergson et les faits scientifiques" in *Raison présente*, n°119, 3e trimestre 1996/"Des sciences dans l'histoire", pp. 87-106.

_____ *L'ordre et le temps. L'anatomie comparée et l'histoire des vivants au XIXe siècle*. Vrin, Paris, 1979.

BALDWIN, J. M. *Darwin and the humanities*, Baltimore, Review Publishing, 1909.

_____ *Thought and Things. A study of the development of meaning of thought or Genetic Logic* (3 vol.), New York, George Allen, 1906-1911.

BASTIAN, H. C. *A brain as an organ of mind*, London, C. Keagan Paul & Co, 1880.

BARREAU, H. "Bergson et le darwinisme: une critique pertinente" VIEILLARD-BARON, J.-L. (dir.) *Bergson, la vie et l'action*. Paris, Félin, 2007.

_____ "Bergson face à Spencer. Vers un nouveau positivisme" in *Archives de Philosophie*, 2008/2 Tome 71, pp. 219-243.

BARUZI, J., POIRIER, R., *Philosophes et savants du XXe siècle – tome II*. Paris, Félix Alcan, 1926.

BECQUEMONT, D. et MUCCHIELLI, L. *Le cas Spencer. Religion, science et politique*, Paris, PUF, 1998.

BEISER, F. *After Hegel*, Princeton, Princeton University Press, 2014.

_____ *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy, 1860–1900*. Oxford, Oxford University Press, 2016.

BELLOT, G.: "Une théorie nouvelle de la liberté" in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* – XXX. PUF, Paris, 1890.

- BERNARD, C. *Leçons sur les effets des substances toxiques et médicamenteuses*, Paris, Baillière, 1857.
- BERT, P. *La pression barométrique: recherches de physiologie expérimentale*, Paris, Masson, 1878.
- BERTHELOT, R., *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste. – Le pragmatisme chez Bergson*, Paris, Félix Alcan, 1913.
- BERTOLINI, M. M. *Bergson e la psicologia*, Milano, Franco Angeli, 1984.
- _____ *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella "Revue Philosophique" di Théodule Ribot (1876-1916)*, Milano, Franco Angeli, 1991.
- BEVERIDGE, A. J. *What is back of the War*. Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company Publishers, 1915.
- BIMBENET, E. *L'animal que je ne suis plus*. Paris, Gallimard, 2011.
- BIRAN, M. de, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris, Henrichs, An XI (1802-1803).
- BLANCKAERT, C. *De la race à l'évolution. Paul Broca et l'anthropologie française (1850-1900)*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- BLAIS, M.-C. *Au principe de la République. Le cas Renouvier*. Gallimard, Paris, 2000.
- BOUTROUX, É. "L'Allemagne et la Guerre – Lettre de M. Émile Boutroux" (première lettre) in *Revue des Deux Mondes*, Septembre 1914, pp. 388-394.
- BOUTROUX, É. "L'Allemagne et la Guerre – Lettre de M. Émile Boutroux" (deuxième lettre) in *Revue des Deux Mondes*, Mai 1916, pp. 248-256.
- BOHN, G. *La naissance de l'intelligence*. Paris, Flammarion, 1920.
- BOWLER, P. J. "Edward Drinker Cope and the Changing Structure of Evolutionary Theory" in *Isis*, Vol. 68, No. 2 (Jun., 1977).

_____ *Evolution: the history of an idea*, Berkeley, University of California Press, 1989.

_____ *Fossils and Progress*. New York, Science History Publications, 1976.

_____ "Herbert Spencer and Lamarckism" in FRANCIS, M., TAYLOR, M. W. (ed.) *Herbert Spencer Legacies*. London, Routledge, 2015,

_____ "The Changing Meaning of 'Evolution'" in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 36, No. 1 (Jan. - Mar., 1975), pp. 95-114.

_____ *The Eclipse of Darwinism. Anti-Darwinian Evolution Theories in the Decades around 1900*. Baltimore, The John Hopkins University Press, 1983.

_____ *The Mendelian Revolution. The emergence of hereditarian concepts in modern science and society*. The John Hopkins Press, 1989.

_____ *The non-Darwinian revolution. Reinterpreting a Historical Myth*. The John Hopkins University Press, Baltimore, 1988.

_____ "Theodor Eimer and Orthogenesis: Evolution by 'Definitely Directed Variation'" in *Journal of the History of Medicine*, January 1979.

_____ *Theories of human evolution. A century of debate, 1844-1944*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1986.

BRENNER, A. "Bergson, James et le pragmatisme scientifique" in MADELRIEUX, S. (dir.) *Bergson et James. Cent ans après*. Paris, PUF, 2011.

_____ *Les origines françaises de la philosophie des sciences*. Paris, PUF, 2003.

BRÉHIER, É. *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 2012.

BROOKS III, J. I. *The eclectic legacy. Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth-Century France*, Ontario, Associated University Press, 1998.

BULTMANN, R. *The presence of eternity. History and Eschatology*. New York, Harper & Brothers, 1957.

BURROW, J. W. *Evolution and Society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

BURRY, J. B. *The idea of progress*. London, Macmillan and Co., 1920.

CAMOLEZI, M. D. *A causalidade em Henri Bergson: formação de um pensamento em contato com as ciências experimentais*. Tese de Doutorado defendida no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo em 2017.

CAMUS, A. "La philosophie du siècle" in *Sud*, no. 7, juin 1932.

CANALES, J. *A tenth of a second. A history*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.

_____ "Einstein, Bergson, and the Experiment that Failed: Intellectual Cooperation at the League of Nations," *Modern Language Notes* 120 (2005).

_____ "Movement before cinematography: The high-speed qualities of sentiment" in *Journal of Visual Culture* 5, no. 3, pp. 275-294.

_____ *The Physicist and the Philosopher: Einstein, Bergson and the debate that changed our understanding of time*. Princeton, Princeton University Press, 2015.

CANGUILHEM, G. "Du développement à l'évolution au XIXe siècle" in *Thalès*, Vol. 11 (1960), pp. 3-65.

_____ "La théorie cellulaire" in *La connaissance de la vie*. Paris, Vrin, 2006.

CAPEK, M. *Bergson and Modern Physics*, Dordrecht, D. Reidel, 1971.

_____ "Bergson's theory of mind-brain relation" in PAPANICOLAU, A. & GUNTER, P.Y., *Bergson and Modern Thought – Towards a Unified Science*. Harwood Academic Publishers, Chur, 1987.

