

**Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências**

Bruno Batista Rates

Vida e conhecimento da vida em Henri Bergson

Mestrado em Filosofia

**São Carlos
2012**

**Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências**

Bruno Batista Rates

Vida e conhecimento da vida em Henri Bergson

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos, sob a orientação da Profa. Doutora Débora Cristina Morato Pinto

São Carlos
2012

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

R233vc

Rates, Bruno Batista.

Vida e conhecimento da vida em Henri Bergson / Bruno
Batista Rates. -- São Carlos : UFSCar, 2013.
159 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2012.

1. Filosofia. 2. Epistemologia. 3. Metafísica. I. Título.

CDD: 100 (20^a)

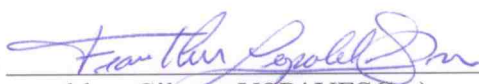
BRUNO BATISTA RATES
VIDA E CONHECIMENTO DA VIDA EM HENRI BERGSON

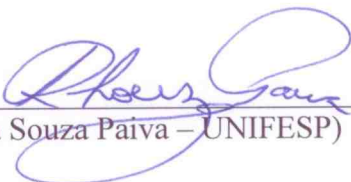
Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 03 de julho de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Presidente 
(Dra. Débora Cristina Morato Pinto – UFSCar)

1º Examinador 
(Dr. Franklin Leopoldo e Silva – USP/ UFSCar)

2º Examinador 
(Dra. Rita de Cássia Souza Paiva – UNIFESP)

À Laura, pela confiança. Afinal, uma nova jornada nos espera.

Agradecimentos

Agradeço inicialmente ao Capes, cujo financiamento permitiu a realização desta pesquisa. Agradeço também ao Programa de Pós Graduação de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos.

Agradeço aos professores Franklin Leopoldo e Silva e Rita de Cássia Souza Paiva pela leitura atenciosa, pelas ricas contribuições e pela generosidade de aceitarem fazer parte da banca de qualificação e de defesa.

Agradeço especialmente à Débora que, além de orientadora, posso agora chamar de amiga. Obrigado por ter me acolhido desde o início nesta orientação livre, confiante e atenta.

Aos meus pais pelo apoio incondicional.

Ao amigo Arturo Gamero, pela presença inspiradora e carinho.

Ao Bruno Conte, meu “conselheiro” de Antiga, pela amizade e pelos inúmeros *diálogos* que, posso dizer tranquilamente, fazem parte da minha formação.

Ao Daniel Rehfeld, meu “outro”, pela intensa troca, quase diária. Muito do que se encontra aqui faz parte das incontáveis conversas que mantivemos no decorrer destes anos de forte amizade e interlocução.

Ao Eduardo Nasser, para quem a minha dívida intelectual é grande. Agradeço pelo incentivo e pelas leituras férteis e cuidadosas. Em grande medida este trabalho pode ser considerado como um debate com este amigo de longa data e de todas as horas.

Ao Leonardo Niro, sem o qual também este trabalho não teria sido realizado. Grande parte da pesquisa foi “testada” em nossos infindáveis e-mails e conversas via Skype. Agradeço pela nossa amizade inabalável e por ter me forçado a “inverter a marcha habitual do pensamento”.

Agradeço à minha esposa Laura, pelo amor e amizade. Por estar ao meu lado agora e sempre.

Por fim, agradeço à Olguinha, minha companheira de escritório ao longo destas manhãs, tardes e noites de intenso e solitário trabalho.

Resumo

RATES, Bruno Batista. *Vida e conhecimento da vida em Henri Bergson*. 2012. 159f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2012.

A noção de vida ocupa um lugar todo especial na filosofia de Bergson. No entanto, longe de ser unívoca, a significação deste termo apresenta diferentes contornos ao longo de sua obra. Uma mudança decisiva no que concerne ao sentido deste conceito pode ser identificada na passagem que conduz *O Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* a *Matéria e memória*. Mais especificamente, parece que Bergson propõe um “programa” filosófico revigorado a partir do último capítulo do livro de 1896 para, somente em 1907, radicalizá-lo de uma maneira ainda mais surpreendente. Se em um primeiro momento, ao procurar a todo custo separar o espaço da duração, o pensador francês reserva à dimensão biológica e empírica da vida um caráter quase que completamente “espacializante” e “pragmático”, em *A evolução criadora* esta mesma dimensão será pareada, em certo sentido, à própria idéia de duração, sobretudo devido ao advento de um controverso conceito, o *elã vital*. Mas o que leva Bergson a tal inflexão? Entendemos que o germe desta virada e os motivos que o levaram a engendrar tal mudança provêm de duas exigências, relacionadas entre si: a primeira, diretamente ligada à evidência das teorias evolucionistas (Spencer, Darwin e Lamarck, notadamente) e à respectiva necessidade de pensa-las em conformidade com a hipótese da duração; a segunda, mais específica, diz respeito ao movimento do pensamento bergsoniano, quer dizer, à coesão que confere unidade de sentido à sua própria filosofia, donde surgem algumas questões que gostaríamos de levantar. Ao estender a hipótese da duração à realidade material em *Matéria e memória*, não estaria Bergson forçado a amplificar seu entendimento acerca do orgânico e do inorgânico e, conseqüentemente, da própria vida? Mas como conferir, ao mesmo tempo, uma especificidade ao vivente, já que, de algum modo, ele passaria a “coincidir” com a matéria? Não se alocaria justamente aí o aspecto criativo da evolução, o *elã vital*? Como é possível pensar, no interior destas questões, a indiscernibilidade entre teoria do conhecimento e teoria da vida, tal como é proposta em *A evolução criadora*? É no entorno destes problemas que tentamos circunscrever nossa pesquisa.

Palavras chave: Bergson, vida, matéria, epistemologia, metafísica.

Abstract

The notion of life occupies a special place in Bergson's philosophy. However, far from being univocal, the meaning of this term shows different significations throughout his thought. A decisive change of this concept can be identified in the passage that leads us from the *Time and free will* to *Matter and memory*. More specifically, it seems that Bergson offers a new philosophical program in the last chapter of the book of 1896 which is radicalized in 1907 in a way even more surprising. If in a first moment, with the intend to separate space from duration, the French thinker reserves to the biological and empirical dimension of life a character almost completely "spacializing" and "pragmatic", in *Creative evolution* this dimension will be identified, in a certain sense, to the idea of duration itself, chiefly because of the arrival of a controversial concept, the "vital impulse" (*élan vital*). But what takes Bergson to this inflection? We understand that the beginning of this turn and the reasons that take him to produce that change are resulting from two exigencies, related with each other: the first one, directly related to the evidence of the evolutionary theory (Lamarck, Darwin and Spencer) and the necessity of thinking it with the hypothesis of the duration; the second one, tied more specifically to Bergson's thought itself, is concerned to the cohesion that gives to his philosophy a unity of meaning. In other terms: in extending the hypothesis of duration to the material reality in *Matter and memory*, wouldn't Bergson be forced to amplify his understanding of the organic and the inorganic and, therefore, of life itself? But how can we attribute, at the same time, specificity to the living being, since it now coincides with matter? Can we identify in this point the creative aspect of evolution, the "vital impulse" (*élan vital*)? How is it possible to think, within those questions, the indiscernibility between "theory of knowledge" and "theory of life", as it is proposed in *Creative evolution*? It is in relation to these problems that we try to circumscribe our research.

Key words: Bergson, life, matter, epistemology, metaphysics.

Résumé

La notion de vie occupe une place particulière dans la philosophie de Bergson. Cependant, loin d'être sans ambiguïté, le sens de ce terme a des contours différents tout au long de son travail. Un tournant décisif quant à la signification de ce concept peut être identifié dans le passage qui mène *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* à *Matière de mémoire*. Plus précisément, il semble que Bergson propose un "programme" philosophique actualisé à partir du dernier chapitre du livre de 1896 pour, seulement en 1907, le radicaliser dans une manière encore plus surprenant. Si dans un premier moment, avec l'intention de séparer l'espace de la durée, le penseur français réserve à la dimension biologique et empirique de la vie une caractéristique presque entièrement "spécialisée" et "pragmatique", dans *L'évolution créatrice* cette même dimension sera identifiée l'idée même de la durée, principalement en raison de l'avènement d'un concept controversé, *l'élan vital*. Qu'est-ce que a conduit Bergson à cette inflexion? Nous comprenons que le germe de ce tour et les raisons qui l'ont amené à concevoir un tel changement proviennent de deux exigences liées: la première, directement liée à l'évidence des théories évolutionnistes (Spencer, Darwin et de Lamarck, en particulier) et la besoin de les penser conformément à l'hypothèse de la durée; la deuxième, se rapporte plus précisément au mouvement de la pensée bergsonienne, c'est à dire, à la cohésion de l'unité qui donne un sens à sa propre philosophie. Autrement dit: est-ce que prolongeant l'hypothèse de la durée à réalité matérielle dans *Matière et Mémoire*, Bergson ne serait pas obligé d'amplifier sa compréhension d'organique et inorganique et, donc, de la vie elle-même? Mais comment attribuer au même temps une spécificité au vivant, car il coïncidera, désormais, avec la matière? Est-ce que on peut parler que est là, précisément, l'aspect créatif de l'évolution, c'est à dire, *l'élan vital*? Comment on peut penser, dans l'intérieur de ces questions, l'indiscernabilité entre la théorie de la connaissance et la théorie de la vie propose dans *L'évolution créatrice*? Il est dans le voisinage de ces problèmes que nous avons essayé de penser notre recherche.

Mots clés: Bergson, vie, matière, épistémologie, métaphysique.

Sumário

Introdução	11
-------------------	----

Primeira Parte **Da vida interior à vida exterior**

Capítulo I – A vida do espírito no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*

1. A polissemia do termo vida na obra de 1889: algumas questões	20
2. O “determinismo”: um problema epistemológico?	21
3. Psicologia, matemática e o problema da dualidade epistemológica	24
4. O espírito e a matéria: o estatuto da vida no <i>Ensaio sobre os dados imediatos da consciência</i>	33

Capítulo II – O vital e o especulativo em *Matéria e memória: rumo a A evolução criadora*

1. O nascimento de um tema: a natureza	46
2. A descoberta do corpo	50
3. A vida como <i>problema</i>	56
4. A “medida” do dualismo	64
5. Uma filosofia da evolução?	71

Segunda Parte **Da “vida em geral” à vida humana**

Capítulo I – A inteligência e o mundo: em busca de uma reconquista

1. O movimento como descoberta da realidade: um intuicionismo aquém da figuração simbólica	76
2. Evolucionismo e teoria do conhecimento	92
3. A crise do <i>apriorismo</i> frente à hipótese da evolução	94
4. A interpretação antropológica da <i>Crítica da Razão Pura</i> : o caso Fries	96
5. Helmholtz, Lange e a “fisiologização” da primeira <i>Crítica</i>	99

6. Spencer entre a biologia e a fisiologia: a hipótese da “complexificação”	102
7. A evolução da vida entre o idealismo especulativo e a ciência	108
8. A redefinição do conceito de “adaptação”: o problema da inteligência	112
9. Geometria natural e geometria científica: a polêmica com Émile Borel	116

Capítulo II – O homem e a técnica

1. A ambiguidade do homem em <i>A evolução criadora</i>	120
2. A história como história da técnica: Bergson e Paul Lacombe	135

Considerações finais	142
-----------------------------	-----

Bibliografia	144
---------------------	-----

Introdução

O presente trabalho nasceu com o intuito de investigar o modo através do qual Bergson concilia teoria do conhecimento e teoria da vida. Era, portanto, um trabalho que se debruçaria quase que de maneira exclusiva sobre o que é muito possivelmente uma das partes mais comentadas da filosofia bergsoniana, a saber, o terceiro capítulo de *A evolução criadora*, “A significação da vida: a ordem da natureza e a forma da inteligência”. Neste momento, uma investigação que se limitasse a este excerto da obra de 1907 parecia-nos suficiente para apreender o sentido total daquilo que chamaríamos, na falta de um melhor termo, de uma “naturalização da epistemologia”, isto é, de uma proposta que concebe a inteligência como um “orgão” ligado ao espaço e à matéria e destinado a agir, mas que, ao mesmo tempo, aponte para uma forma de conhecimento que ultrapasse os impasses filosóficos atrelados às limitações da própria inteligência. Todavia, entrevíamos que esta proposta exacerbava em muito as fronteiras desenhadas pelo terceiro capítulo de *A evolução criadora*, já que apontava, antes de tudo, para um esgotamento dos processos gerais pelos quais a razão opera desde sua aurora, fato que nos forçava a olhar de perto a história da filosofia tanto em sua generalidade como no que concerne a alguns de seus “episódios” específicos. Parecia-nos então plausível considerar que a recondução do conhecimento à vida tinha como correlato direto a “antropologização” dos procedimentos formais com os quais a lógica e a matemática operam, e que tal “antropologização”, feita a partir de um modo muito particular com que Bergson interpreta os diversos “evolucionismos”, foi permitida somente após Kant “transferir” a problemática categorial para o domínio do sujeito. Quer dizer, era o abandono da lógica formal, o advento do argumento transcendental e seu conlúio com a

física newtoniana e com a geometria euclidiana que autorizava Bergson, entre outras coisas, a passar da “razão pura” à inteligência e, por conseguinte, identificar esta última à matéria e à lógica da ação situando-a na linha evolutiva da vida. Sem dúvida, não podemos esquecer que muitas foram as tentativas de se “ultrapassar Kant” nas filosofias que o sucederam e, dentre elas, a filosofia hegeliana talvez seja a que mais salta aos olhos. Sob este prisma, o confronto do pensamento bergsoniano com as filosofias “pós-kantianas” e com aquelas que compõem o complexo emaranhado que é a segunda metade do século XIX – não só na França como também na Inglaterra, mas, sobretudo, nos países de língua alemã – pode nos oferecer uma compreensão mais ampla e mesmo mais acertada dos limites e dos alcances produzidos pela proposta de um conhecimento atrelado à vida. No caso específico do pensador de Iena, Bergson se distancia num ponto essencial, ainda que ambos se direcionem à história para “ultrapassar” as fronteiras da finitude do entendimento: sua proposta de “alargar” a inteligência tornando-a, assim, mais compreensiva, possível de acompanhar o “absoluto”, o conduz não à história do conceito, mas à história natural. Com *A evolução criadora* é, portanto, a história da vida ou ainda, a história das espécies, o lugar de abrigo do movimento e do tempo. É só aí que poderemos ter uma “visão integral”¹.

Vê-se, portanto, que aquilo que vislumbrávamos ultrapassava em muito o intuito inicial de nossa investigação. Na verdade, nossa ambição era a de situar o pensamento bergsoniano frente a dois problemas gerais, intimamente ligados com o “pano de fundo” que apresentamos acima, e que podem ser enunciados da seguinte maneira. Um deles consiste em pensar a relação da filosofia com a ciência sem que ela seja marcada necessariamente pela idéia de “fundamentação”, “justificação” ou então pelo divórcio,

¹ Bergson, H.: *L'évolution créatrice* (édition critique). PUF; Paris, 2008 (1); p. VIII.

por vezes irreconciliável, entre ambas, o que marcaria uma novidade entre as filosofias do final do século XIX que ora se limitam a justificar racionalmente os resultados das ciências, fornecendo-lhes inteligibilidade, ora se apresentam como uma forma de conhecimento antagônica ao conhecimento científico, então atrelado às ciências da natureza. O outro diz respeito à possibilidade – uma vez reavaliada a condição do homem na natureza, já que esta não pode mais ser concebida “mecanicamente” – de se pensar uma “ciência do espírito”, ou mesmo uma “antropologia”, que guarde a especificidade do homem perante os outros viventes, mas que, no entanto, não pressuponha uma delimitação radical – epistemológica ou ontológica – entre o homem e a natureza, entre o que é supostamente humano e o que é supostamente natural. Foi no entorno deste “fundo” problemático que nossa pesquisa foi gestada, e gostaríamos que ela fosse compreendida – e avaliada – a partir dele, mesmo que muitas vezes não o tratamos diretamente. Pois somente assim, acreditamos, é possível situarmos adequadamente o projeto filosófico tão caro a Bergson de uma teoria da vida e de uma teoria do conhecimento “inseparáveis uma da outra”². E é a idéia de vida tal como a concebe Henri Bergson que guiará a nossa investigação, pois ela nos dará a chave para compreendermos os motivos e as consequências da passagem da concepção da vida como “vida interior da consciência”, distinta do corpo e avessa aos procedimentos das ciências da natureza, à “vida em geral”, compartilhada por todos os viventes e cuja exigência consiste não só em uma nova aliança entre a metafísica e a ciência, mas numa reformulação da própria idéia de conhecimento.

*

² *Idem*, p. IX.

Uma das dificuldades maiores ao se estabelecer um estudo acerca da vida na filosofia bergsoniana diz respeito ao estatuto pouco unívoco concedido pelo filósofo a este conceito. Ainda que esteja sempre presente no pensamento de Bergson, a noção de vida ganha dimensões distintas no decorrer de sua obra, fato que parece se consubstanciar na passagem de um livro a outro, isto é, nas diversas atribuições conferidas a este termo desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* até *A evolução criadora*. No entanto, tal pluralidade significativa não está ligada a uma “confusão” de nosso autor, como se os usos e desusos do conceito em questão fossem frutos de uma incongruência incapaz de ser explicada; como se a vida para Bergson, no fundo, devesse portar a rubrica de algum tipo de ininteligibilidade. Na verdade, tais mudanças indicam um caminho que vai *da vida do espírito à vida em geral*, ou ainda, se quisermos, *da vida do espírito à vida em geral* através da *vida humana*. Porque é somente por meio da recondução do espírito à natureza, ou seja, da vida do espírito à vida em geral, que o filósofo francês poderá contemplar de maneira mais abrangente os limites e as possibilidades do homem conhecer a própria realidade. Mas o que motiva nosso filósofo, junto às questões suscitadas desde o interior de sua própria obra, a percorrer este trajeto? Como dizíamos há pouco, tentaremos mostrar que é o abandono da epistemologia kantiana junto à “adesão” cada vez mais radical – e original – daquilo que poderíamos chamar de *história natural*, de uma história posta no seio da natureza – porque é história da vida – que constitui o motor que engendra tal movimento na filosofia bergsoniana. Neste ponto, é interessante notar que muitos filósofos do século XIX, sobretudo em solo alemão, “retornaram a Kant” visando suprimir os excessos do idealismo especulativo, enquanto Bergson, por seu turno, vai ao encontro das teorias da evolução justamente para se livrar dos limites do criticismo, ou melhor, para traçar a gênese real de sua “eficácia” e, é claro, vislumbrar, assim, uma verdadeira metafísica.

Ainda aqui, não é sem propósito lembrarmos que os sistemas pós-kantianos – Hegel em mente – procuram ir “além de Kant” também através de um recurso à história. Entretanto, no caso de Bergson, não se trata de uma História revelada por uma filosofia sistemática tornada agora *Wissenschaft*. Para nosso filósofo o encontro com a história natural nos mostra de forma incontestável justamente a parcialidade do entendimento e a possibilidade de um conhecimento aquém destes limites impostos na e pela própria vida – é neste sentido que caminha a filosofia de Bergson.

*

No primeiro capítulo tentaremos mostrar que, apesar de suas pretensões metafísicas, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* é uma obra comprometida, sobretudo, com o estabelecimento da autonomia da psicologia como ciência (autonomia, bem entendido, garantida fora dos limites impostos pela “objetividade”). Com efeito, só é possível entender o motivo pelo qual Bergson identifica a duração à “vida interior” se nos voltarmos às inúmeras discussões no final do século XIX relativas à independência das ciências do espírito frente ao determinismo das ciências da natureza. Nomes como Natorp, Dilthey, Windelband, Lachelier, Boutroux e até mesmo Brentano podem ser úteis para se vislumbrar diferentes “saídas” de problemas comum, compartilhados também por Bergson. Os dois primeiros, por exemplo, através dos conceitos de “consciencialidade” (*Bewusstheit*) e “vivência” (*Erlebnis*), também assimilaram, tal como Bergson, a consciência imediata, objeto de uma verdadeira psicologia, à noção de vida. No entanto, ao contrário de seus pares alemães, Bergson, mesmo no âmbito do *Ensaio sobre os dados da consciência*, parece não romper definitivamente com as pretensões de uma “filosofia da natureza”, ou seja,

de uma filosofia que ultrapasse o quadro estrito de uma epistemologia, seja da física ou da psicologia. Tal continuidade pode ser explicitada pelo alcance metafísico com que Bergson pretende dotar o conceito de duração, mas, também – e talvez aqui resida o ponto mais relevante para nós – pela ambiguidade com que ele concebe o espaço em suas relações com a matéria, com a extensão e com o próprio espírito. No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* a vida é vida da consciência, sem aspirações “extrapsicológicas”. Mas, ainda assim, ela já parece aí indicar um prolongamento que exacerba os limites de uma psicologia, nos conduzindo então à reviravolta operada em *Matéria e memória* e, mais especificamente, em seu quarto capítulo.