_____ "La genèse idéal de la matière chez Bergson, la structure de la durée", *Revue de métaphysique et de morale*, July-Septembre, 1952, pp. 325-348.

_____ "La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne", *Revue philosophique de la France de l'étranger*, LXXVII (1953), pp. 30-44.

_____ *The philosophical impacts of contemporary physics*. Van Nostrand Reinhold Company: New York, 1961.

CAYMAEUX, F. "La société sortie des mains de la nature" in WORMS, F. (ed.) *Annales Bergsoniennes V – Bergson et la politique: de jaurès à aujourd'hui*. Paris, PUF, 2012.

_____ "Les discours de Guerre (1914-1918). Propagande et philosophie" in FRANÇOIS, A., RIQUIER, C. (éd.). *Annales bergsoniennes VII – Bergson, l'Allemagne, la Guerre de 14*. Paris, PUF, 2014.

_____ "Penser les catastrophes: Bergson et la signification humaine" in ABIKO, S.; FRANÇOIS, A.; RIQUIER, C. (eds.) *Annales Bergsoniennes VI – Bergson, le Japon, la catastrophe*. Paris, PUF, 2013.

CARO, E.-M. *Le matérialisme et la science*. Paris, Hachette, 1876 [1867].

CARR, H. W. "Bergson's Theory of Instinct" in *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 10 (1909 - 1910), pp. 93-114.

_____ "Bergson's theory of knowledge", na *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volume 9, Issue 1, 1 June 1909, pp. 41–60.

_____ *Henri Bergson: the philosophy of change*. T. C. & E. C. Jack, London, 1912.

CAZENEUVE, J. *La philosophie médicale de Ravaisson*. Paris, PUF, 1958.

CHAPOUTOT, J. "La trahison d'un clerc? Bergson, la Grande Guerre et la France" in *Francia – Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, Bd. 35, 2008.

CHEVALIER, J., *Cadences – t. II*, Paris, Plon, 1951.

CHIMISSO, C. *Writing the History of the Mind. Philosophy and Science in France, 1900 to 1960s*. Hampshire, Ashgate, 2008.

- CLARK, T. N., *Prophets and Patrons. The French University and the Emergence of the Social Sciences*, Cambridge, Harvard University Press, 1974.
- COLEMAN, W. *Biology in the nineteenth century. Problems of form, function and transformation*. London, Cambridge University Press, 1977.
- COLLINGWOOD, R. G. *The idea of History*. London, Oxford University Press, 1956.
- COMPAGNON, A. *Les anti-modernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*. Gallimard, Paris, 2016.
- CONRY, Y. *L'évolution créatrice d'Henri Bergson. Investigations critiques*. Paris, L'Harmattan, 2000.
- _____ *L'introduction du darwinisme en France au XIXe siècle*, Paris, Vrin, 1974.
- CONTINI, A. *Estetica della biologia. Della scuola di Montpellier a Henri Bergson*. Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2012,
- _____ *Jean-Marie Guyau. Esthétique et philosophie de la vie*. Paris, L'Harmattan, 2001.
- COPE, E. D. *On the hypothesis of evolution: physical and metaphysical*. New Haven, Charles C. Chatfield & Co., 1870.
- _____ *The origin of the fittest. Essays on evolution*. New York, D. Appleton and Company, 1887.
- _____ *The primary factors of organic evolution*. Chicago, The Open Court Publishing Company, 1896.
- CORSI, P. *Oltre il mito: Lamarck e le scienze naturali del suo tempo*. Bologna, Il Mulino, 1983.
- _____ & WEINDLINGER, P. "Darwinism in Germany, France and Italy" in KOHN, D. (ed.) *The Darwinian Heritage*. Princeton University Press, Princeton, 1985.

COURNOT, A.-A. *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*. Librairie de L. Hachette, Paris, 1843.

_____ *Matérialisme, vitalisme, rationalisme: Étude sur l'emploi des données de la science en philosophie*, Paris, Hachette, 1875.

_____ *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Paris, Hachette, 1861, 2 tomes.

DAUDIN, H., *Cuvier et Lamarck. Les classes zoologiques et l'idée de série animal (1790-1830) -Tome II*. Éditions des archives contemporaines, Montreux, 1983 (primeira edição de 1926).

DALPHIN, S., *Octave Gréard (1828-1904). Biographie*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016.

DARWIN, C. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex – 2 vols*. New York, 1871.

_____ *The expression of the emotions in man and animals*, London, D. Appleton and Company, 1972.

_____ *The Origin of Species by Means of Natural Selection: Or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. New York, 1958.

_____ *More letters of Charles Darwin*, London, J. Murray, 1903.

DAURIAC, L. "Compte rendu sur Le Rire de Henri Bergson" in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 50, No. 12, décembre 1900, pp. 665-670.

DELAGE, Y. "Sur la nature du comique" in *Revue du Mois*, 10 Août 1919, t. XX.

DELBŒUF, J. *La matière brute et la matière vivante: étude sur l'origine de la vie et de la mort*. Paris, Félix Alcan, 1887.

DELATTRE, F. "Les dernières années d'Henri Bergson" in *Revue Philosophique de la France et de l'Étrange*, T. 131, No. 3/8 (Mars-Août. 1941).

- DEVARIEUX, A. "La force de la volonté. Henri Bergson ou la 'seconde vie' de l'effort biranien" in ABIKO, S., FUJITA, H., SUGIMURA, Y. (éds.) *Considérations inactuelles. Bergson et la philosophie française du XIXe siècle*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2017.
- _____ "Maine de Biran – Henri Bergson. L'avenir de la volonté" in RIQUIER, C. (dir.) *Bergson*, Paris, Cerf, 2012.
- D'HOMBRES, E. "Un organisme est une société, et réciproquement? La délimitation des champs d'extension des sciences de la vie et des sciences sociales chez Alfred Espinas (1877)" in *Revue d'histoire des sciences* 2009/2 (Tome 62).
- _____ *Une "société d'individus": généalogie de la problématique de l'intégration*". Thèse présentée en vue de l'obtention du Doctorat. École doctorale-Sciences Humaines et Sociales, Université Lyon 2 – Lumières, 2005.
- DIGEON, C. *La crise allemande de la pensée française*, Paris, PUF, 1959.
- DIMNET, E. *Edinburg Review*, 215, No. 440, 1912.
- DOLLÉANS, E. *Le chartisme – 2 vols.* Paris, H. Floury Éditeur, 1912.
- DOROLLE, M. *Le raisonnement par analogie*. Paris, PUF, 1949.
- DUCHESNEAU, F. *Genèse de la théorie cellulaire*. Paris, Vrin, 2000.
- DUMONT, L. A. *Théorie scientifique de la sensibilité: le plaisir et la peine*. Paris, Germer Baillière et Cie, 1881.
- DUPREL, E. "Le problème sociologique du rire" in *Essais pluralistes*, Paris, PUF, 1928.
- DURING, E. "History of problems': Bergson and the French Epistemological Tradition" in *Journal of the British Society of Phenomenology*, vol. 35/n° 1, January/2004.
- EDELSTEIN, L. *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore, The John Hopkins Press, 1967.
- ELIAS, N. *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Malden, BlackWell, 2000.

ELSESSER, W. "A Reformulation of Bergson's Theory of Memory" in *Philosophy of Science*, Vol. 20, No. 1 (Jan., 1953), pp. 7-21

_____ "Quantum Mechanics, Amplifying Processes, and Living Matter" in *Philosophy of Science*, Vol. 18, No. 4 (Oct., 1951), pp. 300-326.

_____ *Reflections on a Theory of Organisms: Holism in Biology*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1998,

EMERSON, R. W. *The essential writings of Ralph Waldo Emerson*. Modern Library, New York, 2000.

ESPAGNE, M. *Au deçà du Rhin: l'Allemagne des philosophes français au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 2005.

ESPINAS, A. *Des sociétés animales*. Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1878.

_____ *Les origines de la technologie: étude sociologique*. Paris, Félix Alcan, 1897

FABIANI, J.-L. "Enjeux et usages de la "crise" dans la philosophie universitaire en France au tournant du siècle" in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 40^e année, N. 2, 1985. pp. 377-409.

_____ *Les philosophes de la République*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988.

FABRE, J.-H. "Lettres" in <https://www.e-fabre.com>.

_____ *Souvenirs entomologiques* (10 volumes). Paris, Delagrave, 1879 -1907.

FABRE-LUCE DE GRUSON, F. "Sens commun et bon sens chez Bergson" in *Revue Internationale de Philosophie*, 13, No 2, 1959, pp. 187-200.

FEDI, L. "Bergson critique de Taine" in ABIKO, S., FUJITA, H., SUGIMURA, Y. (éds.), *Considérations inactuelles. Bergson et la philosophie française du XIXe siècle*, OLMS, Hildesheim-Zürich-New York, 2017,

_____ "Bergson et la réforme de 1923" in PANERO A., MATTON, S., DELBRACCIO, M. (éd.) *Bergson professeur*. Louvain, Peeters, 2015.

_____ "Auguste Comte et la technique" in *Revue d'histoire des sciences*, tome 53, n°2, 2000, pp. 265-294.

_____ *Kant, une passion française, 1795-1940*. Georg Olms Verlag, 2018.

_____ *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*. L'Harmattan, Paris-Montréal, 1998.

FEUERHAHN, W. "Les 'sociétés animales': un défi à l'ordre savant" in *Romantisme* 2011/4 (n°154), p. 35-51.

FOREST, D. *Histoire des Aphasies*. Paris, PUF, 2005.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1967.

FRANCIS, M. *Herbert Spencer and the invention of Modern Life*. Cornell University Press, Ithaca, 2007.

FRANÇOIS, A. "Ce que Bergson entend par 'monisme'. Bergson et Haeckel" in
WORMS, F. & RIQUIER, C. (dir.) *Lire Bergson*, PUF, Paris, 2011.

_____ "La théorie bergsonienne du sur-homme" in ABIKO, S., FUJITA, H.,
GODA, M. (éds.), *Tout ouvert: l'évolution créatrice en tous sens*,
Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 2015.

_____ "Les sources biologiques de L'évolution créatrice" in WORMS, F. (éd.)
*Annales bergsoniennes IV – L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et
métaphysique*. Paris, PUF, 2008.

_____ "L'Évolution de la vie. Mécanisme et finalité" in FRANÇOIS, A. (éd.)
L'Évolution créatrice de Bergson. Paris, Vrin, 2010.

_____ "Le quatrième chapitre de L'évolution créatrice: de la critique des
systèmes à la critique du système" in
http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Communication_Arnaud_Franc_ois.pdf.

- _____ "Le 'tout de l'obligation': Nietzsche et Bergson sur l'origine des sociétés" in ABIKO, S., FUJITA, H., SUGIMURA, Y. *Mécanique et mystique. Sur le quatrième chapitre des Deux sources de la moral et de la religion de Bergson*. Hildesheim, OLMS, _____ "Religion statique et élan vital dans *Les Deux Sources*" in WATERLOT, G. (dir.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris, PUF, 2009.
- FREULER, L. *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, Paris, Vrin, 1997.
- _____ "Les tendances majeures de la philosophie autour de 1900" in PANZA, M. et PONT, J.-C. *Les savants et l'épistémologie vers la fin du XIXe siècle*. Paris, Blanchard, 1995.
- FUJITA, H. "L'Université manque à sa place dans la philosophie française ou de la *politesse* de Bergson" in RIQUIER, C.(dir.), *Bergson*, Paris, Cerf, 2012.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e Método I*, Rio de Janeiro, Vozes, 2007.
- GIARD, A. *Controverses transformistes*, Masson e Cie Éditeurs, Paris, 1904.
- GILSON, B. *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Paris, Vrin, 1985.
- GILSON, E. *D'Aristote à Darwin... et retour. Essai sur quelques constantes de la bio-philosophie*. Paris, Vrin, 1971.
- GLICK, T. F. *The Comparative Reception of Darwinism*. University of Chicago Press, Chicago, 1988.
- GREENE, J. C. "Biology and Social Theory in the Nineteenth Century: Auguste Comte and Herbert Spencer" in Clagett, M. *Critical Problems in the History of Science*. Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1969, pp. 419-446.
- _____ *The death of Adam. Evolution and its impact in Western thought*. Iowa State Press, Iowa, 1996.