No segundo momento do trabalho pretendemos explorar, como foi anunciado acima, o “programa filosófico” que Bergson expõe no quarto capítulo de *Matéria e memória*. Ao apontar os limites tanto do criticismo quanto do dogmatismo (idealismo e realismo), nosso filósofo parece estar empenhado em ampliar as intenções epistemológicas da obra de 1889³ e em reformular os termos com os quais a filosofia pôs, até então, o problema do conhecimento. Em uma espécie de crítica do criticismo – para usar a expressão de Deleuze para caracterizar algumas pretensões do pensamento nietzschiano – Bergson antevê simultaneamente o limite da filosofia kantiana e a possibilidade de uma outra filosofia calcada, agora, na realidade da experiência. Pois se

³ Ainda que seja necessário reconhecer, através do tema da liberdade, o pano de fundo “ético” do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* julgamos que, nesta obra, Bergson se move majoritariamente no domínio da “epistemologia”. Se a liberdade é tematizada no último capítulo é sempre às expensas da má colocação de um problema “teórico” e de sua “resolução”. Dirá Vieillard-Baron que “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. Pode-se sublinhar a este respeito que o aprofundamento da questão da ação é uma constante do pensamento espiritualista francês inaugurado por Maine de Biran em sua revisão do *cogito* cartesiano, até Louis Lavelle em *Do ato* (1937) e Paul Ricoeur em suas obras morais *Do texto à ação* (1986) e *Si-mesmo como um outro* (1990)” in Vieillard-Baron, J.-L. (éd.): *Bergson, la vie et l'action*. Éditions du Félin; Paris, 2007; p. 10. Milic Capek vai ainda mais longe (talvez longe demais) ao chamar atenção sobre este ponto: “É importante lembrar que sua defesa da liberdade, diferentemente de Kant ou de William James, não é motivada por considerações éticas; não é senão a defesa da mobilidade genuína, emergindo continuamente em nosso fluxo de consciência” in Capek, M.: “Bergson’s theory of mind-brain relation” in Papanicolaou, A. & Gunter, P. Y.: *Bergson and Modern Thought – Towards a Unified Science*. Harwood Academic Publishers; Chur, 1987; p. 136.

o real dura e a inteligência não visa senão agir, recortando o real em instantes fixos para melhor se adaptar a ele, “controlando-o”, – ação cuja precisão provém da espera e da distinção, que representam a memória e nos carimbam com a marca do tempo – é preciso que se procure o verdadeiro conhecimento “especulativo”, um conhecimento que acompanhe as verdadeiras oscilações do real, fora da orientação pragmática e mesmo utilitária que a vida nos dotou. Mas a despeito de alguns sistemas pós-kantianos, Bergson não ultrapassará a interdição à metafísica na *Crítica da Razão Pura* pela via da síntese absoluta, produto de uma *Wissenschaft* filosófica situada *além* da experiência (fenômeno). Antes, seu interesse situa-se *aquém* da mediatidade imposta pela inteligência, de modo que aí residirá a verdadeira especulação. Desta forma, investigaremos como Bergson, em *Matéria e memória*, vislumbra a possibilidade de tal conhecimento juntamente com as limitações que a vida material nos impõe, ainda que agora, tal como o espírito, ela dure.

Por fim, na terceira parte, acompanharemos a radicalização em *A evolução criadora* do programa filosófico apresentado incipientemente no quarto capítulo da obra de 1896. Com a ajuda de alguns textos intermediários entre as duas obras, tentaremos mostrar que o livro de 1907 indica tanto um esgotamento quanto uma abertura ao conhecimento da natureza, pela simples constatação, revelada no terceiro capítulo, de que a inteligência “está” na natureza, ou melhor, é uma tendência “criada” na e pela vida. A questão passa a ser, então, se o conhecimento intuitivo promove uma redefinição daquilo que entedemos comumente por “conhecer” – uma “nova” razão. E será a partir deste critério que poderemos avaliar a relação da metafísica com a ciência e a posição do homem na natureza, objeto da última etapa de nosso trabalho.

Primeira Parte

Da vida interior à vida exterior

Capítulo I

A vida do espírito no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*

1. A polissemia do termo vida na obra de 1889: algumas questões

Não são poucas as menções que Bergson faz à idéia de vida no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. No entanto, apesar das inúmeras ocasiões em que consta este termo no livro de 1889, o filósofo parece aí estabelecer, em relação à vida, uma dualidade que acompanha a dualidade maior do livro, entre o espaço e a duração. Se seguirmos as muitas acepções dadas à vida no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, perceberemos, sem grandes dificuldades, que elas se reduzem basicamente a duas: uma que diz respeito ao eu que dura, ou seja, à duração propriamente dita (vida “interior”, “interna”, “diária”, “individual”⁴) e outra que concerne ao eu superficial, ligado ao espaço (vida “prática”, “exterior”, “ordinária” e “social”⁵). Entretanto, talvez o maior desafio ligado à interpretação do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* seja justamente o estabelecimento da essência da duração, essência que em parte só pode ser totalmente apreendida *em contraposição* à definição dada por Bergson ao espaço. E é depois do estabelecimento desta definição – que apreendemos também na medida em que se separamos ambos os conceitos – que será possível argumentar acerca do tipo de relação entre o espaço e a duração, mesmo que tal relação seja marcada por um divórcio irreconciliável. Em forma de pergunta, este desafio pode ser expresso da seguinte maneira: seria o espaço uma realidade exclusivamente “em nós”, ou ele denotaria uma realidade “fora de nós”? E a duração, podemos dizer que, na obra de 1889, ela exista “no mundo”? Em outros termos: espaço e duração indicam, respectivamente, uma realidade “física” (não psicológica) e outra psicológica, ou dizem respeito apenas a duas dimensões próprias à consciência, a duas realidades psicológicas

⁴, H.: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (édition critique). PUF; Paris, 2007; p. 6, 12, 13, 113, 178. É interessante notar que a “vida diária” segundo Bergson está aliada à não ao exterior, como era de se esperar, mas à interioridade, pois ela remete – ao contrário da “vida ordinária” – à “espontaneidade” e, sobretudo, à imediatidade de nosso eu que dura.

⁵ *Idem*; p.VII, 97, 100, 103, 173, 177.

(ainda que a duração revele em última instância uma dimensão metafísica, é pela consciência que tal dimensão é revelada)? E se a vida exterior está ligada ao espaço e a vida interior à duração, tais perguntas nos colocam, conseqüentemente, diante de grandes dificuldades, ou seja, a vida seria então marcada por uma dualidade “real” ou somente por duas dimensões exclusivamente ligadas ao psiquismo? Poderíamos traduzir o espaço e a duração, respectivamente, pelos termos corpo e espírito e, por conseguinte, entender a vida exterior como a vida do corpo, como vida “orgânica”, e a vida interior como a vida do espírito? Ou deveríamos entender a vida interior e a vida exterior como dois modos em que a vida da consciência se realiza, como duas instâncias situadas no âmbito restrito da consciência, isto é, como dois domínios exclusivamente psicológicos?

2. O “determinismo”: um problema epistemológico?

Um dos pontos-chave para se entender o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* reside na crítica efetuada ao que Bergson denomina de determinismo, uma palavra cujo sentido é genérico, mas que pode ser compreendida mais ou menos como o tratamento indevido, por meio de procedimentos próprios à física matemática, dos estados da consciência ⁶. No entanto, tal crítica não deve nos levar à conclusão de que o

⁶ Ainda que Bergson se refira em diversas ocasiões ao termo, ele não nos oferece uma definição precisa do que seja determinismo em sua primeira obra. No entanto, ao discutir a ligação secreta entre determinismo físico e psicológico ele dirá que ambas são “duas demonstrações [...] da necessidade universal”. Bergson, H.: *op. cit.*, 2007; p. 107, o que pode ser entendido provisoriamente como uma definição. Ao fim e ao cabo, trata-se da aplicação de categorias espaciais (quantidade e extensão, por exemplo) no âmbito do tempo. Nota-se já o eco daquilo que caracterizará, em *A evolução criadora*, tanto o mecanicismo quanto o finalismo: a tese de que “tudo é dado”.

Em tempo: é preciso ter um certo cuidado ao caracterizar Bergson, a partir desta definição, de “filósofo da contingência” ou “do acaso”. Antes, nos parece que ele pouco a pouco vai se dando conta de que é preciso situar-se fora destas definições (acaso e contingência de um lado, necessidade de outro), justamente para construir uma hipótese mais “compreensiva”. Neste sentido, a duração é, surpreendentemente, contingente porque imprevisível e, ao mesmo tempo, necessária, pois seu momento anterior sugere o posterior. Numa fórmula: ela se diferencia na continuidade e continua diferenciando-se. Um texto de Lovejoy de 1913, apesar de extremamente sugestivo, nos parece revelar a incompreensão em

procedimento matemático é indevido no tocante à realidade física, o que esconderia a verdadeira intenção de nosso autor. Pois se é verdade que a sua primeira obra visa efetuar, além da “resolução” de um problema metafísico – o problema da liberdade –, uma gênese da idéia de número, não podemos esquecer que Bergson procura operar também uma delimitação epistemológica relativa à física e à psicologia e, por conseguinte, promover a autonomia desta última. O sentido do determinismo criticado vai sendo então, aos poucos, “polido” ao longo do livro, pois a crítica incide no exato momento em que há a invasão da física na psicologia e não propriamente sobre os procedimentos físicos em si. Para Bergson, certos problemas filosóficos nascem de um “mal entendido”⁷ não por serem eminentemente colocados em termos “espaciais” mas, sobretudo, quando se confunde o dado temporal por meio do espaço. O tempo homogêneo⁸ e a grandeza intensiva⁹, como veremos, são em grande medida expressões desta “confusão”. Na análise empreendida logo no primeiro capítulo, sobre os estados psicológicos puros e alheios à extensão (os sentimentos profundos), Bergson dirá:

“Os estados psíquicos cuja intensidade acabamos de definir são estados profundos que não parecem em nenhum ponto solidários à sua causa exterior, e que não parecem também envolver a percepção de uma contração muscular”¹⁰.

Sabemos que, neste momento, Bergson procura redefinir o conceito de intensidade, pois uma vez aplicado aos estados psicológicos ele deve ser purificado de

relação à novidade trazida pelo conceito de duração. Para o filósofo americano, Bergson se contradiz em sua primeira obra, pois cruza dois atributos supostamente antinômicos para caracterizar o tempo, *sucessão* e *indivisibilidade*, o que o faria obliterar a distinção necessária entre o “temporal e o eterno, entre mudança e imobilidade, entre uma sequência e um *totum simul*”. Em suma, Lovejoy se vê autorizado a identificar o esforço bergsoniano em pensar um tempo que seja “indivisível e não obstante movente” [*indivisible and yet moving*] como uma pista não de originalidade, mas de filiação íntima em relação a Ravaisson e, por conseguinte, aos “metafísicos românticos que influenciaram este último”. Lovejoy, A.: “Some antecedents of the philosophy of Bergson” in *Mind*, XXII (10); October, 1913; p. 465-83.

⁷ *Idem*; p. 180.

⁸ *Idem*; p. 73-4, 178.

⁹ *Idem*; p. 2-3, 169.

¹⁰ *Idem*. P. 15.

toda pretensão à mensuração. Não entraremos nos meandros na análise do filósofo a este respeito, mas é importante notar que já aqui vemos se esboçar uma distinção que acompanhará todo o primeiro capítulo, entre as “sensações periféricas”, ligadas aos movimentos exteriores e, portanto, às causas externas, e os “elementos internos”, identificados à intensidade dos estados psicológicos, ou melhor, à intensidade pura irreduzível à quantificação ¹¹. E é justamente a confusão entre estes dois estados que criará a idéia de grandeza intensiva, misto de duração e extensão. Partindo desta constatação já é possível esboçar uma resposta às questões que colocávamos no tópico anterior, a respeito do estatuto da vida no âmbito desta obra. É que o filósofo visa separar a todo custo o corpo, ligado ao espaço, da consciência, ligada ao tempo – aqui parecem residir, ao menos provisoriamente, as duas intensidades postuladas por Bergson e os dois “modos” em que a vida se dispõe, respectivamente, intensidade pura e “intensidade exterior” ¹², e vida do espírito e vida do corpo. Mas é uma separação que visa denunciar somente os resultados decorrentes da confusão entre ambas “instâncias”, ou melhor, entre o duplo aspecto – extensivo e qualitativo – no qual se apresenta todo fenômeno ou objeto ¹³. Ou seja, trata-se de uma separação que pretende expurgar da psicologia qualquer pretensão de tornar-se *psicofísica*. A vida do espírito exige uma apreensão outra que àquela utilizada pela física ao tratar os fenômenos físicos.

“O físico não faz intervir nunca as sensações duplas ou triplas umas das outras, mas somente as sensações idênticas, destinadas a servir imediatamente entre duas quantidades físicas que se poderá então igualar uma à outra. A sensação luminosa joga aqui o jogo destes desconhecidos auxiliares que o matemático introduz nos cálculos, e que desaparece depois no cálculo. É totalmente outro o objeto da psicofísica: é a

¹¹ *Idem*. P. 25.

¹² *Idem*; p. 54. “Para resumir o que precede, diremos que a noção de intensidade se apresenta sob um duplo aspecto, conforme se estuda os estados de consciência representativos de uma causa exterior, ou os que se bastam a si próprios”.

¹³ *Idem*; p. 47.

própria sensação luminosa que ela pretende medir”¹⁴.

O conceito de grandeza intensiva, híbrido do inextenso e do extenso, decorre justamente da pretensão de mensuração da sensação. Ele deforma a vida interior, pois confunde os aspectos “irreconciliáveis”¹⁵ em que os fenômenos se apresentam. Em suma, eles transformam a vida interior naquilo que ela não é, quer dizer, em algo inerte, já que lhe retiram a dinâmica própria e a gradação qualitativa que a caracteriza. Mas ainda que o primeiro capítulo não seja somente “uma crítica um pouco circunstancial à psicofísica”¹⁶, ele pode tranquilamente ser considerado enquanto uma “aplicação antecipada da distinção entre espaço e duração”¹⁷, de modo que “o tempo homogêneo é a raiz [...] da grandeza intensiva”¹⁸. Faz-se então necessário que nos dirijamos ao segundo capítulo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, onde aparece a idéia de tempo homogêneo, justamente para compreendermos como a vida é mobilizada no primeiro livro de Bergson.

3. O problema da dualidade epistemológica: psicologia e matemática

Por que a noção de intensidade foi tornada quantitativa? Qual é a “gênese” da grandeza intensiva, além da infiltração da filosofia kantiana na psicologia do século

¹⁴ *Idem*; p. 41.

¹⁵ *Idem*; p. 52: “Não há ponto de contato entre o inextenso e o extenso, entre a qualidade e a quantidade”.

¹⁶ Fedi, L.: “Bergson et Boutroux, la critique du modele physicaliste” in *Revue de Méthaphysique et Morale* – n°2/2001. PUF; Paris; p. 104. O autor do artigo defende, justificadamente, toda a importância do capítulo I para a compreensão adequada do problema da liberdade, pois ele reenviaria diretamente à crítica efetuada por Bergson à noção de causalidade. Em seu *Bergson et la philosophie comme science rigoureuse*, Cerf; Paris, 1994; p. 22-3, Philonenko também nos adverte sobre a imprescindibilidade da crítica da “física da sensação” para a compreensão do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

¹⁷ Worms, F.: *Bergson ou les deux sens de la vie*. PUF; Paris; 2004; p. 55.

¹⁸ Prado Jr., B.: *Presença e campo transcendental*. EDUSP; São Paulo, 1989; p. 96. Como não é nosso objetivo fazer uma análise cerrada da obra de 1889, nos reportamos em relação à crítica bergsoniana à grandeza intensiva às considerações de Bento Prado Jr a este respeito: p. 74-96.

XIX¹⁹? Ao avançar em sua análise sobre a distinção entre dois tipos de “crescimento”, um extensivo e outro intensivo, Bergson é obrigado a explicitar como, em ambos os casos, se dá a multiplicidade “disto” que cresce. Na forma de uma pergunta, soaria da seguinte maneira: qual é a diferença entre os “muitos” das causas físicas ligadas ao movimento e à extensão corporal e os “muitos” dos estados psicológicos, da vida da consciência? Como anteriormente o filósofo havia diferenciado duas noções de intensidade²⁰ ele deve agora distinguir dois tipos de “muitos”, ou seja, de multiplicidade. As definições são claras e neste momento se dá o nascimento das célebres designações de Bergson que visam estabelecer uma diferença entre espaço e duração, vida exterior e vida interior: multiplicidade numérica, distinta, justaposta, dos objetos materiais²¹; e multiplicidade confusa, qualitativa, dos estados de consciência²². Mas para além de simplesmente estabelecer dois tipos de multiplicidade para em seguida opô-las entre si, Bergson, tal como no caso da grandeza intensiva, deve explicar como é possível que de fato contemos nossos estados de consciência. Ou ainda, como é possível que haja uma ciência fundamentada justamente na confusão entre os dois tipos de multiplicidade, que toma o tempo pelo espaço. Aqui, duas considerações devem ser feitas. A primeira diz respeito ao papel que a noção de espaço desempenha no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. A segunda, mais importante para nós, concerne à idéia de tempo homogêneo, marca da experiência mista e origem da ilusão que assola a psicologia que se quer matemática.

¹⁹ Mesmo não nos debruçando sobre este ponto, é preciso lembrar que o “erro” do conceito kantiano de grandeza intensiva (“Antecipações da percepção”), repetido subrepticamente pela psicofísica, está fundado em um outro “erro”, também de Kant, que é o de tempo como forma ou meio homogêneo (“Estética transcendental”). Bergson, H.: *op. cit.*; 2007; p. 174ss. E os comentários de Pinto, D. M.: “O tempo e seus momentos interiores” in *Analytica* - volume 9/número 2, 2005. Barthélemy-Madaule, M.: *Bergson adversaire de Kant*. PUF; Paris, 1966; p. 39-40. Philonenko, A.: *op. cit.*; p. 28-47. Prado Jr., B.: *op. cit.*; p. 89-104. E a crítica à crítica bergsoniana: Lachière-Rey, P.: *L'idéalisme kantien*. Vrin; Paris, 1950; p. 92-7.

²⁰ Bergson, H.: *op. cit.*; 2007; p. 54.

²¹ *Idem*; p. 56, 59, 67-8, 92, 95, 98, 101-2, 170.

²² *Idem*; p. 90-2, 95, 169, 170, 172, 178-9.

A definição mais clara que Bergson nos oferece do espaço é a seguinte: “intuição ou [...] concepção de um meio vazio homogêneo”²³. Muitas são as discussões acerca de sua amplitude, isto é, sobre a possibilidade ou não dele se estender para a realidade “fora de nós”, “no mundo”, através de sua imbricada relação com a extensão, com a matéria e com a percepção, mesmo e apesar dele se constituir como um “ato do espírito”²⁴. Nós trataremos destas questões, ainda que de maneira sumária, ao apontarmos a passagem de Bergson para a sua próxima obra, *Matéria e memória*, quando o filósofo abrirá uma nova compreensão sobre a vida, ao menos em relação ao sentido restrito de uma vida interior do espírito. De qualquer modo, agora, tudo se passa como se Bergson, ao postular o espaço como meio homogêneo que possibilita a própria noção de contagem, separasse os modos de *apresentação e apreensão dos fenômenos* em três: espaço, pela matemática; tempo homogêneo (espaço auxiliar ou quarta dimensão do espaço), pela experiência mista e pelo senso comum (e pela psicologia que se pretende matemática); e duração, pela “psicologia atenta”²⁵. O exemplo do ponteiro do relógio²⁶ pode nos trazer esclarecimentos a este respeito. Quando Bergson diz que o ponteiro ou o pêndulo de um relógio “em si”, em hipótese alguma, dura, ele pretende caracterizar aquilo que se encontra fora de nós como estático, pois aí há somente “uma

²³ *Idem*; p. 70.

²⁴ *Idem*.

²⁵ *Idem*; p. 95, 119. Nas últimas linhas do segundo capítulo Bergson, curiosamente, se refere à possibilidade de uma “psicologia superficial”, desde que esta seja “estática” e não dinâmica, e se restrinja ao estudo dos “fatos [psicológicos] uma vez produzidos, negligenciando seu modo de formação”. *Idem*; p. 103-4. A título de curiosidade, é interessante lembrar que entre 1887-1891, Franz Brentano, crítico, como Bergson, de Fechner e Weber, e cujas pretensões também se centravam em fornecer autonomia epistemológica à psicologia, professa alguns cursos sobre uma distinção entre o que ele denomina psicologia genética e psicologia descritiva (psicognosia), a primeira ligada aos fenômenos fisiológicos e causais, e a segunda aos elementos da vida interior, contidos intuitivamente em nossa consciência. Brentano, F.: *Descriptive Psychology*. Routledge; London, 1995; p. 3-12. No entanto, é preciso não se esquecer de que a dimensão psicológica “profunda” aventada por Bergson extrapola o projeto estrito de uma fundamentação epistemológica da psicologia: logo no *Prefácio* de seu primeiro livro, Bergson deixa claro que visa resolver um problema comum à psicologia e à metafísica (o problema da liberdade), enquanto Brentano pretende estabelecer o método (percepção interna) e o objeto (fenômenos psíquicos intencionais) de uma psicologia verdadeiramente científica, não submetida à física, mas ainda sob os moldes científicos estipulados por Comte. A questão – que não trataremos aqui – passa a ser então a de entender por que, para o filósofo francês, é pela reforma epistemológica da psicologia que encontramos o “fato” da liberdade.