- GREGORY, F. *Scientific materialism in nineteenth century Germany*. D. Reidel Publishing Company. Dordrecht, Holland, 1977.
- GRIMOULT, C. *Évolutionnisme et fixisme en France. Histoire d'un combat, 1800-1882*. CNRS Éditions. Paris, 1998.
- GROGIN, R. C. *The bergsonian controversy in France: 1900-1914*. Calgary, University of Calgary Press, 1988.
- GRUBER, H. E. & BARRETT, P. H. *Darwin on Man*. New York, E. P. Dutton & Co., 1974.
- GOLDSTEIN, J. *The Post- Revolutionary Self. Politics and Psyche in France, 1750–1850*. Cambridge, Harvard University Press, 2005.
- GOUHIER, H. *Bergson et le Christ des évangiles*. Paris, Arthème Fayard, 1961.
- _____ "Bergson et les Fonds Dauriac de la Bibliothèque Victor Cousin" in *Études Bergsoniennes*, 3.
- _____ *Bergson et l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989.
- GOULD, S. J. *Ontogeny and phylogeny*. Harvard University Press, Cambridge, 1985.
- GUNTER, P. Y. *Bergson: A Bibliography* (Second Edition Revised). Ohio, Bowling Green State University, 1986.
- HAECKEL, E. *Die Welträthsel, gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*. Bonn, Emil Strauss, 1899.
- _____ *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. Berlin, Georg Reimer, 1870.
- HALDANE, V. *Before the War*. New York, Funk & Wagnals Company, 1920.
- _____ *The Reign of Relativity*. New Haven, Yale University Press, 1921.
- HAMELIN, O. "Du raisonnement par analogie" in *Année Philosophique*, Paris, Félix Alcan, 1902.

- HANNA, M. *The mobilization of Intellect. French scholars and writers during the First War*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- HARVEY, J. "Darwin in a French Dress: Translating, Publishing and Supporting Darwin in Nineteenth-Century France" in ENGELS, E.-M. & GLICK, T. F. (ed.) *The Reception of Charles Darwin in Europe*, London, Continuum, 2008.
- HUSSON, L. *L'intellectualisme de Bergson*, Paris, PUF, 1947.
- HUXLEY, T. H. *Darwiniana: Essays*. New York, D. Appleton and company, 1893.
- _____ "Evolution" in *Encyclopaedia Britannica* 9th edition vol. 8, 1878.
- _____ *Evolution and ethics and other essays*. New York, D. Appleton and company, 1897.
- _____ *Man's place in nature and other anthropological essays*. New York, D. Appleton & Company, 1915.
- _____ *Science and culture, and other essays*. New York, D. Appleton, 1888.
- INVERNIZI, G. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Firenze, La Nuova Italia, 1994.
- JAMES, W. "Are we Automata?" in *Mind*, Volume 4, Issue 13, 1 January 1879, pp. 1–22.
- JANET, P. *La crise de la philosophie*. Paris, Germer-Beillièrè, 1860.
- _____ *La crise philosophique. MM. Taine, Renan, Littré, Vacherot*, Paris, 1865.
- _____ *Les cause finales*. Paris, Librairie Germer Baillièrè et Cie, 1876.
- _____ *Le cerveau et la pensée*. Paris, Germer Baillièrè, 1867.
- _____ *Le matérialisme contemporaine en Allemagne: examen du système du Dr. Büchner*. Paris, Germer Baillièrè, 1864.
- JANICAUD, D. *Ravaisson et la métaphysique: une généalogie du spiritualisme français*, Paris, Vrin, 2000.

- JANKÉLÉVITCH, V., *Henri Bergson*, Paris, PUF, 2008.
- JAURÈS, J. *La réalité du monde sensible*. Vent Terral; 2009.
- JOLY, M. *La révolution sociologique. De la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie (XIXe-XXe siècle)*, Paris, Éditions de la découverte, 2017.
- KANAMORI, O. "L'évolution créatrice et le neo-lamarckisme" in FRANÇOIS, A. (éd.) *L'Évolution créatrice de Bergson*, Paris, Vrin.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.
- KECK, F. "Assurance et confiance dans *Les Deux Sources*: une interprétation sociologique de la distinction entre religion statique et religion dynamique" in WATERLOT, G. (dir.) *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris, PUF, 2009. .
- _____ "Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans Les deux sources de la morale et de la religion" in WORMS, F. *Annales Bergsoniennes I – Bergson dans le siècle*. Paris, PUF, 2002.
- KERSTEN, C. *Partizipation und Distanz. Henri Bergsons hermeneutische Philosophie*. Freiburg/München, 2015.
- KINTZLER, C. "Bergson et Freud, théoriciens classiques du rire" in WORMS, F., *Le moment 1900 en Philosophie*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004.
- KISUKIDI, N. Y. "La poïétique bergsonienne: émotion créatrice et fabrication comme genèses de l'oeuvre d'art" in FRANÇOIS, A., RQUIER, C. (éd.) *Annales bergsoniennes VIII – Bergson, la morale, les émotions*. Paris, PUF, 2017.
- LACOMBE, P. *De l'histoire considérée comme science*. Paris, Hachette, 1894.
- LALANDE, A. *La dissolution opposée à l'évolution*. Paris, Félix Alcan, 1899,

_____ *Notice sur la vie et les travaux de M. Alfred Espinas,, lue dans la seance du 24 janv. 1925.* Paris, Firmin-Didot, 1925.

_____ *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* PUF, Paris, 2006 (1926).

LAMARCK, J.-B. *Philosophie zoologique.* Paris, Flammarion, 1994.

LAPOUJADE, D. "L'attachement à la vie" in LAPOUJADE, D., *Puissances du temps. Versions de Bergson,* Paris, Les Éditions de Minuit, 2010.

_____ "Intuition et sympathie" in LAPOUJADE, D., *Puissances du temps. Versions de Bergson,* Paris, Les Éditions de Minuit, 2010.

LE DANTEC, F. *Théorie nouvelle de la vie,* Paris, Félix Alcan.

LEDIEU, A. *Boucher de Perthes: sa vie, ses œuvres, sa correspondance.* Auberville, Imprimerie Eugène Caudron, 1885.

LENOIR, T. *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in the Nineteenth-Century German Biology,* University of Chicago Press, Chicago, 1982.

LÉVY-BRUHL, L. "Analyse et comptes rendus – Essai sur les données de la conscience" in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger – XXIX.* Paris, Puf, 1890.

LODGE, O. *Life and Matter. A criticism of Professor Haeckel's "Riddle of the universe".* London, Williams & Northgate, 1905.

LOGUE, W. *Charles Renouvier, Philosopher of Liberty.* Baton Rouge-London, Louisiana State University Press, 1993.

_____ *From Philosophy to Sociology: The Evolution of French Liberalism, 1870-1914.* DeKalb, Northern Illinois University Press, 1983.

LOISON, L. *Les notions de plasticité et d'hérédité chez les néolamarckiens français (1879 - 1946). Eléments pour une histoire du transformisme en France.* Tese de doutorado defendida em 2008 na Universidade de Nantes.

- LOMBROSO, G. *La Raçon du machinisme*. Payot, 1931.
- LOSURDO, D. "La seconde guerre de Trente ans et la 'croisade philosophique' contre l'Allemagne" in QUILLIEN, J. (éd.) *La réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994.
- LÖWITH, K. *Meaning in history*. Chicago, The University of Chicago Press, 1949.
- _____ *Von Hegel zu Nietzsche. Der Revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart, Fischer, 1969.
- LUBBOCK, J. *Ants, bees and wasps. A record of observations of the habits of the social Hymenoptera*. New York, D. Appleton and Company.
- _____ *Pre-historic times, as illustrated by ancient remains, and the manners and customs of modern savages*. London, Williams and Norgate, 1865.
- _____ *The origin of civilisation and the primitive condition of man : mental and social condition of savages*. New York, Longmans, Green and co., 1912.
- LYELL, C. *Principles of Geology*. Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- _____ *The geological evidence of the antiquity of man*. London, J. Murray, 1873.
- MANTOUX, P. *La révolution industrielle au XVIIIe siècle essai sur les commencements de la grande industrie moderne en Angleterre*. Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition (Librairie Georges Bellais), 1906.
- MATSUI, H. "L'individualité biologique chez Bergson" in *Implications Philosophiques*, déc. 2013.
- _____ *L'individualité biologique comme problème: du polype à Bergson*. Tese de doutorado defendida em 2015 na Université Paris 10 – Nanterre.
- MADELRIEUX, S. "Vie pratique e pragmatisme chez Bergson" in ABIKO, S., FUJITA, H., SUGIMURA, Y. (éds.) *Considérations inactuelles. Bergson et la philosophie française du XIXe siècle*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2017.

MADINIER, G. *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*. Louvain, Nauwelaerts, 1967.

MANDELBAUM, M. *History, Man, and Reason. A study in nineteenth-century thought*. Baltimore, The John Hopkins Press, 1974.

_____ "The Scientific Background of Evolutionary Theory in Biology" in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 18, No. 3 (Jun., 1957), pp. 342-361.

MARIN, C. "Ravaisson et Bergson: la science du vivant" in WORMS, F. (éd) *Annales bergsoniennes III – Bergson et la science*. PUF, Paris, 2007.

_____ "Ravaisson et Bergson. Métaphysique, moral et esthétique" in ABIKO, S., FUJITA, H., SUGIMURA, Y. (éds.) *Considérations inactuelles. Bergson et la philosophie française du XIXe siècle*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2017.

MARQUET, J.-F. "Bergson et la moral du 'bon sens'" in RIQUIER, C.(dir.), *Bergson*, Paris, Cerf, 2012.

MAURY, L. "Le discours de distribution des prix: une invitation à la philosophie" in PANERO A., MATTON, S., DELBRACCIO, M. (éd.) *Bergson professeur*. Louvain, Peeters, 2015.

MCDOUGALL, W. "Instinct and intelligence" in *British Journal of Psychology*, vol. 3, October 1910.

_____ *The Riddle of Life*. London, Methuen & Co., 1938.

_____ *World Chaos. The Responsibility Of Science*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1932.

MCGRATH, L. "Confronting the brain in the classroom: Lycée's policy and pedagogy in France, 1874–1902" in *History of the Human Sciences*, Vol. 28(1) 3–24, 2015.

MEILLASSOUX, Q. "Soustraction et contraction. À propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire*" in *Philosophie*, n°96, Éditions de Minuit, 2008/1.

- MILET, J. *Bergson et le calcul infinitesimal*, PUF, Paris, 1974.
- MILNE-EDWARDS, H. *Éléments de Zoologie ou leçons sur l'anatomie, la physiologie, la classification et les moeurs des animaux*. Crochard, Paris, 1834.
- MIQUEL, P.-A. "De la signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence" in FRANÇOIS, A. (éd.) *L'Évolution créatrice de Bergson*, Paris, Vrin.
- MOORE, F. T. C. *Bergson. Thinking backwards*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- MORAVIA, S. "From Homme Machine to Homme Sensible: Changing Eighteenth-Century Models of Man's Image" in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No. 1 (Jan./Mar., 1978), pp. 45-60.
- MORGAN, C. L. *Habit and Instinct*. London, Edward Arnold, 1896.
- _____ *Instinct and Experience*. London, Methuen, 1912.
- _____ "Instinct and intelligence" in *British Journal of Psychology*, vol. 3, October 1910.
- MOSSÉ-BASTIDE, R.-M. *Bergson éducateur*, Paris, PUF, 1955.
- MUCCHIELLI, L. *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, Paris, Éditions de la découverte, 1998.
- MYERS, C. S. "Instinct and intelligence" in *British Journal of Psychology*, vol. 3, October 1910.
- _____ *A psychologist's point of view: twelve semi-popular addresses on various subjects*. London, William Heinemann, 1933.
- NAKAMURA, Y. "De la conception du bon sens chez Bergson" in *Études de Langue et Littérature Françaises*, No. 25-26, 1975, pp. 70-88.
- NEWTON, I. *Principia – livro I*, São Paulo, Edusp, 2008.

NICOLAS, S. "L'hérédité psychologique d'après Théodule Ribot (1873): la première thèse française de psychologie 'scientifique'" in *L'Année psychologique*, 1999, 99, pp. 295-348.

_____ & GRAS, D. "Habitue et mémoire dans les cours et l'oeuvre de Bergson" in PANERO A., MATTON, S., DELBRACCIO, M. (éd.) *Bergson professeur*. Louvain, Peeters, 2015.

OFFER, J. *Herbert Spencer and Social Theory*. New York, Palgrave Macmillan, 2010.

_____ (ed.) *Herbert Spencer: critical assessments* (4 vol.). London, Routledge, 2000.

OSBORN, H. F. *Cope: Master Naturalist. The Life and Letters of Edward Drinker Cope, with a bibliography of his writings classified by subject*. Princeton University Press/Humphrey Milford-Oxford University Press, Princeton/London, 1931.