²⁶ *Idem*; p. 80-1, 170-1. E o exemplo das batidas do martelo: p. 63-4.

posição do ponteiro e do pêndulo [...] das posições passadas não resta nada”²⁷. Fora da consciência que o percebe, ou seja, no espaço, só há um “puro” presente²⁸, uma “exterioridade recíproca sem sucessão”²⁹ onde os movimentos que constituiriam os momentos temporais de um mundo sem “espectador consciente”³⁰ inexistem. E o mesmo vale para o eu que dura já que, uma vez “tirado o pêndulo e suas oscilações”, restaria apenas uma “sucessão sem exterioridade recíproca”, “duração real cujos momentos heterogêneos se penetram”³¹. A partir desta descrição podemos deduzir dois pontos, uma conclusão e uma pergunta: 1) conclusão: a incompatibilidade entre o espaço e o tempo, entre a vida interior e a vida exterior, se dá sob uma perspectiva epistemológica, isto é, do ponto de vista do *fenômeno* que aparece à *consciência*, seja por meio do espaço, seja “imediatamente” à duração; seja matematicamente, seja psicologicamente; 2) pergunta: há também uma distinção metafísica entre estes dois termos, ou ela se resume a um argumento, digamos, crítico? Sigamos em nossa reflexão guardando esta pergunta, que será importante mais adiante.

Após efetuar tal distinção, Bergson precisa estabelecer como se dá a relação entre seus termos. Se a minha duração é irreduzível ao espaço, como posso, mesmo assim, mensurá-la? E se o espaço é uma instância sem contato com a consciência que dura, como posso “conservar” para depois “alinhar”, “de alguma maneira”³², a única posição que o ponteiro e pêndulo ocupavam no espaço puro, transformando-os, assim, em momentos pendulares? Através daquilo que Bergson denomina de tempo homogêneo, representação simbólica que é fruto da comparação “entre as duas

²⁷ *Idem*; p. 80.

²⁸ *Idem*; p. 170.

²⁹ *Idem*, p. 81.

³⁰ *Idem*.

³¹ *Idem*; p. 81-2.

³² *Idem*; p. 81.

realidades”³³, espaço e duração. Grandes consequências podem ser tiradas daqui e em grande medida é nesta questão que reside a passagem que conduz nosso filósofo à sua próxima obra, já que é aqui que se encontram de maneira mais explícita, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, as possibilidades de se pensar a relação entre o “interior” e o “exterior”. Mas é importante entender agora que é o tempo homogêneo que induz a ciência e a própria filosofia a não operar uma distinção adequada (tal como no caso da criação de um conceito como o de grandeza intensiva) entre o qualitativo e o quantitativo, entre o extenso e o inextenso, em suma, entre o homogêneo e o heterogêneo. E isto é crucial, pois nos esclarece que não é propriamente o espaço, mas o tempo homogêneo, esta espécie de espaço auxiliar, que nos impede de apreender a duração, fato que nos revela a raiz da dualidade *crítica* de Bergson, pois “a ciência tem por principal objeto prever e mensurar: só se prevêm os fenômenos físicos na condição de supor que eles não duram como nós, e se mede somente o espaço”³⁴. Se a apreensão da duração concreta decorre da purificação de toda e qualquer quantidade, a apreensão do espaço deve ser também purificada, só que de toda qualidade. Mas uma dúvida então se impõe: se é o tempo homogêneo, condição da formação do número, que nos afasta da apercepção de nós mesmos, isto é, da duração de nossa vida interior, como entender, paralelamente, que a matemática e a psicologia possuem domínios de investigação justificadamente distintos e não excludentes entre si? Recentemente, Camille Riquier chamou atenção sobre este ponto: “nós devemos, portanto, relacionar o espaço e a duração a dois tipos de multiplicidade, mas também a duas ciências complementares: as matemáticas e a psicologia”³⁵. Baseando-se no fato de que as unidades, para serem contadas, devem ser tanto qualitativamente idênticas (homogêneas) quanto numericamente distintas (heterogêneas), ou seja, de que elas

³³ *Idem*; p. 82.

³⁴ *Idem*. P. 173.

³⁵ Riquier, C.: *Archéologie de Bergson – Temps et métaphysique*. PUF; Paris, p. 283.

necessitam ser justapostas no espaço para tornarem-se número – fato que nos permite supor que há uma diferença, numa série numérica, entre seus intervalos (unidades) e suas extremidades (o número) – Riquier nos alerta de que enquanto a mecânica deve se limitar a apreensão da segunda, a psicologia deve se instalar na primeira ³⁶. Nas palavras de Bergson:

“Estes dois elementos, extensão e duração, a ciência os dissocia quando ela empreende o estudo aprofundado das coisas exteriores [...] A dissociação opera aqui, notadamente, em proveito do espaço.
É preciso portanto operar ainda, mas em proveito da duração, quando se estudará os fenômenos internos” ³⁷.

A dificuldade é, então, entender que a própria noção de número ou de multiplicidade quantitativa *resulta* de um *compromisso* entre “a intuição de um meio homogêneo, o espaço, onde possam se alinhar os termos distintos uns dos outros e [...] um processo de penetração e de organização, pelo qual estas unidades se juntam dinamicamente e formam isto que nós chamamos de multiplicidade qualitativa. É graças a este desenvolvimento orgânico que as unidades *se juntam*, mas, paralelamente, é por conta de sua presença no espaço que elas permanecem *distintas*” ³⁸. E o problema reside aqui: ainda que a multiplicidade distinta derive da multiplicidade qualitativa ³⁹, não podemos concluir que tal derivação seja “indevida”, pois a confusão se dá na medida

³⁶ *Idem*; p. 282-3, 295. Lapoujade dirá que tais unidades constituem o “número obscuro da duração” e, inspirando-se em Leibniz, Maimon e na tese de Jean Millet em seu *Bergson et le calcul infinitésimal*, defenderá que estas seriam os “verdadeiros diferenciais da consciência”, a despeito dos “diferenciais científicos” (equação matemática). Lapoujade, D.: “Le nombre obscure de la durée” in *Puissances du Temps – Versions de Bergson*. Les Éditions de Minuit; Paris, 2010; p. 33, 36, 38-9. Note-se também a inspiração deleuziana de Lapoujade ao enfatizar a *diferença* – pela via do diferencial – da duração

³⁷ Bergson, H.: *op. cit.*, 2007; p. 172.

³⁸ *Idem*; p. 170. É difícil aqui não assimilar o “desenvolvimento orgânico” ao “fenômeno de endosse” relativo ao “tempo mensurável”, que é “espaço enquanto homogeneidade e duração enquanto sucessão”. *Idem*; p. 81, 83, 164, 171.

³⁹ *Idem*; p. 91-2. “É, portanto, graças a qualidade da quantidade que nós formamos a idéia de uma quantidade sem qualidade”.

em que *tomamos uma pela outra* – a gênese da quantidade na qualidade não deve obscurecer o fato não só de que ambas são distintas, mas, sobretudo, de que seus respectivos “campos” ou “domínios de aplicação” são inteiramente legítimos. Referindo-se ao que poderíamos chamar de “filosofia da matemática” bergsoniana, Capek distingue acertadamente três aspectos a respeito da *contagem*: 1) um certo “período” (“*span*”) temporal da consciência, que retém o ato anterior; 2) a contagem propriamente dita, fruto da justaposição no espaço e da extração das diferenças qualitativas; 3) a possibilidade da retenção (no caso das batidas do relógio) “mnemônica” sem contagem ⁴⁰. Entretanto, Capek prossegue sustentando a “inaplicabilidade do conceito de multiplicidade aritmética [...] *para a física*” ⁴¹. E é aí

⁴⁰ Capek, M.: *Bergson and Modern Physics*. D. Reidel Publishing Company; Dordrecht, 1971; p. 176-180. E o interessante artigo de Salanskis sobre a idéia de contínuo no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e sua relação com as teorias matemáticas do contínuo na virada do século XIX/XX (Cantor, Dedekind, Poincaré, Brouwer, Weyl). Salanskis, J.-M.: “La figure du continu temporel” in Worms, F.: *Le moment 1900 en Philosophie*. Presses Universitaires du Septentrion; Villeneuve d’Ascq Cédex, 2004 (notadamente as páginas 155-60).

⁴¹ *Idem*; p. 176. Nosso itálico.

Em tempo: uma ressalva deve ser feita. Ao discutir no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* o princípio da impenetrabilidade da matéria jogando-o para o âmbito lógico-matemático e não propriamente físico, Bergson acaba deixando em aberto a sua própria definição de matéria e, conseqüentemente, o estatuto por ele concedido à física. Mesmo assim, poderíamos parear a posição de Bergson a de Descartes que, negando contra o atomismo a tese da impenetrabilidade da matéria (dureza, peso, calor e outras propriedades do gênero) como seu traço distintivo, acaba por identifica-la ao espaço e à extensão (largura, comprimento e profundidade) e reservar à física a tarefa de investiga-la? Ou, antes, devemos enxergar aí somente uma identificação do número com o espaço, fato que deixaria em aberto uma concepção de matéria que estivesse fora deste princípio e permitisse vislumbrar, por conseguinte, uma física “não matemática”, ou seja, uma física que procedesse no estudo da matéria dispondo de um outro léxico ou referencial descritivo que não fosse “numérico-espacial”? Esta é uma tensão que ocupa todo o livro e, ainda que pela rigidez com que nosso filósofo distingue os pares extenso/inextenso e quantidade/qualidade, tudo indica que ele se coloque ao lado de Descartes. Mas esta inclinação cartesiana aparece não tanto para endossar a tese que identifica espaço, matéria e extensão, reservando tais termos ao mundo físico, mas, sobretudo, para defender a tese da consciência temporal irreduzível à extensão e ao espaço e, portanto, passível de *penetrabilidade* entre seus *momentos*. O que queremos dizer é que parece haver um dualismo estrito no Bergson de 1889, mas um dualismo que afirma mais a especificidade da dimensão psíquica do que algum tipo de realidade física, ou, no máximo, a gênese psicológica dos procedimentos científicos da física. Mas precisaremos esperar a chegada de *Matéria e memória* para que tais problemas sejam desenvolvidos com maior precisão e clareza. De todo modo, como veremos mais adiante, o “anti-atomismo” bergsoniano é simultaneamente “anti-cartesiano”, pois a questão está justamente na recusa de se identificar a matéria tanto à extensão geométrica (Descartes) quanto ao átomo que, *permanecendo sempre o mesmo*, se move no vazio (atomistas). Bergson, H.: *op. cit.*; 2007; p. 65-7 (e as notas 13 e 14, p. 223-4) e Descartes, R.: “Les Principes De La Philosophie” (notadamente, os princípios 4, 5, 9-21); “Lettre a Morus – 5 février 1649” e “Lettres a Morus – 15 de avril de 1649” in *Oeuvres*. Paris; Gallimard, 2004; p. 612-3, 616-23, 1312-20, 1332-39. E os comentários de Duhem, P.: *L’évolution de la mécanique*. Librairie Scientifique A. Hermann; Paris, 1903; p. 13-24. E de Koyré, A.: *Du monde clos à l’univers infini*. Gallimard; Paris, 2005; p. 139-155. Nota-se também que é cada vez

que parece residir o lapso do intérprete, pois não se trata na obra de 1889 de apontar a inadequação da multiplicidade distinta para a física, mas apenas para a psicologia. Desta forma, os procedimentos da mecânica, cujo modelo é a matemática, deve se restringir ao aspecto puramente espacial deste processo, quer dizer, na parte da multiplicidade que se alinha no espaço, coisa que ela de fato o faz, apesar de, às vezes, “encorajar”⁴² o contrário. “Ele [o físico] se contenta em contar as simultaneidades sem se ocupar dos fluxos que a atravessam. Em suma, contar o tempo é se interessar ao número de unidades da duração sem se inquietar com as próprias unidades, provisoriamente separadas [...] [desta forma]”⁴³. Em contrapartida, é imperativo que a psicologia se concentre no âmbito puramente temporal – a sucessão da multiplicidade qualitativa –, empreitada que, segundo Bergson, resta ainda a ser realizada. É por este motivo que “a matemática fica em seu papel enquanto ela se ocupa em determinar as posições simultâneas [...] mas ultrapassa este papel quando pretende reconstituir o que tem lugar no intervalo de duas simultaneidades”⁴⁴. Pois se a simultaneidade é o “traço de união”, a “intersecção” entre a duração e o espaço, ela deve representar justamente o “objeto” do meu ato de contar, e não, como se pretende, a prova de que “meço a duração”⁴⁵.

mais patente o esforço de Bergson em recolocar o problema da matéria fora de sua acepção kantiana, afastando-a de uma definição que a conceba como a parte empírica (*a posteriori*) e sensitiva do fenômeno que é formalizada pela intuição (Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft I*. Suhrkamp, Germany, 1974; p.69-70/B 34). Em contrapartida e em consonância com esta observação, veremos mais adiante que há, a partir dos cursos do início de 1900 no *Collège de France* – decisivos, como é sabido, para o capítulo IV de *A evolução criadora* – o desenvolvimento de uma idéia de matéria que passa por uma redefinição toda especial do conceito aristotélico de *ύλη* e por uma reinterpretação da leitura feita por Ravaisson do Estagirita.

⁴² *Idem*; p. 52.

⁴³ Riquier, C.: op. cit.; p. 277.

⁴⁴ *Idem*; p. 85.

⁴⁵ *Idem*; p. 80-2, 144-9. Ainda que uma sucessão simultânea e uma simultaneidade sucessiva sejam frutos, neste momento, da confusão ocasionada pelo tempo homogêneo, há uma implicação física importante nesta atribuição não só espacial, mas também temporal, que Bergson dá à simultaneidade, e cujas consequências ressoarão em 1922, em *Duração e simultaneidade*, onde o filósofo empreende uma discussão com a teoria da relatividade de Einstein e distingue dois tipos de simultaneidade, “simultaneidade de instante” e “de fluxo”. O que queremos dizer é que Bergson, à sua maneira, antecipa a idéia de um “espaço-tempo”, fato que resultará, ao longo de sua obra, em diversas transformações no conceito de espaço, mas também exigirá, no fundo, a constituição de uma nova física, diversa da mecânica newtoniana. Sobre a incompatibilidade radical entre tempo e espaço e, por conseguinte, entre sucessão e simultaneidade na física clássica, e a mudança ocasionada pela relatividade e pela filosofia

Desta forma, tal como a grandeza intensiva revela a mistura indevida entre as duas intensidades irreconciliáveis, denunciando o excesso da psicofísica, o tempo homogêneo nos dá a chave do misto ulterior, porque fundante da confusão entre tempo e espaço. A matemática e a mecânica, quando bem direcionadas, tomam a parte que lhes concerne, isto é, a dimensão puramente espacial da multiplicidade numérica, ignorando, assim, a parte temporal que também a constitui. Forçando um pouco os termos, é como se elas devessem “purificar”, ao seu modo, a multiplicidade quantitativa do “fundo” que dura. Quanto à psicologia, a ela cabe situar-se na pura sucessão, depurada de todo e qualquer espaço, “fora do cálculo”, isto é, na duração “propriamente dita [...] percebida por uma consciência capaz não somente de assistir estas simultaneidades sucessivas, mas de viver tais intervalos”⁴⁶. Tais constatações nos permitem concluir, ao menos por ora, que “a filosofia bergsoniana [do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*] [...] pode ser relacionada ao debate do fim do século portando sobre a fundação epistemológica de um conhecimento rigoroso do espírito”⁴⁷.

bergsoniana: Capek, M.: *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*. Van Nostrand Reinhold Company; New York, 1961; p. 50-1, 169. Capek, M.: *Bergson and Modern Physics*. D. Reidel Publishing Company; Dordrecht, 1971; p. 226-37. Capek, M.: “La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne” in *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger – tome CXLIII*. PUF; Paris, 1953; p. 42-4 (em que Capek defende que há um retrocesso em *Duração e Simultaneidade* em relação a *Matéria e memória* e *A evolução criadora*). “Reichenbach, H.: *The Philosophy of Space and Time*. Dover Publications, New York; 1958; p. 123-9. Cassirer, E.: *Substance and Function & Einstein’s Theory of Relativity*. Dover Publications; New York, 1953; p. 409-29, 454-5. Grunbaum, A.: *Philosophical Problems of Space and Time*. D. Reidel Publishing Company; Dordrecht, 1973; p. 3-8. Bergson, H.: *Durée et simultanéité* (édition critique). PUF; Paris, 2009; p. 52-3 (e as observações de Elie During na nota 15, p. 284-5). E os comentários de Riquier, C.: *op. cit.*; p. 284-8 e de Heidsieck, F.: *Henri Bergson et la notion de l’espace*. PUF; Paris, 1961; p. 99-107.

⁴⁶ Bergson, H.: *op. cit.*, 2007; p. 146.

⁴⁷ Fedi, L.: *op. cit* in *op. cit.*; p. 98.

4. O espírito e a matéria: o estatuto da vida no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*

No terceiro capítulo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* o determinismo físico, quando invade indevidamente o domínio psicológico, é contestado de uma maneira ainda mais cristalina. Pretendendo tornar-se mais rigoroso através do uso do “geometrismo” do determinismo físico, o determinismo psicológico (ou “aproximativo”, “da qualidade”, como às vezes quer o filósofo) acaba por tratar indevidamente os dados da consciência, pois os nivela aos fenômenos da natureza. Inversamente, também por meio deste comércio, o determinismo físico vislumbra que seu alcance seja universalmente garantido, fato que contribui para que seus adeptos muitas vezes induzam a aplicação total de seus procedimentos em domínios que lhes são avessos ⁴⁸. Após a constatação de que a intensidade da sensação (“nuance” ou “qualidade”) torna-se grandeza na medida em que associamos “uma certa qualidade do efeito a idéia de uma certa quantidade da causa” ⁴⁹, e que, no fundo, tal associação está baseada na indistinção que fazemos entre duas multiplicidades, espacial e temporal – o que ao mesmo tempo mascara a realidade da duração e permite que contemos objetos fora de nós –, Bergson denunciará outras consequências da utilização do modelo fisicalista para a análise dos estados de consciência: a defesa da previsibilidade, da causalidade e, assim, da pretensão de determinação absoluta, *no* – e, portanto, *do* – *tempo*, dos mesmos. Um dos alvos privilegiados da denúncia do filósofo são as “leis conservativas” da física, que deviam se restringir a explicar o modo de funcionamento da matéria e não da consciência. Basicamente, tais leis formulam que “nada se cria ou se perde no universo”, dada a equivalência total entre a causa e o efeito. Identificando sua primeira formulação no postulado cartesiano de conservação da quantidade de

⁴⁸ Bergson, H.: *op. cit.*, 2007; p. 112.

⁴⁹ *Idem*; p. 31.

movimento ⁵⁰ seguido pela teoria de conservação da força viva em Leibniz ⁵¹ – apesar da crítica deste ao primeiro – Bergson parece estar mais preocupado com a sua reformulação mais recente, isto é, com o princípio de conservação de energia, da então recém-nascida termodinâmica ⁵². É sintomático que Bergson se concentre neste último princípio, já que ele “parece bem aplicável à universalidade dos fenômenos físico-químicos” ⁵³, ou seja, à universalidade disto que poderíamos chamar de “domínio orgânico” ou “vital”. No entanto, o filósofo continua: “Mas nada diz que o estudo dos fenômenos fisiológicos em geral, e nervosos em particular, não nos revelará, ao lado da força viva ou energia cinética da qual falava Leibniz, do lado da energia potencial que se julgou necessário acrescentar-lhe mais tarde, alguma energia de um gênero novo” ⁵⁴. Como entender esta irredutibilidade da fisiologia e do sistema nervoso? Ao que tudo indica, a despeito da assertividade de sua crítica, Bergson parece oscilar no tocante ao “objeto” que escaparia absolutamente a esta lei, que ora parece ser a matéria animada, os organismos vivos, e ora a consciência. E tal ambiguidade é para nós de extrema importância, pois nos permite enunciar a seguinte pergunta: afinal, há no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* uma identificação entre a matéria – não a matéria

⁵⁰ *Idem*; p. 114. Descartes, R.: *Les Principes de la Philosophie* in *Oeuvres*. Gallimard; Paris, 2004; p. 632-3/ “§ 36. Que Dieu est la première cause du mouvement, et qu’il en conservé toujours une égale quantité en l’univers”. E os comentários de Leopoldo e Silva, F.: *Bergson – Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo; Loyola, 1994; p. 147-55. Fedi, L.; *op. cit.*; p. 109-10 (em que o autor localiza não em Descartes mas em Anaxágoras – tal como faz Boutroux – o fundamento metafísico último e a formulação mais antiga das “leis de conservação”).

⁵¹ Bergson, H.: *op. cit.*; 2007; p. 114. Leibniz, W. G.: *Discours de la Méthaphysique*. Vrin; Paris, 2000; p. 53-4/ “§ 17. Exemple d’une maxime subalterne ou loi de la nature, où il est montré que Dieu conserve toujours la même force, mais non pas la même quantité de mouvement, contre les cartésiens et plusieurs autres”. E os comentários de Fedi, L.: *op. cit.*; p. 110-1.

Em tempo: Spencer parece também ser um alvo. Baseando-se na sua distinção “Knowable/Unknowable” o filósofo inglês dirá que “qualquer força manifesta implica uma força antecedente proporcional de onde é derivada e contra a qual há uma reação”. Spencer, H.: *First Principles*. A.L. Burt Company Publishers; New York, s/d (Fifth Edition); p. 166.

⁵² A teoria mecânica do calor nasce de algumas considerações enunciadas por Sadi-Carnot em seu *Réflexions sur la puissance motrice du feu* (1824) e se desenvolve a partir dos desenvolvimentos sucessivos propostos por Clausius, Kelvin e Boltzmann. Bergson, H.: *op. cit.*, 2007; p.238/nota 24. A respeito da especificidade do calor em relação ao átomo já na Antiguidade e sua mecanização a partir da química de Lavoisier e, posteriormente, da lei de conservação de energia: Berthelot, R.: *Evolucionnisme et Platonisme*. Félix Alcan; Paris, 1908; p. 71-7, 83-7.

⁵³ Bergson, H.: *op. cit.*, 2007; p. 114.

⁵⁴ *Idem*; p. 114-6.

inerte, mas os organismos vivos – e a consciência? Quando Bergson fala em vida interior, vida do espírito, ele se refere também à sua dimensão corporal, de modo que a diferença entre espaço e tempo se encontraria não entre o corpo e o espírito, mas entre o animado e o inanimado, entre o orgânico e o inorgânico? Ou não, a consciência e a vida se limitam a “imaterialidade”, àquilo que diverge do corpo, sendo este o objeto das ciências da natureza e aquelas exclusivas ao domínio de uma verdadeira psicologia, isto é, de uma “psicologia atenta”⁵⁵? Até o momento, nosso trabalho indicava para uma resposta afirmativa à segunda questão e negativa à primeira, o que não parece tão certo assim a partir de agora. De todo modo, a primeira conclusão que podemos tirar é de que há uma distinção epistemológica entre a mecânica e a psicologia – já que não há uma intenção por parte de Bergson de julgar os procedimentos da física *no que se refere aos objetos físicos* – fato que nos garante, como sustentávamos, a dimensão crítica do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. O ponto de interrogação está, portanto, na dimensão dada por Bergson à psicologia: trata-a da vida, num sentido também “biológico”, ou somente em sua acepção “espiritual”? Um excerto relativamente longo da obra de 1889 ilustra este problema, e talvez possa nos oferecer ao menos um esboço possível de “resposta”:

“[...] a crença vaga e instintiva da humanidade na conservação de uma mesma quantidade de matéria, de uma mesma quantidade de força, deve-se precisamente talvez ao fato de que a matéria inerte não parece durar ou, ao menos, não conserva nenhum traço de tempo escoado. Mas não acontece o mesmo no domínio da vida. Aqui, a duração parece agir a maneira de uma causa, e a idéia de colocar as coisas no final de um certo tempo [e, portanto, efetuar uma previsibilidade completa neste domínio] implica uma espécie de absurdo porque semelhante volta atrás [“retour en arrière”] nunca foi efetuada segundo um ser vivo. Mas admitamos que o absurdo seja puramente aparente, e se deva somente ao fato de que os fenômenos físico-

⁵⁵ *Idem*; p. 95, 119.

químicos, sendo infinitamente complexos, não tem nenhuma chance de se reproduzir jamais ao mesmo tempo: nos concederão ao menos que a hipótese de uma volta atrás [“retour en arrière”] tornou-se ininteligível na região da consciência. Uma sensação, só porque se prolonga, se modifica ao ponto de tornar-se insuportável. O mesmo não permanece aqui o mesmo, mas se reforça, aumenta com o todo o seu passado. Em resumo, se o ponto material, tal como a mecânica o entende, permanece no eterno presente, o passado é uma realidade *talvez* para os corpos vivos, e certamente para os seres conscientes. Enquanto o tempo escoado não constitui nem um ganho nem uma perda para o sistema supostamente conservativo, é um ganho, sem dúvida, para o ser vivente e, incontestavelmente, para o ser consciente”⁵⁶.

Não é difícil perceber que Bergson distingue o animado do inanimado a partir da duração ou, mais especificamente, disto que ele denomina “tempo escoado”. Há uma espécie de “retenção” por parte do vivente que faz com que o tempo “se acumule transformando-se”, de modo que o as leis físicas conservativas, postuladas segundo o professor de Bergson, Émile Boutroux, sob a alcunha do “nada se perde, nada se cria”⁵⁷, não poderiam se aplicar. E não é sem proveito lembrar que é ainda Boutroux que estabelecerá, na escala da matéria ao homem, uma diferença marcante na passagem da matéria inerte ao vivente ou, como ele mesmo quer, dos “corpos” aos “seres vivos”. Boutroux definirá a vida a partir de dois pontos, em absoluto estranhos ao próprio Bergson: organização (“ato vital”) e individualização (“ordem hierárquica”)⁵⁸. Ou seja, o ser vivo é aquele que organiza em um “todo” aquilo que lhe chega dando-lhe uma

⁵⁶ Bergson, H.: *op. cit.*; 2007; p. 115-6.

⁵⁷ Boutroux, E.: *De la contingence de lois de la nature*. Paris; PUF; 1991; p. 87. Sobre Émile Boutroux, filósofo que exerceu uma influência considerável em Bergson, junto com Ravaisson e Lachelier, nos reportamos ao já citado artigo de Laurent Fedi e também a Capeillères, F.: “Généalogie d’un neokantisme français: à propos d’Émile Boutroux” in *Revue de Méthaphysique et de Morale*, n° 3 – *Néokantismes*. Paris; PUF; juillet-septembre 1998; p. 405-42. Também Capek, M.: *op. cit.*, 1971; p. 287 e Berthelot, R.: *Un romantisme utilitaire: Étude sur le Mouvement Pragmatiste. Tome II – Le pragmatisme chez Bergson*. Félix Alcan; 1913.. Félix Alcan; 1913; p. 133-4, 242-3.

⁵⁸ *Idem*; p. 79-81. Boutroux vai ainda mais longe: “O modo de organização parece variar não somente segundo o indivíduo, mas mesmo, até um certo ponto, na espécie; e estas variações não são indiferentes, mas constituem, seja uma decadência, seja, mais correntemente talvez, um aperfeiçoamento. Se pode portanto pensar que a quantidade de vida não permanece constante no universo; e que a natureza dos fenômenos fisiológicos não é inteiramente determinada pelas leis que lhes são próprias”; p. 96.

feição própria, distinta porque “criativa”. Não há então uma conservação absoluta, que “retenha” a mesma quantidade de causa no efeito, pois “tudo que possui qualidades [e é o caso do vivente] [...] participa [...] da indeterminação e da variabilidade radicais que são a essência da qualidade”⁵⁹. Boutroux reabilitará, inserindo no fundamento da quantidade (estabilidade), a noção de contingência, isto é, de uma “gradação ontológica”, que é “o relaxamento do lugar necessário que, segundo a sua demonstração, cresce na proporção da complexificação dos fenômenos e da individuação dos seres”⁶⁰. O ser vivo “perde” ou “ganha” com o tempo escoado porque ele esboça, ainda que minimamente, um “interior” que se distingue “diferenciando-se” do exterior. Seu tempo não pode ser mensurável e manipulado porque não é uma grandeza. Estaria então encerrada a ambiguidade de que falávamos anteriormente, acerca da atribuição de duração à vida orgânica, mesmo que Bergson pareça sustentá-la utilizando a palavra “talvez” para os seres vivos? Sim, desde que se entenda que os corpos vivos são conscientes não porque são corpos, *mas porque são vivos*. Se há tempo no orgânico é porque há nele um “traço” do espírito, da consciência. Não há nada propriamente na *matéria* corporal que ofereça uma dimensão consciente ao vivente. Mesmo após contestar a lei de conservação de energia ao domínio do organismo, Bergson joga com a possibilidade que talvez tal irreducibilidade se deva em função da complexidade numérica dos fenômenos físico-químicos, o que os tornaria difíceis, mas não irreducíveis, à apreensão do mecanicismo (“infinitamente complexos, não tem nenhuma chance de se reproduzir jamais ao mesmo tempo”⁶¹). É à vida do espírito,

⁵⁹ *Idem*; p. 59-60. Lembremos que Boutroux, um “dinamista” leibniziano, procura relativizar a matematização da natureza revalorizando a “categoria” da qualidade e inserindo a contingência no *Ser* (recordemos também do “infinitamente pequeno” e da questão da substância simples/composta em Leibniz), o que não parece consistir – ainda – a pretensão de Bergson.

⁶⁰ Fedi, L.: *op. cit.*, p. 99.

⁶¹ Bergson, H.: *op. cit.*, 2007; p. 115.

sede da consciência e do tempo “escoado” que devemos nos dirigir para escapar do determinismo.

No fundo, o que queremos dizer é que na obra de 1889, ainda que a vida seja usada enquanto “refúgio intocável” pelo determinismo, ela se liga indiretamente a este, pois exclui todo e qualquer atributo temporal e, portanto, fora do automatismo, ao corpo. O movimento do orgânico se “equivale”, aqui, ao movimento do inorgânico, pois a duração, essencialmente espiritual, deve ser separada do espaço, “atributo” forçosamente ligado ao âmbito corporal. Bergson aqui é decididamente *dualista*, e não seria excessivo dizer que ele identifica a vida à *idealidade* do espírito. Porque se o corpo, a “matéria viva” está ligada às causas exteriores, aos movimentos corporais e à mensurabilidade, não seria excessivo dizer que aquilo que Bergson denomina de “vida exterior” ou mesmo de “vida prática”⁶² na verdade, está morta⁶³. No excerto supracitado, ele repete o argumento usado no primeiro capítulo relativo ao crescimento “interno”, qualitativo e consciente, enfim, vivo, a despeito da mensurabilidade da causa exterior ligada ao corpo, à extensão corporal: “Uma sensação, só porque se prolonga, se modifica ao ponto de tornar-se insuportável. O mesmo não permanece aqui o mesmo, mas se reforça, aumenta com o todo o seu passado”⁶⁴. O “*mesmo não permanece o mesmo*” no âmbito do espírito, pois o corpo, quer dizer, a matéria é sempre “*o mesmo*”. Inserir no embate com o determinismo mecanicista a noção de vida é, portanto, inserir a vida, por meio da psicologia, na realidade última da consciência, e não, como poderia

⁶² *Idem*; p.VII, 97, 100, 103, 173, 177.

⁶³ Hans Jonas nos alerta para o caráter “antitético” da morte para os modernos, o que responderia à objeção de que a matéria pura, na medida em que é neutra, não está efetivamente morta (e nem viva), pois a morte só pode ser aplicada “ao que é, ao que pode ser ou ao que já foi vivo”: “Mas efetivamente, na visão que o ser humano teve dele, o cosmos já foi vivo, e sua nova imagem sem vida foi construída (ou demolida) em um contínuo processo de subtração crítica de seu conteúdo original mais amplo: pelo menos neste sentido histórico a concepção mecanicista do universo contém também um elemento antitético, ela não é simplesmente neutra”. Jonas, H.: *O princípio vida*. Editora Vozes; Petrópolis, 2004; p. 22.

⁶⁴ *Idem*; p. 115-6.

sugerir o termo, ressignificar a vida em sua dimensão física, devolvendo-a transformada à natureza. É importante prestar atenção neste ponto, pois alguns estudiosos, não só especificamente da filosofia bergsoniana, chamaram atenção para a dimensão histórica do uso que Bergson faz do conceito de vida e vivência (“*vécu*”) n’*O Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. É o caso de Gadamer que, ao empreender uma história da idéia de vivência (“*erlebnis*”), dirá sem maiores problemas que o livro de 1889 é um “ataque crítico à psicofísica contemporânea que [...] exhibe o conceito de vida contra a tendência objetivante e, sobretudo, espacializadora dos conceitos psicológicos”. E concluirá: “Bergson também defende o momento anti-cartesiano do conceito de vida contra a ciência objetivadora [...] É assim que a filosofia da vida dos nossos dias se vincula aos seus antecessores românticos”⁶⁵. Muito se poderia discorrer acerca das implicações da fala de Gadamer, e algumas delas de fato serão destrinchadas em seu devido tempo. Mas, por ora, é digno de nota que olhemos mais de perto este suposto anti-cartesianismo bergsoniano no tocante à vida. Se Bergson deve ser pareado ao debate da autonomia da psicologia lançando mão do conceito de duração, então esta deve ser decididamente não corporal. Se tomarmos como parâmetro um dos críticos mais agudos e contundentes de Bergson, René Berthelot, a afirmação de Gadamer não

⁶⁵ Gadamer, G-H.: *Verdade e método I – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Vozes; Petrópolis, 2008; p. 108-9, 114-5. Gadamer explicitamente aproximará Bergson a Natorp e a Dilthey, e Fedi, em um artigo já citado, também colocará o filósofo da duração junto a Dilthey. Mesmo nós, na nota 22, comparamos rapidamente a empreitada bergsoniana com a de Franz Brentano. Mas ainda que tais aproximações sejam inteiramente pertinentes e, no fundo, autorizadas por um “anti-objetivismo” comum a todos estes autores, pela redução da psicologia (ou, mais precisamente no caso de Dilthey, das *Geistwissenschaften*) às ciências naturais, é preciso não perder de vista a especificidade de cada projeto em jogo. Podemos encontrar tais distinções, por exemplo, na quebra com o naturalismo, ou seja, com o conceito de ciência segundo o positivismo comtiano, o que parece ser o caso em todos os autores citados com a excessão de Brentano. Um outro ponto diz respeito à relação, feita a diferenciação, da psicologia com as ciências da natureza. No caso de Dilthey (e mesmo de outros alemães do mesmo período, como Windelband ou Rickert) há um corte intransponível entre as ciências do espírito e as ciências da natureza, entre *Geist* e *Natur*, o que não parece acontecer com Bergson a partir de *Matéria e memória*. Este detalhe é de extrema importância, pois a transformação que o conceito bergsoniano de vida sofre no livro de 1896 e, depois, em *A evolução criadora* é contemporânea de uma outra transformação, que concerne a relação entre a natureza e o espírito, que no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* parece tender à cisão e, posteriormente, nas obras citadas, à “conciliação”. Voltaremos a tal problema em outras ocasiões, pois ele é um dos “panos de fundo” do nosso trabalho.

só é extremamente plausível como também é por meio de seu sentido que se ancora toda a “fraqueza” da filosofia bergsoniana. O que indica isto é que Bergson “considera a vida como uma espontaneidade irreduzível e superior ao mecanicismo dos cartesianos”⁶⁶, fato que o posiciona na contramão da fecundidade, vista ao longo do desenvolvimento da ciência, do mecanicismo⁶⁷. Mas uma pergunta permanece: como Bergson pode ser anti-cartesiano se sua concepção da vida é corroborada por um dualismo onde o corpo permanece ligado ao espaço e, portanto, ao mecanicismo⁶⁸? É que Berthelot se precipita ao atribuir a Bergson a concepção de uma força vital *à parte* da consciência. Antes, nos parece que para o filósofo francês *vida é vida da consciência*, e é aí que a psicologia deve se dirigir. Mas na obra de 1889 a consciência deve ser distanciada do mundo físico, já que Bergson parece não prolongar a duração à matéria. Riquier insistirá neste cartesianismo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* justamente pela via do dualismo: “[...] o *Ensaio* assume a herança cartesiana e se inscreve em seu dualismo [...]”. Todavia, continua o intérprete: “Se Descartes foi bem sucedido em despir a *res extensa* de todo atributo relevante da *res cogitans* para guardar somente a

⁶⁶ Berthelot, R.: *Evolucionnisme et Platonisme*. Félix Alcan; Paris, 1908; p. 80-3.

⁶⁷ *Idem*; p. 87. Berthelot, R.: *Un Romantisme Utilitaire: Étude sur le Mouvement Pragmatiste. Tome III – Le pragmatisme religieux chez Willian James et chez les catholiques modernistes*. Félix Alcan; Paris, 1922; p. 424-6.

⁶⁸ Esta talvez seja a consequência mais radical do cartesianismo de Bergson em sua primeira obra e, sem dúvida, mereceria uma contextualização histórica mais aprofundada. Nosso filósofo, guardadas as devidas proporções (o surgimento da fisiologia, a noção de reflexo, etc), no tocante ao organismo, se aproxima de Descartes quando este promove a assimilação entre todos os *corpos* do universo para garantir a validação universal de sua física. A consequência é que não há uma especificidade do mundo orgânico frente ao inorgânico e, desta forma, o corpo vivo é, tal como os corpos inanimados, uma entidade mecânica. No *Tratado do Homem*, onde se encontra o que seria a fisiologia cartesiana – isto é, sua concepção acerca do corpo vivo – Descartes dirá: “reação e o estímulo ocorrem ao mesmo tempo”, isto é, na instantaneidade, o que para Bergson significa espaço. Descartes, R.: *Oeuvres*. Gallimard; Paris, 2004; p. 823. No tocante a este ponto, nos inspiramos igualmente na aguda reflexão feita por Canguilhem em sua tese de doutoramento, em que ele afirma que há duas “tradições”, a de Descartes e a de Willis, a respeito do movimento voluntário e involuntário e, por conseguinte, das funções neuro-musculares. A primeira, “reduz os movimentos musculares a puros efeitos mecânicos”, já que, para Descartes, “a alma é o princípio de todos os movimentos do corpo”; e a segunda, compreende a idéia de “movimento reflexo [...] como a manifestação à periferia, no músculo, de uma energia transportada ou propagada”. Canguilhem, G.: *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles*. PUF; Paris, 1955; p. 24-30, 76-8. E não podíamos deixar de mencionar a notável história da “menor fração de tempo” ou, numa tradução mais literal, do “décimo de segundo” (“tenth of a second”): Canales, J.: *A tenth of a second*. The University of Chicago Press; Chicago, 2009 (notadamente os capítulos 1, 2, 3 e a conclusão).

extensão, a forma e o movimento, era preciso ainda purificar a *res cogitans* de todo atributo que lhe fosse ligado à *res extensa*, aqui compreendido o termo *res*. É por esta razão que Bergson caracteriza a consciência por sua única atividade: a duração”⁶⁹. Mas é preciso frisar este último aspecto, pois aí se revela uma grande distância com a figura de Descartes: Bergson é cartesiano por separar duas instâncias irreconciliáveis, tempo e espaço, corpo e consciência, extenso e inextenso; mas é anti-cartesiano por atribuir um caráter irreduzivelmente temporal à consciência, tornado-a “viva” e, mais ainda, tirando-lhe a substancialidade e caracterizando-a a partir da noção de síntese⁷⁰. Outro ponto importante que nos interessa acerca da distância com Descartes diz respeito ao problema – muito possivelmente o maior – da física cartesiana: a impossibilidade de se explicar de modo satisfatório o movimento⁷¹. A questão que devemos entender é que no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, tanto o mecanicismo cartesiano quanto o dinamismo (que podemos genericamente atribuir a Leibniz, mas também a Newton, se o analisarmos “filosoficamente”⁷²) não contemplam o movimento real e verdadeiro. Mas

⁶⁹ Riquier, C.: *op. cit.*; p. 313.

⁷⁰ É interessante notar a facilidade de um filósofo alemão como Gadamer em colocar Bergson como anti-cartesiano e pareá-lo, em certa medida, ao romantismo. E é também curioso que um intérprete francês como Riquier queira a todo o custo inserir a filosofia bergsoniana como continuadora do pensamento de Descartes. Nos parece, antes, que no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* Bergson põe, nos termos do cartesianismo, uma noção de vida “anti-cartesiana”. Outra ressalva que devemos fazer é sobre a oposição ou distinção crítica e não propriamente metafísica entre o espaço e o tempo (ainda que o tempo possua uma *dimensão* metafísica), pois o primeiro revela o modo em que os fenômenos físicos se apresentam, e não propriamente sua “realidade” ou “essência”, o que aproximaria Bergson, neste ponto, mais a Kant e não tanto a Descartes, obviamente ressaltando a “indiscernibilidade”, para Bergson, entre sensação (matéria; impenetrabilidade, dureza, etc), intuição pura (forma; extensão e figura do fenômeno) e entendimento (substância, força, divisibilidade, etc), instâncias devidamente “separadas” na Estética Transcendental. Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft I*. Suhrkamp, Germany, 1974; p. 69-71/B34-6. Prado Jr., B.: *op. cit.*; p. 88-91. Leopoldo e Silva, F.: *op. cit.*; p. 117-8. “... [o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* ao tentar realizar o projeto kantiano dos *Prolegômenos a toda metafísica futura*] pretende resolver um problema metafísico através dos dados de uma psicologia mais verdadeira [...] do que aquela que se pretende efetivamente como ciência”.