PAIVA, R. *Subjetividade e Imagem. A literatura como horizonte da filosofia de Henri Bergson*, São Paulo, Humanitas, 2005.

PARODI, D. "Le Rire. Essai sur la signification du comique par H. Bergson" in *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 9, no 2, mars 1901.

PAUL, H. W. *The edge of contingency. French Catholic Reaction to Scientific Change from Darwin to Duhem*. University Presses of Florida,

PECKHAM, G. W. & PECKHAM, E. M. G. *Wasps, social and solitary*. Boston/New York, Houghton, Mifflin & Company, 1905.

PEEL, J. D. Y. *Herbert Spencer. The Evolution of a sociologist*. Basic Books, New York, 1971.

PERRIER, E. *France et Allemagne*. Paris, Payot, 1915.

_____ *La Philosophie Zoologique avant Darwin*, Félix Alcan, Paris, 1886.

_____ *Le Transformisme*, Librairie J.-B. Ballière et fills, Paris, 1888.

- PERRU, O. "Le vitalisme bergsonienne dans *L'évolution créatrice*" in NOUVEL, P. (dir.) *Repenser le vitalisme*. Paris, PUF, 2011
- PERTHES, B. de *Antiquités celtiques et antédiluviennes: Mémoire sur l'industrie primitive et les arts à leur origine – 3 tomes*. Paris, Treuttel et Wurtz, 1847/1857/1864.
- PETYX, V. *Bergson e le streghe di Macbeth. Dalle écrits de guerre a Les deux sources de la morale et de la religion*. Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2006.
- _____ "Un dibattito filosofico francese sulla Germania" in *Rivista di Storia della Filosofia*, Vol. 52, No. 4 (1997), pp. 725- 746.
- _____ "Una storia controversa. Bergson, la guerra, l'ebreo" in *Rivista di Storia della Filosofia*, Vol. 51, No. 4 (1996), pp. 907-920.
- PICHOT, A. *Histoire de la notion de vie*. Gallimard, Paris, 1993.
- PICK, D. *Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848-1918*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- PIDERIT, T. *Mimik und Physiognomik*, Detmold, 1867.
- PIERON, H. "Les problèmes actuels de l'instinct" in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 66 (Juillet à Décembre), pp. 329-369.
- PLAS, R. "Un moment spencérien aux origines de la psychologie 'scientifique' française? *L'Hérédité psychologique* de Théodule Ribot" in *Arts et Savoirs*, 4, 2014.
- POLITZER, G. *Contre Bergson et quelques autres essais. Écrits philosophiques 1924-1939*, Paris, Flammarion, 2013.
- PORTERA, T. "Il sens comun tra metafisica e scienza in Henri Bergson" in *Idee*, No. 37, 1998, pp. 157-180.
- PRADO JR., B. *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, EDUSP, 1989.
- PROCHASSON, C. *Les années électriques (1880-1910)*. Paris, La Découverte, 1991.

_____ & RASMUSSEN, A. *Au nom de la patrie. Les intellectuels et la première guerre mondiale (1910-1919)*. Paris, La Découverte, 1996.

PRUM, M. "Charles Darwin's First French Translations" in GLICK, T. F. & SHAFFER, E. (ed.) *The Literary and Cultural Reception of Charles Darwin in Europe*, London, Bloomsbury, 2014.

RAGGHIANI, R. *Filosofia, storiografia e vita civile. L'eclittismo francese tra Cousin e Bergson*, Pisa, Edizioni della normale, 2014.

_____ *Dalla fisiologia della sensazione all'etica dell'effort*, Firenze, Le Lettere, 1993.

_____ "Les cours de Clermont-Ferrand" in PANERO A., MATTON, S., DELBRACCIO, M. (éd.) *Bergson professeur*. Louvain, Peeters, 2015.

RATES, B. B. "Vie et histoire humaine dans *L'évolution créatrice* de Bergson". In EBKE, T., ZANFI, C. (Hrsg.). *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, 2017.

_____ "Vida e morte em Freud e Bergson: o debate sobre a lei da entropia e a teoria do plasma germinativo em *Além do princípio do prazer e A evolução criadora*" in *Ipseitas*, v. 4, n. 1 (2018).

RAVAISSON, F. *De l'habitude*, Paris, Imprimerie de H. Fournier et Cie, 1838.

_____ "Éducation" in *Revue Politique et Littéraire – Revue Bleue*, 23 avril 1887, Tome XIII.

_____ "La question du luxe" in *Séances et Travaux de l'Académie de Sciences Morales et politiques*, t. 128, 1887.

_____ "La Pédagogie" in *Revue Politique et Littéraire – Revue Bleue*, 22 août 1891, Tome XLVIII.

_____ *La philosophie en France au 19ème siècle*. Paris, Hachette, 1889 [1867].

_____ *L'art et les mystères grecques*, Paris, L'Herne, 1985.

_____ *Testament philosophique et fragments. Précédé de la notice lue en 1904 à l'Académie des sciences morales et politiques, par Henri Bergson*. Texte revu et présenté par Charles Devivaise. Paris, Boivin Johann, 1933 [1904].

REILL, P. H. *Vitalizing nature in the Enlightenment*, University of California Press, Berkeley, 2005.

REY, R., *Naissance Et Développement du Vitalisme en France de la Deuxième Moitié du 18e Siècle à La Fin Du Premier Empire*, Voltaire Foundation, Oxford, 2000.

RIBOT, T. *L'hérédité psychologique*. Paris, Félix Alcan, 1925 [1893].

_____ *La psychologie Allemande Contemporaine*. Paris, Librairie Germer Ballière et Cie, 1879.

_____ *La Psychologie Anglaise Contemporaine (école expérimentale)*. Félix Alcan, Paris, 1907 (troisième édition).

RICHARDS, R. J. *Darwin and the emergency of evolutionary theories of mind and behaviour*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

_____ *The meaning of evolution*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.

_____ *The tragic sense of life. Ernst Haeckel and the struggle of evolutionary thought*. University of Chicago Press, Chicago, 2008.