⁷¹ Uma explicação muito clara deste problema é dada por Duhem, P.: *op. cit.*; p. 15ss.

⁷² Quando falamos em dinamismo newtoniano pensamos no fim do “Prefácio” à primeira edição dos *Principia*: “certas forças pelas quais as partículas dos corpos, por alguma causa até aqui desconhecida, ou são mutuamente impelidas uma sem direção às outras e se ligam em formas regulares, ou são repelidas e se afastam umas às outras”, apesar do “Escólio Geral” do “Livro III” procurar distanciar escrupulosamente a filosofia experimental acerca das “qualidades ocultas ou mecânicas”. Newton, I.: *Principia: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural, vol. I e II*. Edusp; São Paulo, 2008; p. 14 (vol. I) e 330 (vol. II), respectivamente. Ainda sobre esta questão, o célebre prefácio de Roger Cotes à segunda edição do *Principia*, onde ele insiste em caracterizar a gravidade como uma propriedade inerente à

esta limitação não é resultante do fato de que tais físicas sejam inapropriadas no trato com os corpos físicos, mas antes, porque estes, em última análise, *não se movem* (coisa, espaço percorrido), já que “espectador consciente” (progresso, ato pelo qual se percorre)⁷³ é condição necessária para que tal “fenômeno” aconteça⁷⁴. Em 1889, aos olhos de

matéria, e os comentários de Duhem, P.: *op. cit.*; p. 32-41 (“Cap. V”, que porta o sugestivo título de “A força e as virtudes ocultas”). E também: Kuhn, T.: *The Copernican Revolution*. Harvard University Press; Cambridge, 1977; p. 122-3. Mais adiante, voltaremos a este tema ao examinarmos a crítica de Kant ao “atomismo” newtoniano expresso em *Opticks*, onde o físico parece não caracterizar a gravitação como a propriedade essencial da matéria, fato que revelaria, ao menos em alguma medida, uma certa tensão em sua obra.

⁷³ Bergson, H.: *op. cit.*; p. 82-3.

⁷⁴ Bergson, H.: *op. cit.*, 2007; p. 82. A célebre passagem: “[...] o movimento [...] é uma síntese mental, um processo psíquico”.

Aqui, devido a uma certa polêmica em relação ao estatuto do dualismo da obra de 1889, uma longa nota faz-se necessária. Apoiando-se na análise bergsoniana do movimento (mais especificamente, na parte do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* em que o filósofo discute os sofismas de Zenão), Frédéric Worms tenta, senão suprimir, ao menos nuançar, o dualismo supostamente “estrito” e em última análise intransponível, no livro de 1889, entre o exterior e o interior, entre o espaço e a duração. Mesmo advertindo que “este problema não pode ser inteiramente resolvido no âmbito do *Ensaio*” já que “a realidade do movimento material só será verdadeiramente estabelecida em *Matéria e memória*”, e a “especificidade dos gestos do corpo vivo [*vivent*] só será demonstrada em *A evolução criadora*”, o intérprete se baseará na presença de um *ato* que pode ser entendido além de sua concepção estritamente mental, ou seja, como um “ato *empírico* e *real* que tem seu homólogo imediato no ato de produção do próprio movimento”. Mas antes que se contraponha esta idéia à do próprio Bergson, que define, com todas as letras, o movimento como “síntese mental” e “processo psíquico”, Worms insistirá no caráter *ativo* da síntese (contra as críticas de Sartre e Merleau-Ponty, é preciso dizer), atividade cujo “princípio”, “fonte” ou “recurso” deve ser distinto “em natureza” “dos elementos que o servem de conteúdo ou de matéria” (ele até mesmo dirá: “alguma coisa como um sujeito”). E a natureza da dimensão mental desta síntese, isto é, o que concerne à consciência “no” movimento (já que ele é síntese mental), consistirá em “reunir os momentos do tempo [...] e produzir ‘progressos’”. E é justamente esta noção de “produção” que fornecerá a Worms a chave de entrada tanto da sua interpretação de que no *Ensaio* já está presente uma dualidade para além do domínio “psicológico”, quanto de sua leitura do último capítulo da mesma obra, em que o nosso filósofo enfrenta o problema da liberdade (ou, segundo ainda as palavras de Worms, a “verdadeira liberdade, a liberdade real” que se encontra “atrás” do falso problema, não “desaparecendo” com ele). Pois o ato livre, dirá o comentador, é *expressivo* e *produtivo*, “totalidade de uma vida” e “produção de um novo estado de consciência a partir do ‘precedente’, ou melhor, da totalidade movente do eu” que será, por sua vez, – e aqui reside a cruz e a espada de sua argumentação – “manifestação exterior” desta produção, *no mundo*. No fundo, trata-se aí de afirmar não só a realidade metafísica da duração, deixando, portanto, a realidade metafísica do espaço, ao menos na obra de 1889, fora de questão. Worms é enfático quando diz que o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* pretende afirmar a “realidade metafísica de cada um de seus termos [duração e espaço] e o problema de sua própria dualidade”. Worms, F.; *Bergson ou les deux sens de la vie*. PUF; Paris, 2004; p. 16-7, 31, 69, 71-2, 76-7. Num recente artigo, Bouaniche, ainda que reconheça que um dos critérios do ato livre é a ipseidade, parece seguir o deslize de Worms ao defender que há também aí uma “dimensão empírica”. Bouaniche, A.: “Lire l’*Essai* à lumière de l’acte libre” in Worms, F. & Riquier, C. (dir.): *Lire Bergson*. PUF; Paris, 2010; p. 22, 33. A este respeito, Lapoujade resume acertadamente o lapso de Worms, enfatizando as “sínteses passivas” ou as “síntese do eu passivo”: “O erro seria pressupor que toda síntese é o ato de um sujeito ou de um Eu ativo. Não é o eu que constitui as multiplicidades qualitativas; são elas ao contrário que constituem o eu profundo”. Lapoujade, D.: *op. cit.*; p. 29-30. Também as três sínteses, imanente, passiva e qualitativa, que caracterizam a “síntese mental” bergsoniana. Riquier, C.: *op. cit.*; p. 292-5. E a carta de Bergson a A. Levi, que parece se constituir como um forte contraponto à interpretação de Worms: “/.../ Eu fui conduzido, portanto, a uma concepção do eu e da liberdade que deixava sem resposta a questão de saber como /.../ a pessoa livre pode utilizar /para agir/ um corpo material para se deslocar no espaço”. Bergson, H.: “Bergson à A. Levi [fin de janvier de 1905?]” in *Correspondences*. PUF; Paris,

Bergson, a física trata e deve continuar a tratar dos objetos inertes, desde que esta compreensão não invada o domínio do espírito. Capek nos dirá que esta atitude de Bergson era “reforçada pela tendência geral da física clássica em eliminar o tempo [...] [e] transformá-lo em linha geométrica”⁷⁵. Desta forma, sem uma concepção renovada de matéria, a vida só pode ser entendida como vida do espírito. E se o filósofo neste momento fala em vida exterior, esta deve ser entendida como desprovida de tempo e movimento.

Na história da vida traçada por André Pichot, fica claro que com Descartes a “vida desaparece” fundamentalmente a partir da postulação do princípio de inércia, base de sustentação de toda sua “filosofia da natureza”⁷⁶. O mecanicismo, desvalorizando a biologia hilemórfica e “finalista” de Aristóteles e dos aristotélicos, torna inerte e inanimado justamente o vivente, o animado⁷⁷ ou, em uma palavra, a vida. E mesmo com as modificações radicais trazidas por Newton e Leibniz, através, por exemplo, da idéia de força⁷⁸, vimos como Bergson as assimilará ao aspecto que as une ao cartesianismo: o mecanicismo. Mas além desta problemática especificamente “física”, nos importa entender como, pouco a pouco, a vida da consciência se desvencilha da

2002; p. 114-5. Reproduzido em Bergson, H.: *Matière et mémoire* (édition critique). PUF; Paris, 2008 (2); p. 458-60.

⁷⁵ Capek, M.: “La genese idéale de la matière chez Bergson – la structure de la durée” in *Revue de Métaphysique et Morale* - n°3. PUF; Paris, 1952; p. 330-1: “ou o mundo material está inteiramente fora do tempo, tendo somente uma existência estática no espaço instantâneo; ou ele dura, e o tempo possui uma realidade efetiva mesmo fora da consciência. Parece que Bergson, em 1889, inclinava distintamente em direção à primeira alternativa”. O comentador chega até a identificar, neste e em outro artigo, a posição do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* sobre o mundo físico à tendência geral da física clássica e, conseqüentemente, àquela de Laplace. Capek, M.: “Bergson’s theory of mind-brain relation” in Papanicolaou, A. & Gunter, P. Y.: *op. cit.*; p. 136-7.

Em tempo: em uma declaração feita a Charles du Bos, após constatar que *partiu* da mecânica para *chegar* à psicologia, Bergson dirá: “[...] até o momento em que eu tomei consciência da duração, posso dizer que eu a vivenciei [“*vécu*”] ao exterior de mim mesmo”. No entanto, em uma carta a Papini, de 1903: “[...] o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* no qual eu tentei praticar uma introspecção absolutamente direta e apreender a duração”. “Lectures” in Bergson, H.: *op. cit.*, 2007; 281, 283.

⁷⁶ Ainda que ele não tenha sido capaz de enxergar que mesmo uma mudança de direção de movimento requer uma força física.

⁷⁷ Pichot; A.: *Histoire de la notion de vie*. Gallimard; Paris, 1993; p. 306-15; 340-5, 388-9.

⁷⁸ Duhem, P.: *op. cit.*, p. 20-41. Capek, M.: *op. cit.*, 1961; p. 79-119.

vida interior, espiritual e, em última instância, humana, para ser expandida à natureza e, por conseguinte, obrigar o filósofo francês e repensar a amplitude da duração. Pois se já em 1889, Bergson cinde o homem em dois, o eu superficial e o eu profundo, justamente para dar conta de sua dimensão espacial e temporal, ele ainda orienta tal cisão distinguindo aquilo que lhe é natural (espaço) e verdadeiramente humano (duração). Worms, numa fórmula tentadora, dirá que “a especificidade do espaço obriga Bergson a pensar a especificidade da espécie”⁷⁹. Justo. Mas desde que se ressalve que, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, o espaço é o que no homem responde às necessidades da “prática” e da “ação”, fazendo-o distinguir os objetos de maneira nítida e justaposta; e que tal hipótese é justificada pelo caráter irreduzivelmente mecânico e atemporal do corpo e da “natureza” da qual este faz parte (ou ao menos do modo em que tais fenômenos se apresentam).

⁷⁹ Worms, F.: *op. cit.*, 2003; p. 97.

Capítulo II

O vital e o especulativo em *Matéria e memória*: rumo a *A evolução criadora*

1. O nascimento de um tema: a natureza

Na recepção da obra de 1889, muitas críticas foram feitas a Bergson. Dentre elas, as mais duras foram dirigidas a um suposto “irracionalismo” do filósofo, representado pelo que seria o estatuto puramente “sensível” e “indeterminado” da duração. Lucien Lévy-Bruhl, Gustave Belot e Jean Jaurès⁸⁰ não mediram palavras e caracterizaram o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* como uma espécie de “retorno da humanidade à animalidade”, do “pensamento inteligente à espontaneidade irrefletida”, “da vida social ao isolamento individual” e ao “egoísmo”. No entanto, longe de defender prontamente Bergson de tais acusações, não poderíamos extrair algo de proveitoso se realmente escutarmos o que tais críticas querem dizer? O ponto que talvez mais salte aos olhos é o fato de que todas elas sintomaticamente convergem em suas intenções. Em forma de pergunta, formularíamos da seguinte maneira: por que três críticas distintas, de autores também distintos, acabaram por denunciar um suposto ataque, desferido por Bergson, ao homem e às faculdades do intelecto em nome de uma espontaneidade? Estariam elas totalmente desprovidas de sentido, não achando nada, no texto de nosso filósofo, que as justifique minimamente? Uma maneira de responder tais questões é reconhecer que a noção de intuição se encontra, neste momento, senão totalmente desprovida de uma definição precisa, ao menos em estado muito incipiente em relação à significação que Bergson lhe confere em suas obras posteriores. Desta forma, o *imediato*, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, daria margem a uma espontaneidade da vida do espírito que, uma vez “purificada” do espaço, estaria livre das “amarras” que a inteligência lhe impõe. Supostamente, é aí que se alocaria o

⁸⁰ 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. PUF; Paris, 1890; p. 519-38. Belot, G.: “Une théorie nouvelle de la liberté” in *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger* – XXX. PUF; Paris, 1890; p. 319-392. Jaurès, J.: *La réalité du monde sensible*. Vent Terral; 2009.

anti-intelectualismo bergsoniano, já que uma crítica da inteligência que não propusesse uma contrapartida “metódica” àquilo que ela pretende investigar (no caso, a duração “psicológica”) careceria de sua dimensão “propositiva”. Contudo, uma questão, legítima e de difícil resposta, mas, ao mesmo tempo, carregada de um certo teor retórico, ainda perdura: como afirmar a insuficiência dos procedimentos da inteligência se é só através deles que posso apontar seus limites? Como posso afirmar “sem razão, talvez mesmo contra toda razão”⁸¹, mas mesmo assim desde o seu “interior”, que o “eu dura”? Não temos condições de responder tais perguntas com toda a amplitude necessária, já que isto exigiria um mergulho por toda a obra de Bergson, para explicitarmos tanto o fator “negativo” (crítico) da intuição quanto a sua contrapartida “positiva”, alocada na teoria bergsoniana da imagem e dos conceitos “souples”. Entretanto, podemos retraduzi-las sob os seguintes termos, que não sem propósito se encontram com as nossas indagações anteriores acerca da separação fixa entre a vida da consciência e a matéria organizada (que é – como tentamos mostrar anteriormente e apesar das oscilações de Bergson a este respeito – assimilada à matéria *tout court*): se a especificidade do homem, seu traço distintivo em relação aos outros animais, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, é caracterizado pelo espaço homogêneo⁸², como entender que sempre que o filósofo se refere à liberdade, ele fale em “liberdade humana”⁸³? Como Bergson pode falar que “na alma humana só há progresso”⁸⁴ e, paralelamente, que a duração é “obstruída” por aquilo que justamente distingue a humanidade de outros seres vivos? Ou ainda, que “a duração-qualidade [...] é aquela

⁸¹ Bergson, H.: *op. cit.*, 2007; p. 128. “[...] e nós descobrimos que nós nos decidimos sem razão, talvez mesmo contra toda razão”.

⁸² Bergson, H.: *op. cit.*; 2007; p. 71-3, 94, 177.

⁸³ *Idem*; p. 113, 153, 158, 162.

⁸⁴ *Idem*; p. 98.

que o animal provavelmente percebe”⁸⁵? Trata-se de entender, então, que ao separar de uma maneira rígida a vida exterior da vida interior, a vida do corpo da vida do espírito, enfim, o espaço do tempo, Bergson acaba também por separar, de maneira estanque e apesar de algumas declarações que parecem mostrar o contrário, o homem da natureza, de modo que sua exterioridade é assimilada à sua condição natural – que inclusive nos permite identificá-la a um complexo nervoso desprovido de consciência – e sua interioridade à “marca do verdadeiro humano”⁸⁶. A despeito do animal e mesmo de outros organismos inferiores, o homem interrompe o automatismo da natureza não pela organização de seu corpo ou pelo seu lugar ocupado na natureza, mas justamente pela sua cisão com aquilo que lhe é “natural”. A mobilização por parte de Bergson de algumas declarações de Darwin sobre as expressões dos homens e dos animais pode ilustrar tal problema⁸⁷. Pois não é para estabelecer, sobre um fundo evolutivo, uma equivalência qualitativa entre os homens e os animais que Bergson recorre às descrições do naturalista britânico a respeito do furor, do amor ou da dor⁸⁸. Curiosamente – e na contramão das intenções do próprio Darwin – Bergson procura mostrar, através destas descrições, que há algo no homem distinto de sua natureza, ou melhor, distinto *da natureza*, pois as emoções profundas não podem ser identificadas às contrações musculares, comum a todos os outros viventes e cujos “movimentos” últimos podem ser assimilados ao movimento dos corpos inanimados, passíveis de previsibilidade absoluta. Visando a indeterminação e a contingência, Bergson ainda não transferirá tais conceitos ao mundo, através de uma reinterpretação da natureza. Mais

⁸⁵ *Idem*; p. 94. Nota-se já aqui uma menção a um ponto que será detidamente trabalhado por Bergson, e que nos dará a chave de entrada para a “conquista” da exterioridade: a percepção.

⁸⁶ Leopoldo e Silva, F.: *op. cit.*; p. 120-3.

⁸⁷ Darwin, C.: *A expressão das emoções no homem e nos animais*. Companhia das Letras; São Paulo, 2009. E o esclarecedor artigo de Canguilhem, que também mobiliza outra obra de Darwin, talvez ainda mais impactante para a filosofia, *Descent of Man*: Canguilhem, G.: “L’homme et l’animal du point de vue psychologique selon Charles Darwin” in *Etudes d’histoire et de philosophie des sciences – concernant les vivants et la vie*. Vrin; Paris, 1994; p. 112-25.

⁸⁸ Bergson, H.: *op. cit.*, 2007; p. 21-3, 27-8.

“tímido” e menos ambicioso, nosso filósofo preferirá, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, reservar tais conceitos à exclusividade da vida humana, que neste momento é entendida como vida do espírito e, conseqüentemente, sede irreconciliável da liberdade ⁸⁹.

Mas em *Matéria e memória* uma reviravolta se anuncia no horizonte, e tudo parece conspirar para uma reconciliação entre estes dois domínios, vida e matéria, homem e natureza ⁹⁰. E é voltando à solução bergsoniana do problema metafísico da união do corpo e do espírito que apreenderemos, com todo rigor, o movimento de “exteriorização” da vida, movimento que se encontra de uma maneira mais explícita no primeiro e no último capítulo da obra de 1896 ⁹¹. Não é difícil perceber agora para onde devemos voltar nossa atenção para acompanharmos a emergência da vida para além de seu domínio estipulado no *Ensaio sobre os dados da consciência*. Pois se, o que impede Bergson em sua primeira obra de pensar o estatuto da vida fora de seu alcance interno, psíquico ou espiritual, reside na sua recusa em atribuir qualquer “espessura” de tempo ao que está no exterior e no espaço – ou seja, seu rígido dualismo –, é pela idéia de corpo e de sua união com o espírito que assistiremos a vida, em seu sentido externo, físico e material, emergir de uma nova maneira, inclusive porque ela também passa a

⁸⁹ Insistindo: apesar de Bergson falar em “graus de liberdade”, acreditamos que, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, em decorrência de seu dualismo entre espaço e duração, tal expressão só poderá ganhar inteligibilidade sete anos depois, em *Matéria e memória*.

⁹⁰ Não é por acaso, por exemplo, que Bento Prado mobilize a declaração de Gouhier de que “Bergson persegue a idéia de uma filosofia do espírito que se constitui no interior de uma filosofia da natureza” (Gouhier, H.: *Bergson et le Christ des évangiles*. Vrin; Paris, p. 24) no “Terceiro Capítulo” de seu *Presença e Campo Transcendental*, justamente quando analisa a obra *Matéria e memória*. Prado Jr., B.: *op. cit.*; p. 118-9. Mobilização, acreditamos, que joga Gouhier contra a sua própria interpretação, já que ele próprio via, desde o início, a prioridade da filosofia da natureza bergsoniana em relação a sua filosofia do espírito. Gouhier, H.: *idem*; p. 16-17. E os comentários de Riquier, C.: *op. cit.*; p. 377-8.

⁹¹ Como bem mostra Frédéric Worms, *Matéria e memória* deve ser lido em dois momentos, o primeiro contido nos capítulos 1 e 4, onde se verá uma teoria dos “graus de duração” (da teoria da percepção à metafísica da matéria) e o segundo, relativo aos capítulos centrais, em que o filósofo propõe uma teoria dos “planos de consciência” (da teoria da memória à psicologia geral). Worms, F.: *Introduction à la Matière et mémoire de Bergson*. PUF; Paris, 2007. Worms, F.: *op. cit.*, 2004; p. 111-65. Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 198-201.

“participar” da duração. Na verdade, é a tripla filiação entre a vida, o corpo e a percepção que deve guiar por ora nossa investigação.

2. A descoberta do corpo

Se for possível considerarmos que há uma ampliação da idéia de vida em Bergson pelas impossibilidades inerentes ao dualismo (seja ele cartesiano, entre a extensão e o pensamento, seja kantiano, entre a matéria e a forma), é necessário que, antes de avançarmos, nos perguntemos acerca das limitações que a hipótese dualista carrega consigo. Dada a rigidez da separação entre as duas instâncias em jogo, talvez o maior problema não seja de difícil suposição. Afinal, como uma consciência não espacial pode ser, de uma forma inteligível, relacionada a uma realidade física e espacialmente extensa? Se seguirmos Milic Capek em sua interpretação, descobriremos que uma das causas – no caso, a causa não tanto lógica, mas física – que se esconde por detrás da interdição da interação entre o físico e o mental reside nas próprias leis enunciadas pela física clássica e, mais especificamente, pelas leis de conservação de energia e de movimento, leis que já havíamos mencionado com uma certa insistência na primeira parte do nosso trabalho. Segundo o intérprete:

“Tais leis são a base física para o clássico princípio de causalidade; não há nenhuma causa física sem seu efeito físico e, conseqüentemente, não pode haver efeito físico sem seu antecedente causal físico; ou, na linguagem da mecânica clássica; nenhuma quantidade, tanto de energia como de movimento, pode ser destruída ou criada *ex nihilo*. Isto foi fatal para o dualismo cartesiano: a ação da mente na matéria significaria a criação de um novo efeito físico sem qualquer causa física, já que a mente imaterial é, *ex definitione*, uma entidade não

física; similarmente, qualquer ação da matéria na mente imaterial não espacial, significaria a aniquilação de uma certa quantidade de energia física e/ou movimento pela mesma razão – já que o alegado ‘efeito mental’ seria uma *ex nihil* do ponto de vista físico”⁹².

Ora, se, de uma maneira ou de outra, a postura dualista acaba sempre por enfrentar as dificuldades inerentes a sua formulação original cartesiana⁹³, não é sem propósito nos perguntarmos como Bergson, em *Matéria e memória*, apesar de nos oferecer uma proposta declaradamente dualista⁹⁴, não recai nas aporias desta postura. Ao menos dois pontos tornam o dualismo inaceitável, e são estes pontos que Bergson tentará combater com vigor. Inclusive, é importante lembrarmos mais uma vez que tais pontos foram aceitos no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. E de certa forma, foram eles que impediram o filósofo de libertar a vida das amarras exclusivas da “interioridade” psicológica (o primeiro destes pontos é o postulado do determinismo físico universal e das leis de conservação, postulado que, como adverte Capek no excerto supracitado, impede qualquer interação psicofísica). Já o segundo ponto diz respeito à concepção de que o espírito é radicalmente inextenso, o que será também combatido por Bergson em sua segunda obra. Ao afirmar, contra estes dois postulados, a *realidade* do tempo e, conseqüentemente, tanto o caráter inextenso do corpo quanto a dimensão extensa do espírito, a vida corporal deve ser entendida não mais como *coisa*, como matéria extensa regida estritamente por relações de causalidade. O corpo, dirá

⁹² Capek, M.: “Bergson’s theory of mind-brain relation” in Papanicolaou, A. & Gunter, P. Y.: *op. cit.*; p. 130-1.

⁹³ *Idem*; p. 131. Um dos exemplos dados por Capek para ilustrar as dificuldades do cartesianismo é justamente a filosofia biológica de Hans Driesch, figura proeminente do resurgimento do vitalismo alemão no século XIX-XX. Mobilizando a *entelechea* aristotélica, Driesch a oporá radicalmente ao espaço e à extensão e, como todo “dualismo psicofísico extremo” encontrará, segundo as palavras de Capek, “as mesmas dificuldades no século XX que foram encontradas no século XVII”. Bergson inclusive fará uma rápida alusão aos seus “belos estudos” numa nota do primeiro capítulo de *A evolução criadora*, louvando mais sua crítica ao mecanicismo do que sua hipótese da *entelechea*. Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (1); p. 42 (e a “nota da nota” de Arnaud François nas páginas 415-6).

⁹⁴ Logo na abertura do “Prefácio da Sétima Edição”: “Este livro afirma a realidade do espírito, a realidade da matéria [...] Ele é, portanto, notadamente dualista”. Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 1.

Bergson, não é senão um centro de indeterminação ⁹⁵. Mas o que significa e quais são as implicações desta definição?

Um dos modos de apreendermos a particularidade do corpo é voltando a atenção para a forma em que Bergson conceberá a percepção. Porque, antes de tudo, o corpo percebe, isto é, age ⁹⁶. Ele é um centro de indeterminação na medida em que é um centro de ação; e aqui é preciso conservar no horizonte a idéia de que a vida é radicalmente ativa no sentido pragmático ⁹⁷ do termo. Pois a idéia de adaptação, de certa maneira criticada no fim do primeiro capítulo de sua obra posterior ⁹⁸ – quando o filósofo busca um critério de inteligibilidade da vida – parece ainda guiar sua compreensão a respeito do *modus operandi* dos viventes. No entanto, Bergson concede à percepção não um único, mas um duplo estatuto: pragmático de um lado, através justamente da idéia de ação; e metafísico por outro, através da reabilitação da realidade do movimento (ainda que aqui, o metafísico não se refira exatamente ao estatuto *da* percepção, mas do que a excede, como veremos adiante). Em outros termos e resumindo as conclusões postas por Bergson que nos interessam, diríamos: é a percepção, tal como ele a define, que permite apreendermos a passagem da matéria bruta à matéria viva. E é ela – porque “meu corpo” vive e viver é perceber – o termo

⁹⁵ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 39, 65-6.

⁹⁶ Como é sabido, Bergson distingue dois “tipos” de percepção, a percepção pura e a mista. Referimo-nos aqui à primeira.

⁹⁷ Ao utilizarmos o termo *pragmático* nos referimos ao seu sentido original de “utilidade” (*πραγματα*), o que revela a dimensão ativa do recorte interessado do mundo realizado pela percepção. Inclusive, o mundo se torna útil exatamente a partir deste “manuseio”. Tal ressalva é importante para que possamos dimensionar com cautela o que seria um suposto pragmatismo bergsoniano e, é claro, para melhor avaliarmos as semelhanças e dessemelhanças com a corrente de pensamento assim denominada pragmatismo (James, Dewey e Peirce). A este aspecto etimológico, nos reportamos ao artigo de Andrade, R. G. de: “Considerações sobre a palavra *pragma*” in *Cognitio*, I; novembro de 2000; p. 8-18.

⁹⁸ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (1); p. 55. Também Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 12. “[...] a natureza, tendo conferido ao ser vivo a faculdade de mover-se no espaço, assinala à espécie, através da sensação, os perigos gerais que a ameaçam e incumbe os indivíduos das precauções a serem tomadas para evitá-los”.

que nos fornece a chave para entendermos a especificidade do vivente⁹⁹. Pois se os organismos devem ser entendidos como centros de indeterminação que, visando agir de maneira cada vez mais precisa, inserem descontinuidade no mundo material é, simultaneamente, o movimento executado por tais centros – centros que são, antes de tudo, ativos – que permite que eles coincidam com a “parte” que “transborda” o recorte interessado daquilo que percebem, isto é, a essência contínua da matéria. A percepção, ao mesmo tempo em que “corta” a matéria a fim de torná-la útil às necessidades do

⁹⁹ Bento Prado Jr. verá na “noção bergsoniana de organização [o] que lhe permite passar do natural ao espiritual”, tal como opera o conceito de “estrutura do comportamento” para Merleau-Ponty. Concordamos com o filósofo brasileiro, desde que se entenda a passagem do natural ao espiritual, no caso de Bergson, sem pressupor uma cesura epistemológica ou ontológica – por vezes muito rígida entre pensadores da tradição fenomenológica ou hermenêutica – entre a natureza e a cultura, ou entre o natural e o humano (espiritual), mas, antes, no interior daquilo que *Matéria e memória* denomina, de um ponto de vista metafísico, de ritmos ou *graus de duração* (da “quase” determinação absoluta da matéria à quase liberdade absoluta da “memória”) e, de uma perspectiva psicológica, de planos da consciência (da ação ao sonho, da percepção pura à memória pura). Sobre esta questão em Bergson e em Merleau-Ponty e, sobretudo, neste último, nos remetemos ao texto de le Blanc, G.: « Les créations corporelles. » in *Methodos* – 4, 2004; disponível em <http://methodos.revues.org/129>. E também o texto de Ramos, S. de S.: “O conceito de vida e a gênese da ordem humana” in *Cadernos Espinosanos* – XX, cuja conclusão da autora é a seguinte: “Com Bergson [...] corremos o risco de perder o sentido próprio do cultural ou do simbólico em proveito da postulação da potência da vida. Não estaríamos, com Merleau-Ponty, fazendo o movimento contrário, ou seja, transformando tudo em cultura?”. Também: Canguilhem, G.: “Le vivant et son milieu” in *La connaissance de la vie*. Vrin; Paris, 2006; p. 165-197.

É interessante notar que ambos artigos evidenciam uma influência considerável de Cassirer e de sua filosofia das formas simbólicas sobre Merleau-Ponty o que teria contribuído pela “culturalização” da natureza operada pelo pensador francês. (ao menos em *A Estrutura do Comportamento*, e talvez via Kurt Goldstein que, no cap XI d’*O Organismo*, apesar das reservas a Cassirer, se inspira também na idéia de forma simbólica cassireriana para se contrapor ao “mentalismo” ou “espiritualismo” de Max Scheler em seu *A Posição do Homem no Cosmos*. Cf. Goldstein, K.: *The Organism*. Zone Books; New York, 2000; p. 353-363 & Scheler, M.: *A Posição do Homem no Cosmos*. Forense Universitária; Rio de Janeiro, 2003; notadamente p. 34-53. Se pensarmos na introdução à edição alemã de *Matéria e memória* feita por um outro neokantiano, não de Marburgo, mas de Baden, Windelband, notaremos que talvez a pedra de toque que distancia Bergson de pensadores alemães de sua época seja justamente a relação entre *Geist* e *Natur* ou, ainda, entre *Geschichte* e *Natur*. Windelband, W.: “Zur Einführung” in *Materie und Gedächtnis*. Driederichs; Jena, 1908; p. III-XIV. E o sugestivo texto de Vieillard-Baron, J.-L.: “L’événement et le tout: Windelband, lecteur de Bergson” in *Revue philosophique*, n° 2/2008. Para a crítica de Rickert (lembramos de seu polêmico *Die Philosophie des Lebens*, em que um dos alvos é Bergson): Métraux, A.: “Heinrich Rickert, critique de Bergson” in *Les études bergsoniennes*. PUF; Paris, 1973.

Três bons panoramas da recepção alemã da filosofia bergsoniana, que foram de grande utilidade para nós e que ressoam diretamente nestes temas (recorrentes, diga-se de passagem, em nosso trabalho, notadamente na última parte, “O homem e a técnica”): Fritzi, G.: “Société et morale sous l’angle de la philosophie de la vie, une comparaison franco-allemand” in Worms, F. (éd.): *Annales bergsoniennes I – Bergson dans le siècle*. PUF; Paris, 2002; p. 243-264. Henckmann, W.: “La réception schélérienne de la philosophie de Bergson” in Worms, F. (éd.): *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris; PUF, 2008 (1); p. 363-389. Fujita, H.: “Cassirer, lecteur de Bergson – Introduction à l’étude de Cassirer: *L’Éthique et la philosophie de la religion de Bergson*” in Worms, F. (éd.): *Annales bergsoniennes III – Bergson et la science*. PUF; Paris, 2007; p. 53-70.

vivente – daí a designação da percepção consciente como discernimento ¹⁰⁰ – proporciona, porque é “exterior” e não “interior” ao organismo, através deste próprio recorte, um contato com o todo daquilo em que ela própria é parte: a matéria.

Mas o que é perceber? Bergson não poupará esforços para nos mostrar que a percepção, a despeito do que grande parte dos pensadores acreditou, não possui um caráter especulativo, mas, sobretudo, prático ¹⁰¹. Inclusive, esta parece ser a pedra de toque que lhe permite – junto a célebre *démarche* metodológica de “fechar os olhos” frente às teorias da matéria e do espírito para então estarmos somente em “presença de imagens” ¹⁰² – resolver uma aporia que parecia impedir tanto o realismo e o idealismo de fornecer uma saída adequada ao problema da matéria, quanto o materialismo epifenomenista e o espiritualismo à questão da memória ¹⁰³. Esquemáticamente, trata-se

¹⁰⁰ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 35, 44, 74. Na verdade, é preciso acrescentar que é pelo que Bergson chama de discernimento que o espírito se prenuncia na percepção, tema que será largamente desenvolvido na teoria da percepção mista (cap. II): “há na pobreza necessária de nossa percepção consciente algo de positivo, e que se anuncia já o espírito: é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento”.

¹⁰¹ Bergson, H.: *op. cit.* 2008 (2); p. 24.

¹⁰² *Idem*; p. 11. Abordaremos mais adiante alguns aspectos da discussão acerca da idéia de imagem e do papel do primeiro capítulo no conjunto do livro.

¹⁰³ *Idem*; p. 74.

Em tempo: é preciso lembrar que em *Matière et Mémoire*, “realismo” e “idealismo” dirigem suas empreitadas em direção à existência da matéria, enquanto “mecanicismo” e “dinamismo” à sua essência. Ainda que Bergson opere uma “reviravolta” nestes termos jogando-os sob a querela entre o dogmatismo metafísico e a filosofia crítica – para então propor uma saída, digamos, intuitiva – parece que o primeiro capítulo leva a discussão para um plano mais “gnosiológico” (daí a menção às teorias “realistas” e “idealistas”), enquanto que o último a conduz para um plano mais “metafísico” (daí a introdução dos termos “mecanicismo” e “dinamismo”, donde surge sua tentativa de uma “autêntica” metafísica da matéria). Já o materialismo epifenomenista e o espiritualismo devem ser entendidos como teses relativas ao espírito, quer dizer, à memória, que escondem atrás de si o dualismo cartesiano entre o espírito e a matéria e a equivalência entre seus termos. No caso do epifenomenismo, Bergson identificará sua raiz moderna no que ele denominará de paralelismo, cujos expoentes serão Leibniz e, sobretudo, Espinosa. No fim do prefácio à sétima edição, o filósofo dirá: “Não teríamos acreditado, no início de nossas pesquisas, que pudesse haver qualquer conexão entre a análise da lembrança e as questões que se agitam entre realistas e idealistas, ou entre mecanistas ou dinamistas, a respeito da existência ou essência da matéria. No entanto, esta conexão é real: ela inclusive íntima; e, se levamos isto em consideração, um problema metafísico capital vê-se transportado para o terreno da observação, onde poderá ser resolvido progressivamente, em vez de alimentar indefinidamente as disputas entre as escolas no campo cerrado da dialética pura”. Lembremos também que em *Matéria e memória* Bergson não reenvia abertamente a tese epifenomenista (a consciência como um efeito dos movimentos das moléculas cerebrais) à sua raiz metafísica, o paralelismo. Nesta obra, o filósofo está interessado em combater a redução da consciência ao cérebro no plano dos “fatos”. É só a partir dos cursos ministrados no Collège de France e, mais especificamente, o curso sobre as “Teorias da memória”, que Bergson parece desenvolver uma versão

de entender como Bergson, através de uma proposta gnosiológica “revigorada”, pode suplantar o idealismo e o realismo (*Capítulo I* e a reformulação do estatuto da percepção), para então reenviar, gradualmente, uma questão psicológica que procura ultrapassar o espiritualismo e o materialismo no que concerne ao entendimento da essência da memória (*Capítulo II e III*) a uma questão metafísica, acerca da essência da matéria, para além das hipóteses mecanicistas e dinamistas (*Capítulo IV*). Mas não só. Para nós, trata-se, mais ainda, de articular esta estrutura geral de *Matéria e memória* com a seguinte questão: como “traduzir” o problema do segundo livro de Bergson, a saber, a relação do corpo com o espírito, em um outro problema, distinto, mas extremamente próximo deste, o problema da vida? Como rearticular este embate de tendências teóricas (realismo e idealismo, materialismo e espiritualismo, dinamismo e mecanicismo) tendo como horizonte o debate acerca do conceito de vida que, como vimos anteriormente, perde toda a sua dignidade com o cartesianismo? Ora, se diferentemente do que pensava Bergson no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a vida deixa de ser exclusivamente vida do espírito a partir do momento em que o vivente guarda consigo um traço de indeterminação, como podemos pensá-la?

toda particular da história da filosofia que o permitirá reenviar as hipóteses epifenômicas à sua origem metafísica. Além do curso, os textos “O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica”, de 1904, (versão de uma conferência denominada “O paralogismo psico-fisiológico”) e “A alma e o corpo” (1912) permitirão ao filósofo criticar do ponto de vista “lógico-estrutural” (“O cérebro e o pensamento”) e “histórico-metafísico” (“A alma e o corpo”) o paralelismo que subjaz ao epifenomenismo. Bergson, H.: “Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique, Cours inédit de Bergson au Collège de France, 1903-1904” (e a apresentação de Arnaud François) in Worms, F. (éd.): *op. cit.*, 2004; p. 17-149 (nas páginas 93-8 Bergson hipotetiza sobre a passagem dos antigos para os modernos no tocante à relação entre a alma e o corpo, o que só será abordado com maior profundidade no quarto capítulo de *A evolução criadora*, que é justamente um “resumo muito sucinto” destes cursos). Bergson, H.: “L’âme et le corps” e “Le cerveau et la pensée: une illusion philosophique” in *L’énergie spirituelle* (édition critique). Paris; PUF, 2009; respectivamente, p. 29-60, 191-210, onde Spinoza figura como o grande fundador do paralelismo e, conseqüentemente, como o grande “inspirador” do epifenomenismo, passando pelos cartesianos do século XVIII (Cabanis, Bonnet, Helvétius, La Mettrie entre outros).

3. A vida como *problema*

Se seguirmos a interpretação histórica acerca do conceito de vida que nos fornece Hans Jonas, notaremos que uma grande dificuldade da Tradição foi a possibilidade de conciliar as propriedades que caracterizam tanto a explicação mecânica (o que ele chamará de pan-mecanicismo) quanto a explicação vitalista (denominada por Jonas pan-vitalismo). Desta forma, se para os antigos vitalistas “não havia possibilidade de surgir a idéia de que a vida fosse uma exceção ou um fenômeno secundário no universo, e não a regra dominante”¹⁰⁴, para os modernos “o inerte passou a ser [...] a explicação de tudo [...] É o estado ‘natural’, da mesma forma que o estado original das coisas. No ser físico, não só no que diz respeito às relações de quantidade, mas no tocante também à sua verdade ontológica, a não-vida é a regra”¹⁰⁵. Mas qual foi a consequência para o pensamento do predomínio seja da vida, seja da morte? Responderá o filósofo alemão: o fato de uma ou outra constituírem-se como *problema*. Pois enquanto para os antigos, dada a “naturalidade” da vida, era a morte que se apresentava como uma questão; inversamente, para os modernos, é a vida que passa a ser uma exceção ou mesmo um “enigma”. Daí a frase, sem dúvida impactante, com a qual Hans Jonas nos adverte: “nosso pensamento encontra-se hoje sobre o predomínio ontológico da morte”¹⁰⁶. Fica agora mais compreensível o fato de que a reabilitação da

¹⁰⁴ Jonas, H.: *op. cit.*; p. 17-8.

¹⁰⁵ *Idem*; p. 19-20.