RINGER, F. *Fields of knowledge. French academic culture in comparative perspective, 1890-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

_____ *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*. Cambridge, Harvard University Press, 1969.

- _____ *Toward a Social History of Knowledge*, New York, Berghen Books, 2000.
- RIQUIER, C. *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, 2009.
- _____ "Bergson et l'enfance de l'art. Le rire et la logique de l'imagination" in
RIQUIER, C. (éd.), *Bergson*, Paris, Cerf, 2012.
- _____ "Le problème de la volonté ou Bergson au chemin vers *Les Deux Sources*"
in WATERLOT, G. (dir.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris, PUF, 2009.
- ROGER, J. *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, Paris, Aubin Michel, 1993.
- _____ *Pour une histoire des sciences à part entière*. Paris, Albin Michel, 1995.
- ROMANES, G. *Darwin and after Darwin – II*. Chicago, Open Court, 1895.
- RORTY, R.: *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- ROYCE, J. *The spirit of modern philosophy*. New York, George Braziller, 1955.
- RUSSELL, E. S. *Form and Function*, John Murray, London, 1916.
- RUYER, R. "Bergson et le Sphex ammophile" in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64e Année, No. 2 (Avril-Juin 1959), pp. 163-179.
- SCARPELLI, G. *Il cranio de cristallo. Evoluzione delle specie e spiritualismo*. Turim, Bollati Boringhieri, 1993.
- SCHAEFFER, J.-M., *La fin de l'exception humaine*. Paris, Gallimard, 2007.
- SCHELER, M. "Die Stellung des Menschen im Kosmos" (1928)" in *Gesammelte Werke IX – Späte Schriften*, Bouvier-Verlag, Bonn, 1976.
- SCHNADELBÄCH, H. *Philosophie in Deutschland. 1831-1933*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.

SCHRÖDINGER, E. *What is Life? – With Mind and Matter with Autobiographical Sketches*. Cambridge Cambridge University Press, 1992.

SCHUMANN, M., "La modernité de Bergson" in *Revue des deux mondes*, 35, septembre de 1988.

SHALER, N. S. *The individual. A study of life and death*. New York, D. Appleton, 1902.

_____ *The interpretation of nature*. Boston/New York, Houghton, Mifflin and Company, 1893.

SIBERTIN-BLANC, G., "Le rire comme fait social total (éléments de sociologie bergsonienne)" in WORMS, F. & RIQUIER, C. (dir.), *Lire Bergson*, Paris, PUF, 2013.

SILVA, F. L. *Bergson – Intuição e discurso filosófico*, São Paulo, Loyola, 1994.

SILVER, K. *Esprit de Corps. The Art of the Parisian Avant-Garde and the First World War, 1914-1925*. Princeton, Princeton University Press, 1989.

SITBON-PEILLON, B. "Bergson et le primitif: entre métaphysique et sociologie" in WORMS, F. *Annales Bergsoniennes I – Bergson dans le siècle*. Paris, PUF, 2002.

_____ "À la suite de *L'évolution créatrice: Les deux sources de la morale et de la religion*, l'entropie, un principe social?" in *Archives de Philosophie*, 2008/2 Tome 71.

_____ "*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* suite de *L'Évolution Créatrice?* Genèse d'un choix philosophique: entre morale et esthétique" in WORMS, F., FAGOT-LARGEAULT, A. (éds.) *Annales Bergsoniennes IV – L'Évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris, PUF, 2008.

_____ *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience integrale*, Paris, PUF, 2009.

SMITH, C. U. M. "Evolution and the Problem of Mind: Part I. Herbert Spencer" in *Journal of the History of Biology*, Vol. 15, No. 1 (Spring, 1982), pp. 55-88.

SMITH, R. *Free will and the human sciences in Britain, 1870-1910*, London, Pickering & Chatto, 2013.

SOCHA, E. *O bergsonismo musical. O tempo em Bergson e a noção de forma aberta em Debussy*, 2009 (Dissertação de Mestrado em Filosofia – FFLCH/USP).

SOREL, G. "L'ancienne et la nouvelle métaphysique" (1894) in SOREL, G., *D'Aristote à Marx; l'ancienne et la nouvelle métaphysique*, Paris, Editions Du Sandre, 2007.

SOULEZ, A. *Bergson politique*. Paris, PUF, 1989.

_____ & WORMS, F. *Bergson. Biographie*, Flammarion, Paris, 1997.

SOULIÉ, S. *Les philosophes en République. L'aventure intellectuelle de la Revue de métaphysique et de morale et de la Société française de Philosophie (1891-1914)*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

SPENCER, H. *A System of Synthetic Philosophy, 10 volumes*. London, New York, D. Appleton, and company. (*First Principles*, 1 vol., *Principles of Biology*, 2 vol., *Principles of Psychology*, 2 vol., *Principles of Sociology*, 3 vol., *Principles of Ethics*, 2 vol.)

_____ *Essays: Scientific, Political, and Speculative, 3 volumes*. New York, D. Appleton, and company.

_____ *Social Statics, or, the conditions essential to human happiness specified, and the first of them developed*. D. Appleton & Company, New York, 1883.

_____ "The Physiology of Laughter" in *Macmillan's Magazine* 1, 1860.

STADLER, P. *Pestalozzi – Geschichtliche Biographie* (2 Bände). Verlag NZZ, Zürich 1988.

STAUM, M. S. *Nature and Nurture in french social sciences, 1859-1914 and beyond*, Montreal, McGill University Press, 2011.

STEBBINS, S. L. *Pragmatism and French Voluntarism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1914.

STEBBINGS, R. E. "France" in GLICK, T. F. *The Comparative Reception of Darwinism*. University of Chicago Press, Chicago, 1988.

_____ *French reactions to Darwin, 1859-1882*. PhD-University of Minnesota, 1965.

STOCK, P., *New Quarrel of Ancients and Moderns: the French University and Its Opponents, 1899-1914*, Ph.D., Yale University, 1965.

STOUT, G. F. *Analytic Psychology* (2 volumes). London, Sonnenschein, 1909.

_____ *Manual of psychology* (2 volumes). London, W.B. Clive, 1898-1899.

_____ *Mind and Matter*. Cambridge, Cambridge University Press, 1931.

_____ "Instinct and intelligence" in *British Journal of Psychology*, vol. 3, October 1910.

SULLY, J. *An essay on laughter, its formas, its causes, its development and its value*, London, Longmans, Green, and Co., 1902.

SWART, K. W. *The Sense of Decadence in Nineteenth-Century France*, Dordrecht, Springer, 1964.

TAINÉ, H. *De l'intelligence* (2 tomes). Paris, Librairie Hachette et Cie, 1892.