¹⁰⁶ *Idem*; p. 22. É difícil não pensar, por exemplo, na célebre definição de Sócrates, no *Fédon*, em que ele caracteriza a filosofia como “preparação para a morte”. Seguindo o esquema explicativo proposto por Jonas, tal “recomendação” socrática ganha uma plausível inteligibilidade e, de uma certa maneira, entenderíamos porque para Platão a morte, e não a vida, constitui-se enquanto um problema. Mas se pensarmos nas insistências do “problema da morte” na história da filosofia e, apesar de suas diferenças, em Montaigne, Schopenhauer e Heidegger, por exemplo, como entender o esquema de Jonas? O forte apelo “existencial” destas declarações nos distancia de nosso foco principal que é, sobretudo, de cunho físico e metafísico. No entanto, seria interessante interpretar a filosofia bergsoniana e, mais precisamente, seu suposto vitalismo, a partir desta perspectiva. A este respeito, ainda que de modo distinto, uma menção foi feita por Trotingnon, P.: *L’Idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. PUF; Paris, 1968; p. 12-13.

vida feita por Bergson tenha surgido num contexto corroborado pela polêmica do dualismo. Pois tanto o materialismo quanto o idealismo modernos ¹⁰⁷ devem ser encarados como monismos “pós dualistas”, em que se operou a exclusividade de um termo em detrimento do outro, mesmo que, não raras vezes, ambas empreitadas tentaram evitar seus respectivos unilateralismos. Sobre tais formas de monismo, dirá Jonas:

“Seu meio de unificação isto é, de redução ao denominador escolhido, é a distinção entre realidade primária e secundária: entre substância e função (ou ‘epifenômenos’), no caso do materialismo; entre consciência e aparência, no caso de idealismo. Como posição ontológica, isto é, como monismo sério, cada um destes pontos

De qualquer maneira, é preciso lembrar que para Bergson a “matéria bruta” não está exatamente “morta”. Em *Matéria e memória*, como vimos, ela representa a duração que se “estende”. Já em *A evolução criadora* ela é pensada no interior da vida, isto é, como “degradação”, “queda”, “inversão” ou ainda, “distensão” da vida. Inclusive, está será a interpretação bergsoniana de uma das grandes descobertas da ciência na virada do século, o segundo princípio da termodinâmica, também chamado de “lei da degradação da energia” ou “lei da entropia”. Segundo o nosso filósofo, trata-se da “mais metafísica das leis da física”. Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (1); p. 243ss (e as notas 186 à191/p. 488-492, onde constam também alguns esclarecimentos históricos sobre Boltzmann e Lalande). A este respeito: Silbertin-Blanc, G.: “Comment se fait-il que tout ne soit pas donné? Attente, rythme et retard das *L'évolution créatrice*” in http://www.euophilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Silbertin_Blanc.pdf

¹⁰⁷ Aqui é preciso apontar que se, para Bergson, o exemplo da filosofia idealista é Berkeley, para Jonas, este etiqueta deve nos guiar para entendermos Kant: “a contradição [do monismo idealista ou materialista] se torna manifesta no fracasso de reduzir um elemento ao outro. No caso do [...] idealismo [este fracasso se dá] com a coisa em si”. Jonas, H.; *op. cit.*; p. 26. A aparente discordância entre Jonas e Bergson pode ser dissolvida se lembrarmos que idealismo e realismo, para Bergson, se referem a teorias que se debruçam sobre a existência da matéria. O idealismo de Jonas (aqui representado por Kant) deve então ser pareado ao que Bergson denomina de espiritualismo, isto é, uma teoria que pretende determinar o estatuto da memória ou do espírito dissociando-o, em última análise, do cérebro (à revelia do materialismo epifenomenista). Resta saber, entretanto, o lugar que Bergson confere a Kant na economia geral de *Matéria e memória*. Ainda no primeiro capítulo desta obra, referindo-se à dedução transcendental, Bergson dirá que Kant supõe uma “não sei qual harmonia pré-estabelecida [...] entre a sensibilidade e o entendimento”, de modo que aí é a “ciência” e não a consciência que se torna um acidente, e seu êxito um mistério”. Tal declaração nos permite afirmar que, para o pensador francês, Kant era, segundo a denominação corrente em *Matéria e memória*, um idealista no que concerne à matéria e um espiritualista no que concerne à memória, ainda que Bergson fale de um “realismo kantiano” diferenciando-o do “realismo ingênuo” (p. 260). Ou seja, deduzindo um sistema de imagens (ciência) de um outro (consciência) sem que ambos estejam implicados, o filósofo de Königsberg acaba por deixar inexplicável o primeiro. Neste sentido, o “realismo kantiano” referido por Bergson é uma espécie de “realismo da coisa-em-si”, pois ao mesmo tempo em que oferece uma saída satisfatória ao impasse berkeleyano-cartesiano (fundamentando a ciência na percepção e, assim, salvaguardando ambas), ele sacrifica a metafísica pela física na medida em que limita o conhecimento. Posteriormente, no quarto capítulo, ao deslocar o debate acerca da existência da matéria para debruçar-se sobre sua essência, Bergson mobiliza Kant num outro sentido, não mais opondo seu suposto idealismo ao realismo, mas sua dimensão crítica ao dinamismo e ao mecanicismo, para então propor uma outra saída ao problema, que poderíamos chamar de “intuitiva”. Bergson, H.; *op. cit.*, 2008 (2); p. 22, 237-8.

de vista exige para si totalidade e exclui o outro. Mas como tanto em um como em outro caso o ponto de partida é particular no que se refere à realidade integral, ele encarnam a contradição interna de cada monismo particular – uma contradição que se manifesta no fracasso da tentativa de reduzir um elemento ao outro. No caso do materialismo este fracasso se dá com a consciência, no do idealismo, com a coisa em si”¹⁰⁸

É inegável a semelhança do argumento acima com o primeiro capítulo de *Matéria e memória*¹⁰⁹. Este último pode ser lido, inclusive, como uma tentativa de suplantar tal impasse, que parecia então conduzir sua resolução no interior do “campo cerrado da dialética pura”¹¹⁰, ora sob a alcunha de um tipo de reducionismo (espiritualismo e idealismo, que nos oferecem uma explicação insuficiente do cérebro e do corpo) ora sob outro (materialismo e realismo, que nos oferecem uma explicação insuficiente da memória e do espírito). “Colocar o problema”¹¹¹ em termos de imagem a fim de “achar um terreno comum em que a luta ocorre”¹¹² é situar-se estrategicamente numa posição que seja possível mostrar o reducionismo intrínseco às hipóteses realistas e idealistas. Voltemos um pouco às linhas gerais desta precaução metódica de *Matéria e memória*.

¹⁰⁸ Jonas, H.: *op. cit.*; p. 26.

¹⁰⁹ Infelizmente não entraremos nos debates suscitados pelo primeiro capítulo de *Matéria e memória* e, particularmente, em sua polêmica com a fenomenologia. Pecando por uma certa falta de rigor, gostaríamos apenas de salientar que enxergamos, antes de mais nada, o aspecto “metódico” deste capítulo, aspecto que, de uma maneira geral, foi exposto, ainda que diferentemente, por Bento Prado Jr. e Camille Riquier.

A título de curiosidade, um argumento semelhante foi utilizado também por E. Zeller (e posteriormente por Kuno Fischer) em sua crítica ao *circulus vitiosus* entre o cérebro e representação na filosofia de Schopenhauer. O “paradoxo de Zeller”, como o argumento é chamado, consiste em apontar a contradição em dizer que o mundo é representação e, ao mesmo tempo, que a representação é fruto do cérebro que, por sua vez, é parte do mundo. Vale lembrar que tal paradoxo foi exposto pelo próprio Schopenhauer em seu *Mundo como vontade e como representação* com o nome de “antinomia da faculdade de conhecer”. Um bom resumo da questão encontra-se em Cacciola, M. L. M.: *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. Edusp; São Paulo, 1994; p. 77-78.

¹¹⁰ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 9.

¹¹¹ *Idem*; p. 21.

¹¹² *Idem*.

Sabemos que Bergson, logo no início de sua obra, diferencia dois tipos de imagem, solidárias entre si: meu corpo e o “resto” do universo (de que, não podemos esquecer, meu corpo faz parte). E é reconduzindo a questão da percepção da matéria em termos de imagens e, conseqüentemente, traduzindo as hipóteses que tentam resolvê-la em dois “sistemas de imagens”, o “sistema da consciência” (“idealismo subjetivo”, “em que todas as imagens se regulam sobre uma imagem central”, meu corpo) e o “sistema da ciência” (“realismo materialista”, “em que cada imagem, estando relacionada apenas a ela própria guarda um valor absoluto”)¹¹³ que nosso filósofo poderá concluir: “ao lado da consciência e da ciência há a vida”¹¹⁴. Mas o que significa traduzir o idealismo como “sistema de imagens da consciência” e o realismo como “sistema de imagens da ciência”? Significa que o realismo, partindo da ciência, não consegue explicar a percepção, tornando-a enigmática; e, por outro lado, que o idealismo, partindo da consciência, torna a ciência um acidente e, conseqüentemente, seu êxito, um mistério. Entretanto, o que realmente nos interessa saber é qual a raiz partilhada por estas duas hipóteses, raiz que impossibilita que uma explique a outra de modo suficiente. Qual é, portanto, o fundo que nos indica o malogro tanto da doutrina idealista quanto da realista?

“Escavando agora por baixo das duas doutrinas, você descobriria nelas um postulado comum, que formularemos assim: a percepção tem um interesse completamente especulativo; ela é conhecimento puro. Toda a discussão leva à categoria que é preciso atribuir a este conhecimento em relação ao conhecimento científico. Uns adotam a ordem exigida pela ciência, e vêem na percepção apenas uma ciência confusa e provisória. Outros colocam a percepção em primeiro lugar, a erigem em absoluto, e tomam a ciência como uma expressão simbólica do real. Mas para uns e para outros,

¹¹³ *Idem*; p. 16-7, 20-4, 221. Também Riquier, C.: *op. cit.*; p. 315-26.

¹¹⁴ *Idem*; p. 221.

perceber significa antes de tudo conhecer. Ora, é este postulado que nós contestamos”¹¹⁵.

Mas ainda é preciso se perguntar: o que permite nosso filósofo fazer uma declaração tão forte quanto esta? O que o permite destituir a explicação que vê na percepção uma “pré-ciência” que deve, no entanto, ser “purificada”; e outra, que a enxerga como um dado irreduzível em que, *a posteriori*, a ciência se debruçaria para então codificá-la com símbolos? “*Pelo exame*, responderá ele de forma ainda mais surpreendente, [...] *da estrutura do sistema nervoso na série animal*”¹¹⁶. É no mínimo provocante o gesto de submeter a hipótese idealista e realista a um exame do sistema nervoso na série animal. Suplantar grandes querelas da teoria do conhecimento a partir do “corpo” em sua dimensão, digamos, biológica, é um gesto audacioso, sobretudo para um teórico da duração “interior”¹¹⁷. Na verdade, o postulado de que a percepção é uma faculdade destinada a conhecer é justamente o que “obscurece profundamente o tríplice problema da matéria, da consciência e de sua relação”¹¹⁸. É aqui que se encontra a vida que há ao lado da consciência e da ciência que nos referíamos logo acima. É ela e sua vocação eminentemente prática e ativa que permite Bergson não só situar o ponto cego de doutrinas aparentemente antagônicas, mas, sobretudo, mostrar o erro em que elas estão ancoradas. O progresso da percepção desde a monera¹¹⁹ até os vertebrados

¹¹⁵ Bergson, H.: *op. cit.* (2); p. 24.

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ Se aqui a *estrutura* do sistema nervoso nos dá a chave de compreensão da percepção, no Terceiro Capítulo, a *destinação* do mesmo nos fornecerá a real significação da idéia geral (abstração e generalização). “Em suma, se segue do mineral à planta, da planta aos mais simples seres conscientes, do animal ao homem, o progresso da operação pelo qual as coisas e os seres apreendem em seu entorno o que lhes chega, o que os interessa praticamente, sem que eles tenham necessidade de abstrair, simplesmente porque o resto do entorno permanece sem ação sobre eles: esta identidade de reação às ações superficialmente diferentes é o germe que a consciência humana desenvolve em idéias gerais. Que se reflita, com efeito, sobre a destinação de nosso sistema nervoso, tal como ela parece resultar de sua estrutura”. *Idem*; p. 177-8. Vemos nestas passagens se esboçar aquilo que será um dos nervos de *A evolução criadora* e do presente trabalho: a comunhão entre teoria do conhecimento e teoria da vida.

¹¹⁸ *Idem*; p. 24.

¹¹⁹ Termo cunhado pelo biólogo Ernest Haeckel para designar a forma mais elementar da vida. Bergson, H.: *op. cit.* (2); nota 23/p. 318; Bergson, H.: *op. cit.* (1); p. 127 (e nota 88/p. 454). Também: François, A.:

superiores é mobilizado a fim de mostrar que quanto maior a complicação do organismo¹²⁰, maior a variação dos movimentos que reagem às excitações exteriores. E é o cérebro, se comparado a medula – “órgão” do automatismo puro –, que se apresenta como condição da atividade voluntária. Mais especificamente, é o cérebro humano que confere um caráter todo especial à ação livre dos homens. Mas quais são os atributos deste “maravilhoso instrumento”¹²¹, para utilizar a expressão empregada pelo próprio Bergson em seu “texto-manifesto” proferido em 1901 à Sociedade de Filosofia? O cérebro nada mais é do que uma “espécie de ‘agência telefônica central’: seu papel é de ‘efetuar a comunicação’ [comunicar] ou de fazê-la esperar”¹²². Ele é um instrumento que analisa o movimento recolhido para então transmitir os movimentos executados. Vemos claramente aqui uma diferença já mencionada em relação ao *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, diferença que abrirá uma via seguida por Bergson em *A evolução criadora*. Naquela obra, Bergson parecia preocupado em discutir o estatuto científico da psicologia frente à física¹²³ – daí, inclusive, sua argumentação cerrada com Fechner, o fundador da psicofísica e, posteriormente, com Weber¹²⁴ – isto é, do estabelecimento de seu objeto e de seu método. Quando Bergson mobilizava a

“Ce que Bergson entend par ‘monisme’. Bergson et Haeckel” in Worms, F. & Riquier, C. (éd.): *op. cit.*; p. 129-33.

¹²⁰ Bergson, H.: *op. cit.* (2); p. 24-5. “A medida que avançamos na série dos organismos, vemos o trabalho fisiológico dividir-se. Células nervosas aparecem, se diversificam, tendem a agrupar-se em sistema. Ao mesmo tempo, o animal reage por movimentos mais variados à excitação exterior”.

¹²¹ Bergson, H.: “Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive” in *Écrits philosophiques*. Paris; PUF, 2011; p. 255. Mesmo correndo o risco de simplificar em demasia ou mesmo de negligenciar aspectos importantes de certas teses, nosso objetivo, com *Matéria e memória*, é modesto. No caso específico do cérebro, não abordaremos a relação estabelecida entre ele e a memória (e as respectivas distinções operadas por Bergson desta última) nos capítulos centrais da obra de 1896. Caberia então explicitar de uma maneira mais aprofundada como o cérebro é um órgão de “atenção à vida” *do ponto de vista de uma teoria do espírito e não tanto desde a perspectiva de uma teoria da percepção pura e da matéria*. Visto deste primeiro ângulo, isto é, psicológico, o cérebro (e o corpo) deve ser distinguido radicalmente da memória e do espírito, nos planos da consciência que variam do sonho à ação. Bergson, H.: *op. cit.* (2); p. 170-5, 189-98.

¹²² Bergson, H.: *op. cit.* (2); p. 26.

¹²³ Capek, M.: “Bergson’s theory of the mind-brain relation” in Papanicolaou, A. C. & Gunter, P. A. Y. (ed.): *op. cit.*; p. 136. “[...] Bergson, seguindo aparentemente a mesma lógica de Laplace e Spinoza, estava inclinado em ver o mundo físico como ‘desprovido de sucessão”.

¹²⁴ Bergson, H.: *op. cit.*, 2007; p. 20, 41, 45-8, 50, 52-3. Reportamo-nos também ao clássico: Ribot, T.: *La psychologie allemande contemporaine (école expérimentale)*. G.-Bailliére; Paris, 1879; p. 105-6, 155-214.

fisiologia, e o funcionamento e a estrutura do corpo era, sobretudo, para separar radicalmente tais instâncias da dimensão propriamente espiritual do homem, o que nos permite suspeitar que, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a fisiologia esteja assimilada à física. Tomemos, por exemplo, a análise feita aí sobre a sensação para jogarmos alguma luz sobre esta questão ¹²⁵. As sensações afetivas, dirá Bergson, possuem uma relação com a grandeza intensiva justamente pelas excitações orgânicas que se encontram subjacentes a elas. Só podemos considerar a dor e o prazer como grandezas e, conseqüentemente, medi-las, porque há *reação* de uma maior parte do corpo, ou ainda, de uma maior superfície do organismo envolvido. Mas não podemos concluir daí que o corpo é dotado de uma certa vontade ou escolha, na medida em que ele pode reagir? Não, pois em tal reação, em tal “interesse” corporal, Bergson não enxergará uma capacidade de escolha e, por conseguinte, de execução de movimentos voluntários que poderiam escolher. Tal reação, no caso exclusivamente corporal, é automática, isto é, determinada, já que seus movimentos são equivalentes entre si, ou melhor, passíveis de previsibilidade ¹²⁶. É o espírito, e somente ele, que poderá quebrar tal automatismo, inserindo, de uma maneira ainda inexplicável, um “intervalo” de tempo entre a excitação e a reação. Como Descartes, Bergson, em seu primeiro livro,

¹²⁵ Bergson, H.: *op. cit.*, 2007; p. 23-45 (compreende-se aqui, também, a análise das sensações representativas).

¹²⁶ A introdução da idéia de “intervalo” na fisiologia da segunda metade do século XIX não leva necessariamente a uma identificação desta à indeterminação e à impossibilidade de quantificação da liberdade, aqui entendida enquanto tempo de reação entre o estímulo e a resposta. Pelo contrário. Em contraposição à fisiologia cartesiana e à concepção de liberdade kantiana, muitos psicólogos deste período (Titchener e posteriormente Watson, por exemplo), viam justamente neste intervalo o que possibilitava a mensuração do fenômeno da ação livre. Neste sentido, vê-se aqui não só o cartesianismo, mas também o kantismo de Bergson em sua primeira obra. Pois ao afirmar a impossibilidade de quantificação do ato livre pela via da “purificação” do inextensivo (ou seja, pela separação completa deste domínio em relação a extensão), Bergson se vê obrigado não a suplantiar o dualismo entre necessidade (corpo) e liberdade (espírito), mas a aprofundar mais ainda que seus antecessores a liberdade do espírito em contraposição a necessidade do corpo. Obviamente, no caso da relação com Kant, é preciso lembrar que o pensador alemão, aos olhos de Bergson, cometeu o erro decisivo de “colocar a liberdade fora do tempo, e elevar uma barreira intransponível entre o mundo dos fenômenos, que ele concede inteiramente ao entendimento, e aquele das coisas em si, em que ele nos proíbe o acesso”. Bergson, H.: *op. cit.* (1); p. 176. Canales, J.: *op. cit.*; p. 6-8, 21-86.

parece deixar “irrefletido”¹²⁷, já que destinado “às conversações ordinárias”¹²⁸, o problema da união da alma e do corpo. Em 1889, seguindo o dualismo radical de seu mestre, nosso filósofo partilha com ele a asserção de que “conceber a união entre duas coisas é concebê-las como uma só”¹²⁹, daí a urgência em separar radicalmente duração e espaço. Ora, se no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* é a distinção da *psicologia* frente à *física* que compõe um dos debates epistemológicos principais do livro (daí a insistência da polêmica com a *psicofísica*, como apontamos acima); na obra subsequente, é *relação* problemática da *psicologia* com a *fisiologia* que parece figurar com maior força, fato que permite enxergar, mais uma vez, a especificidade do vivente em *Matéria e memória* (daí a prevalência da discussão com a recém criada *psicofisiologia*). Se tomarmos o sistema nervoso como exemplo, veremos que quanto mais ele se desenvolve na linha evolutiva, “mais numerosos e mais distantes se tornam os pontos do espaço que ele coloca em relação com mecanismos motores sempre mais complexos: assim aumenta a latitude que ele deixa à nossa ação, e nisto consiste justamente sua perfeição crescente”. A vida consiste, então, na capacidade cada vez maior de “acumular” ações cada vez menos necessárias. A união da alma e do corpo pela vida, e a atribuição pragmática e ativa à faculdade primordial do vivente, a percepção, ganham uma amplitude mais ou menos acabada na seguinte passagem:

“[...] mais a reação deve ser imediata, mais é preciso que a percepção se assemelhe a um simples contato, e o processo completo de percepção e de reação mal se distingue do impulso mecânico seguido de um movimento necessário. Mas na medida em que a reação torna-se mais incerta, que ela deixa mais lugar à hesitação, aumenta também a distância na qual se faz sentir sobre o animal a ação do objeto que o interessa. Pela visão, pela audição, ele se

¹²⁷ Descartes: “Lettre a Arnauld (28 juillet 1648)” in *op. cit.*; p. 1308.

¹²⁸ Descartes: “Lettre a Élisabeth (28 juin 1643)” in *op. cit.*; p. 1158.

¹²⁹ *Idem.*

relaciona com um número cada vez maior de coisas, ele sofre influências cada vez mais distantes; e, estes objetos prometendo-lhe uma vantagem, ou ameaçando-lhe com um perigo, promessas e ameaças recuam seu prazo. A parte de independência de que um ser vivo dispõe ou, como diremos, a zona de indeterminação que cerca sua atividade, permite portanto avaliar *a priori* a quantidade e a distância das coisas com as quais ele está em relação. Qualquer que seja esta relação, qualquer que seja portanto a natureza íntima da percepção, pode-se afirmar que a amplitude da percepção mede exatamente a indeterminação da ação consecutiva e, conseqüentemente enunciar esta lei: *a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo*”¹³⁰.

4. A “medida” do dualismo

Durante o longo intervalo de 11 anos que separa *Matéria e memória* de *A evolução criadora*, Bergson publica alguns ensaios que visam esclarecer certos problemas suscitados pela obra de 1896, notadamente, as conseqüências psicológicas da teoria dos “planos da consciência” e o “fundo” metafísico que estaria implícito na tese combatida no livro em questão, a saber, a tese que o filósofo denomina de uma maneira geral de “paralelismo”. Tais textos encontram-se, em sua maioria, em *A energia espiritual* (“O sonho”, “O esforço intelectual”, “O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica”), sendo a obra *O Riso*, de 1900, uma espécie de “aplicação” da psicologia esboçada nos dois capítulos centrais de *Matéria e memória*¹³¹. No entanto, afora tais escritos e, sem dúvida, afora a “Introdução à metafísica”, de 1903 e publicado posteriormente em *O pensamento e o movente*, um texto um pouco “clandestino”

¹³⁰ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 28-9, 65-7, 256-62.

¹³¹ Para maiores esclarecimentos sobre a relação entre *Matéria e memória* e *A energia espiritual*, nos remetemos à nota 103 do presente estudo.