TEIXEIRA, R. H. *Obras humanas e exigências naturais; a significação do homem no seio da natureza em Gabriel Tarde e Henri Bergson*. Tese (Doutorado), Universidade Federal de São Carlos, 2015.

TINLAND, F. *La différence anthropologique: essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*. Paris, Aubier Montaigne, 1977.

TROTINGON, P. "Bergson et la propagande de guerre" in QUILLIEN, J. (éd.) *La réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994.

TUMA, P. "La place de l'homme dans *L'évolution créatrice*" in WORMS, F., FAGOT-LARGEAULT, A. (éds.) *Annales Bergsoniennes IV – L'Évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris, PUF, 2008.

TURNER, J. "Herbert Spencer's sociological legacy" in FRANCIS, M., TAYLOR, M. W. (ed.) *Herbert Spencer Legacies*. London, Routledge, 2015

VAIHINGER, H. *Die philosophie des al ob: system der theoretischen, praktischen und religiösen fiktionen der menschheit auf grund eines idealististischen positivismus*. Leipzig, Verlag von Felix Meiner.

VANDEGANS, A., "Lanson et Faguet devant 'Le Rire' de Bergson" in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 93e Année, No. 1 (Jan. - Feb., 1993), pp. 136-142.

VERDEAU, P. *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*. Paris, Éditions Peeters, 2011.

_____ "Sur la relation de Bergson à Spencer" in WORMS, F. (éd.) *Annales Bergsoniennes II – Bergson et la science*. Paris, PUF, 2007.

VERNEAU, R., *Journal de la Société des Américanistes*, Année 1919, Volume 11, Numéro 1, pp. 249-251.

VIEILLARD-BARON, J.-L. "Réflexion sur la réception théorique de *L'évolution créatrice*" in *Archives de Philosophie* 2008/2 (Tome 71), pp. 210-211.

WATERLOT, G. "Doutes sur l'humanité: du 'succès unique, exceptionnel' de la vie dans *L'Évolution créatrice* au 'succès [...] si incomplet et si précaire'dans *Les Deux Sources*" in WORMS, F., FAGOT-LARGEAULT, A. (éds.) *Annales Bergsoniennes IV – L'Évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris, PUF, 2008.

_____ "La personne et la personnalité: un cas exemplaire de relation entre les cours et l'oeuvre" in PANERO A., MATTON, S., DELBRACCIO, M. (éd.) *Bergson professeur*. Louvain, Peeters, 2015.

_____ "Luxe et simplicité dans la pensée politique de Bergson Politique et mystique face à la guerre" in WORMS, F. (éd.) *Annales bergsoniennes V – Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui*. Paris, PUF, 2012.

_____ "Seule la mystique pourrait encore nous sauver? Réflexions sur le rapport entre puissance technologique et vie mystique chez Bergson" in ABIKO, S., FRANÇOIS, A., RIQUIER, C. (éd.). *Annales bergsoniennes VI – Bergson, le Japon, la catastrophe*. PUF, 2013,

_____ "Situation de guerre et état d'âme mystique chez Bergson. Ce que peut nous apprendre une 'analogie lointaine'" in COURCELLES, D., WATERLOT, G. (dir.) *La mystique face aux Guerres Mondiales*. Paris, PUF, 2010.

_____ "Vivre le réel. Que nous apprennent, dans leur différence, l'amour et la joie?" in FRANÇOIS, A., RIQUIER, C. (éd.) *Annales bergsoniennes VIII – Bergson, la morale, les émotions*. Paris, PUF, 2017.

WEBER, L. "La loi des trois états et la loi des deux états" in *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 19, No. 4 (Juillet 1911), pp. 597-603.

_____ *Le Rythme du Progrès*. Paris, Félix Alcan, 1913.

WORMS, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris, PUF, 2004.

_____ "Bergson professeur et la philosophie de Bergson: une différence de nature" in PANERO A., MATTON, S., DELBRACCIO, M. (éd.) *Bergson professeur*. Louvain, Peeters, 2015.

_____ *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris, PUF, 2007.

_____ "La biologie au sens 'très compréhensif' de Bergson à aujourd'hui" in WORMS, F. (éd.) *Annales Bergsoniennes II – Bergson et la science*. Paris, PUF, 2007.

_____ *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*. Paris, Gallimard, 2009.

_____ "Le rire et sa relation au mot d'esprit. Notes sur la lecture de Bergson et Freud" in SZAFRAN, A. et A. NYSENHOLC, A. (éd.) *Freud et le rire*, Paris, Métailié, 1993.

WUNDT, W. *Die Nationen und ihre Philosophie: ein Kapitel zum Weltkrieg*. Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1915.

_____ *Grundzüge der Physiologischen Psychologie - Erster Band*, Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1902.

WEISMANN, A. *Die Kontinuität des Keimplasmas als Grundlage einer Theorie der Vererbung*. Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1885.

_____ *Das Keimplasma: Eine Theorie der Vererbung*. Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1892.

_____ *The Romanes Lecture: "The effects of external influences upon development"*, Oxford, Clarendon, 1894.

WILLIAMS, E. A. *The Physical and the Moral: Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750-1850*, Cambridge University Press, 1994.

WOLFF, F. *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*. Paris, Fayard, 2010.

YOUNG, R. M. *Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century*. Oxford University Press, Oxford, 1990.

ZANFI, C. *Bergson e la filosofia tedesca*. Macerata, Quilibet, 2013.

_____ *Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle Due fonti*, Bologna, Bononia University Press, 2009.

_____ "La machine dans la philosophie de Bergson" in ABIKO, S., FRANÇOIS, A., RIQUIER, C. (éd.). *Annales bergsoniennes VI – Bergson, le Japon, la catastrophe*. PUF, Paris, 2013.

_____ "Le sujet en société chez Bergson: du moi superficiel à la société ouverte"
in WORMS, F. (éd.) *Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique: de Jaurès à
aujourd'hui*. Paris, PUF, 2012,

ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang
und Hauptmomente ihrer Entwicklung – Dritter Theil: Die nacharistotelische
Philosophie. Erste Hälfte*, Tübingen, Verlag von Ludwig Friedrich Fues, 1852.

ZITTEL, K. A. *Von Geschichte der Geologie und Palaeontologie bis Ende des 19
Jahrhunderts*. München und Leipzig, Oldenbourg, 1899.

ZOULIM, C. "La notion de bon sens dans la philosophie d'Henri Bergson" in
Philonsorbonne, 6, 2012, p. 84.