Em tempo: aqui, estamos também levando em consideração a proposta de Riquier de considerar “os artigos, cursos ou alocuções não tanto como apêndices que estariam limitados a esgotar certas conclusões que a obra de 1896 tinha esboçado, mas como laboratório em que é fomentado o novo problema que se colocará e que a obra de 1907 resolverá”. Riquier, C.: *op. cit.*; p. 362.

parece ocupar uma importância digna de nota. Trata-se de “O Paralelismo psicofísico e a metafísica positiva”, uma comunicação na *Société Française de Philosophie* que é seguida de uma discussão instigante entre Bergson e alguns filósofos que lá estavam presentes. Bergson inicia sua comunicação elencando três pontos – que juntos funcionam quase como um silogismo, podendo ser traduzidos em primeira e segunda premissa, e conclusão – que comporiam o que ele denomina de “metafísica positiva”, termo até então inédito sob sua pena, e que ecoa tanto o quarto capítulo de *Matéria e memória* quanto o programa geral de *A Evolução criadora*, cuja explicitação encontra-se já na “Introdução” desta mesma obra ¹³². O primeiro ponto diz respeito à irreducibilidade do pensamento a um estado cerebral determinado. No entanto, isto não implica a completa falibilidade do paralelismo (ou do epifenomenismo que, como vimos, é uma tese científico-psicológica cuja paternidade reside no paralelismo). Aqui, devemos ter o cuidado em discriminar “o ponto preciso onde começa e onde termina” ¹³³ a correspondência entre o cérebro e o pensamento. Desta forma, podemos dizer que a tese do paralelismo é muito mais explicada, tornada inteligível a partir de algo que a corrobora, do que meramente recusada. Do ponto de vista metodológico, Bergson sintetizará mais adiante – ainda frente à *Société* – esta explicação numa fórmula exemplar: “O *sim* e o *não* são estéreis em filosofia. O que é interessante, instrutivo, fecundo é o *em qual medida?*” ¹³⁴. Dito de outro modo: os problemas filosóficos legados pelo dualismo psico-físico devem ser sustentados e resolvidos a partir de um solo argumentativo que contemple o sentido da relação – de divórcio ou união – entre o corpo e o pensamento. Vimos anteriormente que o corpo vivo em *Matéria e memória*

¹³² Para uma visão distinta do lugar deste texto no conjunto da obra de Bergson e em *A evolução criadora* que, a despeito de uma “metafísica positiva”, inauguraria uma “imaginação metafísica”: Miquel, P.-A.: *Bergson ou L’imagination Métaphysique*. Éditions Kimé; Paris, 2007; p. 85-95.

¹³³ Bergson, H.: “Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive” in *op. cit.*, 2011; p. 231.

¹³⁴ *Idem*; p. 246. Três anos depois, Bergson repertirá tal fórmula da seguinte forma: “O que importa verdadeiramente à filosofia é de saber *qual* unidade, *qual* multiplicidade, *qual* realidade superior ao uno e ao múltiplo abstratos”. Bergson, H.: “Introduction à la métaphysique” in *La pensée et le mouvant*. PUF; Paris, 2009; p. 197.

está longe de constituir-se tanto como uma matéria extensa identificada aos corpos físicos quanto como uma pura receptividade. Ele é ativo, com todo o rigor da palavra, e sua ação é o que permite a inserção de “maior” contingência na natureza. Mas não podemos esquecer também que ele é o ponto de encontro entre a matéria e a memória; o corpo vivo é o “qual” da *medida* do “em qual medida” aventado por Bergson em 1901 que acabamos de mencionar. Mais especificamente, ele é o “qual” da medida que nos confere o verdadeiro sentido da união entre o psíquico e o físico. No entanto, uma questão ainda pairava como pressuposto, que propositalmente deixamos em aberto, mas que agora cabe explicitar. Afinal, se o corpo vivo é o “qual” da “medida”, isto é, um “aspecto” ou “metragem” (para seguir com a metáfora utilizada) da medida em questão, qual é esta medida, ou melhor, que medida é esta? Em suma, qual é o pressuposto último que permite Bergson identificar ambos os termos unidos? Para conceber a medida da coincidência e da distância do corpo e da alma do ponto de vista metafísico, tudo indica que o segredo da compreensão da união se aloca na seguinte afirmação: “as questões relativas ao sujeito e ao objeto, a sua distição e a sua união, devem ser colocadas em função do tempo mais do que do espaço”¹³⁵. Em outros termos, e pecando talvez pela falta de meias palavras: é o tempo o “critério” no qual devemos nos pautar. Este aspecto parece ficar mais ou menos claro se voltarmos a atenção para o quarto capítulo da obra de 1896, em que o filósofo esboçará uma teoria das “variações temporais” ou, segundo seus próprios termos, uma teoria dos ritmos ou graus da duração¹³⁶. “Atenuar” ou mesmo “suprimir” “as dificuldades que o dualismo sempre suscitou”¹³⁷ é tratar tanto o corpo como espírito e, é claro, a distinção e a união entre eles, enquanto momentos temporais. Em última análise não há senão “ritmos diferentes que, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das

¹³⁵ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 74.

¹³⁶ *Idem*; p. 232-3.

¹³⁷ *Idem*; p. 1.

consciências e, por aí, fixariam seus lugares respectivos na série dos seres”¹³⁸. 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”¹³⁹ que vai da “nossa duração” a “duração das coisas”, da memória à matéria, do passado ao presente, ou como quer às vezes o filósofo, do passado à “quase instantaneidade”¹⁴⁰. Quanto mais recuamos em direção a 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”¹⁴¹ de vibrações possíveis da matéria.

“Perceber consiste, portanto, em suma, em condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais intensa, e a resumir, assim, uma história muito longa”¹⁴².

Mas aqui é preciso que nos precavamos de não considerar a matéria como uma entidade estática, ou seja, como uma “duração impessoal e homogênea, a mesma para tudo e para todos, que se escoaria [s’écoulerait], indiferente e vazia, fora do que dura”¹⁴³. Do ponto de vista físico, sabemos que toda concepção que tem como postulado último a idéia de átomo (e de vazio) deve, para conservar a coerência interna, separar matéria e força. Este, como já foi mostrado em algumas notas anteriormente, é um postulado que Bergson procura explicitamente combater, e sua idéia de “continuidade

¹³⁸ *Idem*; p. 232.

¹³⁹ *Idem*; p. 232-3.

¹⁴⁰ *Idem*; p. 154, 169, 234.

¹⁴¹ *Idem*; p. 230.

¹⁴² Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 233. Essa passagem é recaptulada 15 anos depois, na conferência seminal intitulada “A consciência e a vida”. Bergson, H.: “La conscience et la vie” in *op. cit.*, 2009; p. 15-6.

¹⁴³ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 232.

universal”, juntamente com a tese de que o espaço (bem como o vazio e o átomo) não passa de um “artifício” do intelecto – cuja forma mais homogênea e “bem acabada” se encontraria no homem – parecem ser os dois principais contrapontos por ele oferecidos. Em *Matéria e memória* Bergson dirá que, na medida em que prescindirmos da idéia de átomo (juntamente com a de ação à distância, que implica a “imagem grosseira” de fios inter-atômicos “invisíveis” e “imateriais”¹⁴⁴), força e matéria “tendem a se aproximar e se reunir”, aquela “se materializando” e esta “se idealizando”, para, então, “convergirem em um limite comum, e o universo recuperar assim sua continuidade”¹⁴⁵. Portanto, o que as experiências de Maxell, Thomson e Faraday¹⁴⁶ em física, e de Exner, Wundt e Wurstenberg¹⁴⁷ em psicologia, nos mostram, é que a matéria vibra continuamente, e que a duração dos eventos físicos, ainda que seja “negligenciável” em comparação com a duração da memória pura, nunca é completamente suprimida. Desta forma, a contingência e a indeterminação da matéria se desfazem na medida em que a duração se *estende*, enquanto que na memória tais atributos se intensificam na medida em que a duração se *tensiona*. De uma perspectiva temporal, diríamos que o recurso a tais experimentos psicológicos e físicos ajudam nosso filósofo postular a impossibilidade disto que poderíamos chamar de “instante absoluto”, quer dizer, do

¹⁴⁴ *Idem*; p. 224. E a nota 16 da edição crítica (p. 405-6).

¹⁴⁵ *Idem*; p. 224-5. Lembremos que este problema remonta à segunda antinomia da Dialética Transcendental, que opõe “atomistas” (divisibilidade infinita) e “monadistas” (*Monadisten*). Voltaremos à relação entre Bergson e a dialética kantiana – e o criticismo de uma maneira geral – mais adiante. Mais recentemente, Poincaré, em um de seus últimos textos, dirá que “a ciência é condenada a oscilar constantemente do atomismo ao continuísmo, do mecanismo ao dinamismo”. E concluirá “se há trinta anos minhas conclusões tinham sido diferentes”, em 1912 “eu não hesito: neste momento nós estamos em direção ao atomismo”. O motivo? A teoria cinética do gás e a teoria dos Quanta. Poincaré, H.: “Les conceptions nouvelles de la matière” in Le Bon, G.: *Le matérialisme actuel*. Paris; Ernest Flammarion Éditeur, 1913; p. 56, 67. Diga-se de passagem, esta mesma antologia foi o lugar da primeira publicação do texto de Bergson “L’âme et le corps”, posteriormente publicado em *L’énergie spirituelle*.

¹⁴⁶ *Idem*; p. 223-5.

¹⁴⁷ *Idem*; p. 231. Os nomes de Wundt e Wurstenberg são citados em Bergson, H.: “Cours de psychologie (17e leçon/L’attention)” in *Cours II – Leçons d’esthétique, de morale, psychologie et métaphysique*. PUF; Paris, 1990; p. 369.

determinismo universal ¹⁴⁸. “Perceber significa imobilizar” ¹⁴⁹ significa que a percepção visa congelar, com “vistas quase instantâneas”, a “transformação universal” ¹⁵⁰. E é aqui que se encontra o nervo argumentativo que nos permitirá passar para o segundo ponto apresentado na exposição feita por Bergson à *Sociedade de Filosofia*. Pois há ao menos duas consequências destas observações que acabamos de explicitar. A primeira diz respeito à teoria do conhecimento, ou seja, à ambivalência que a ação indeterminada carrega no coração de si mesma, já que “se há ações livres ou ao menos parcialmente indeterminadas elas só podem pertencer a seres capazes de fixar, de vez em quando [*de loin en loin*], o devir sobre o qual seu próprio devir se aplica, de solidifica-lo em momentos distintos, de condensar deste modo a sua matéria e, assimilando-a, digeri-la em movimentos de reação que passarão através das malhas da necessidade natural” ¹⁵¹. A contingência da vida – ou através da vida – aqui, é pensada, portanto, às expensas da “transformação universal” que acabamos de mencionar. Em outras palavras, poderíamos dizer que o devir da vida se “sobrepõe” ao devir da matéria bruta. Mas qual é a consequência gnosiológica/epistemológica que mencionávamos acima? A seguinte: uma teoria do conhecimento só pode ser compreendida nos termos de uma teoria biológica do conhecimento. A insistência atribuída pelo filósofo – e por nós anteriormente – de que perceber é agir e não um ato de conhecimento reverbera em grande medida tal aspecto. O que chamamos comumente de conhecimento, de especulação, passa então a ser colocado sempre em relação à vida, quer dizer, à necessidade que o vivente tem de fixar e apreender o real segundo a introdução de

¹⁴⁸ Capek, M.: “The doctrine of necessity re-examined” in *The Review of Metaphysics*, Vol. V, Nº. 1; September 1951. Capek oferece, principalmente nas páginas iniciais do texto, um bom panorama histórico e sistemático do que seria o determinismo universal. Na página 21, por exemplo, quatro consequências do que ele chamará de “monismo determinista” são elencadas.

¹⁴⁹ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 233.

¹⁵⁰ *Idem*; p. 234-5.

¹⁵¹ *Idem*; p. 236.

“*esquemas* de nossa ação sobre a matéria”¹⁵². A matéria, a vida humana e o pensamento são ritmos, “ordens” que expressam “durações” distintas, mas que, no entanto, também se identificam. Tal é o segundo ponto elencado por Bergson em “O paralelismo psicofísico e a metafísica positiva”. Ora, se o corpo, em sua estrutura cerebral e nervosa, não encerra o pensamento, mas seleciona-o com vistas a uma ação mais precisa, a “significação da vida” nos é dada por essa ação de uma duração que visa “congelar” outra duração. Bergson dirá no texto de 1901 que a vida tem seu sentido revelado quando deciframos o modo de relação entre “o homem, ser pensante, e o homem, ser vivente”¹⁵³. No fundo, ele está dizendo que a significação da vida reside na inserção de contingência pelo “corpo que pensa” na matéria bruta, que por sua vez – é preciso insistir – é “quase” necessária, já que dura em grau “mínimo”. Um dos fatores que a epistemologia clássica não entendeu de si mesma, em outros termos, a sua falta de *autocrítica*, revela não só a confusão na identificação entre percepção e conhecimento, mas, sobretudo, que sua gnosiologia era uma gnosiologia do corpo, ou melhor, que sua suposta “teoria” não passava de uma descrição dos esquemas que a vida nos dotou para fixar o real em instantes. Era como se a crítica da razão tivesse até então se detido na “ponta” mais extrema, “superficial” e “estática” da duração, era como se ela fosse nada mais do que uma crítica da razão mecânica. Uma verdadeira teoria do conhecimento, uma “metafísica positiva”, como quer o filósofo no terceiro ponto mencionado na fala dirigida à *Société*, visará justamente a apreensão do sentido da ação do corpo sobre a matéria, bem como do sentido da indeterminação inserida por este corpo. Uma vez a vida do pensamento sendo limitada pela vida do corpo, e uma vez determinado o lugar deste limite, um conhecimento “empírico”¹⁵⁴ que especule

¹⁵² *Idem*; p. 237. Voltaremos adiante sobre o sentido propriamente bergsoniano do termo “esquema” (*schéma*) e do motivo polêmico de sua utilização.

¹⁵³ Bergson, H.: “Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive” in *op. cit.*, 2011; p. 231.

¹⁵⁴ *Idem*.

fora destes contornos, alargando-os, é não só possível como também “susceptível de um progresso retilíneo e indefinido”¹⁵⁵. A metafísica positiva já aponta, portanto, para aquilo que Canguilhem, na trilha de Le Roy, denomina em seu curso sobre *A evolução criadora*, isto é, para uma “gênese da inteligência” e não propriamente uma “gênese da razão”, a despeito das críticas de anti-intelectualista que foram dirigidas a Bergson¹⁵⁶. Mas para entender a amplitude do projeto de uma gênese da inteligência através de uma razão que se “alarga”, é preciso que nos dirijamos à peculiar reabilitação do intuicionismo empreendida por Bergson e, é claro, à obra de 1907. É esse o nosso objetivo no próximo capítulo.

5. Uma filosofia da evolução?

Mas antes de adentrarmos na segunda parte de nosso trabalho, um pequeno comentário faz-se necessário. A passagem que liga *Matéria e memória* a *A Evolução Criadora* foi objeto de polêmica para importantes intérpretes, notadamente entre aqueles que se dedicaram a oferecer ao pensamento de Bergson uma compreensão geral que pudesse conferir-lhe o estatuto de uma obra. Jankélévitch¹⁵⁷ e Gouhier¹⁵⁸, por exemplo, viam em *Matéria e memória* um adendo dispensável para se entender o essencial do nexos inteligível entre a obra de 1889 e *A evolução criadora*. Baseando-se

¹⁵⁵ *Idem.*

¹⁵⁶ Canguilhem, G.: “Commentaire au troisième chapitre de *L'Évolution Créatrice*” in Worms, F. (éd.): *op. cit.*, 2007; p. 123-124.

¹⁵⁷ Jankélévitch, V.: *Henri Bergson*. PUF; Paris, 2008; p. 132. “Por cima de *Matéria e memória* *A evolução criadora* parece eleger por ponto de partida as conclusões do *Ensaio*”.

¹⁵⁸ Gouhier, H.: *op. cit.*, 1962; p. 16-17. “[...] a tese sobre *Os dados imediatos da consciência* representa uma estapa intermediária entre a malograda filosofia da natureza, a de Spencer, e a verdadeira filosofia da natureza, *A evolução criadora*”. E as críticas de Prado Jr., B.: *op. cit.*, p. 166-71 e, sobretudo, de Riquier, C.: *op. cit.*, p. 377-9 (onde o autor mostra também ainda o caráter spenceriano de *Matéria e memória*).

em certos excertos dos livros de 1896 e 1907¹⁵⁹, tais autores enxergavam a emergência da duração no domínio da vida como a extrapolação metódica da duração psicológica apresentada no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Em outros termos, segundo Jankélévitch e Gouhier, o caminho que nos conduz à cosmologia apresentada por Bergson em *A evolução criadora* é uma espécie de itinerário sem desvios em que o filósofo, analogicamente, expande a duração psicológica para o âmbito do movimento do universo. É particularmente importante para nosso propósito polemizarmos com esta interpretação, pois ela nos ajuda a entendermos não só a emergência da vida do corpo em sua faceta positiva, já exposta anteriormente (atualização da memória, expressão de movimentos livres e contato com a essência da matéria), mas, sobretudo, ela pode nos oferecer uma entrada estratégica em *A evolução criadora* através de certas conclusões apresentadas em *Matéria e memória*. Pois não se trata, neste caso, de uma passagem da psicologia à cosmologia, com a vida entrando em “contrabando”, como um mero objeto de expansão da duração outrora descoberta. Antes, a dificuldade parece residir na mudança que a própria idéia de vida sofre na passagem do segundo ao terceiro livro de Bergson (e do primeiro ao segundo). E sem a apreensão desta transformação, muito da envergadura da “significação da vida” proposta no terceiro capítulo de *A evolução criadora*, julgamos, resta obscura. Mas qual é então o sentido que a palavra vida ganha em 1907? Em uma fórmula diríamos: se a vida, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, era exclusivamente vida do espírito e, em *Matéria e memória*, vida do corpo “espiritualizada”, em *A evolução criadora* ela será, de uma maneira ainda mais profunda que na obra anterior, o critério de inteligibilidade da relação entre o pensamento e a matéria, entre o espírito e o corpo. Se o corpo, porque é vivo, conferia atenção à memória através da ação e, pelo mesmo motivo, imprimia no mundo

¹⁵⁹ Bergson, H.: op. cit., 2008 (2); p. 206: “Nós tentamos em outra ocasião a aplicação deste método ao problema da consciência”. Bergson, H.: op. cit., 2008 (1); p. 1: “Lembremos aqui [...] as conclusões de um trabalho anterior”.

movimentos cada vez mais indeterminados, uma questão ainda ficava em aberto. Por que o corpo age? Pois se é pelo movimento que esgarçamos as “malhas da necessidade”¹⁶⁰ e mostramos a íntima organização desta com a liberdade, por que a vida é ação? “O corpo era atento à vida porque o vida o dotava de ser atento”¹⁶¹, dirá acertadamente Riquier, aludindo à tese da “atenção à vida”¹⁶² e chamando a atenção a respeito da conclusão (“porque a vida o dotava em ser atento”) que “faltava” a *Matéria e memória*. E se a evolução dos seres vivos e a complexificação do sistema nervoso caminham em direção a uma ação cada vez mais livre, não estaria na própria evolução da vida a chave de compreensão da criação e da novidade, em uma palavra, do tempo?

¹⁶⁰ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 280.

¹⁶¹ Riquier, C.: *op. cit.*; p. 378.

¹⁶² Bergson, *op. cit.*, 2008 (2); p 193-4.

Segunda Parte

Da “vida em geral” à vida humana

Capítulo I

A inteligência e o mundo: em busca de uma reconquista

1. O movimento como descoberta do mundo: um intuicionismo aquém da figuração simbólica.

Como sabemos, o problema do movimento – quase sempre acompanhado de uma análise dos célebres argumentos de Zenão – é uma constante na obra de Bergson. Entretanto, para um leitor menos precavido, tal insistência pode sugerir que exista, no fundo, uma unidade argumentativa no que concerne à “refutação” ao pensador eleata por Bergson: o movimento não se reduz ao espaço percorrido pelo corpo que se move, dirá tal leitor, resumindo a polêmica. Mas se olharmos atentamente para os momentos específicos em que tal alusão aparece sob a pena de filósofo francês notaremos com certa facilidade não uma unidade, mas uma pluralidade no que concerne às razões que o fizeram mobilizar os supostos “sofismas” de Zenão. Mas não estamos aqui nos referindo somente à passagem – por nós já mencionada ¹⁶³ – do “movimento como síntese mental” ao “movimento real”, tal como consta, respectivamente, no *Ensaio sobre os dados da consciência* e em *Matéria e memória*. O que nos parece instrutivo para o entendimento do projeto geral de *A Evolução criadora* não é somente o fato de que *Matéria e memória* representa uma expansão da duração interior para a duração exterior ou, ainda, da consciência psicológica para a matéria. Importa-nos também destacarmos aqui a estratégia à primeira vista contraditória de que o nosso filósofo lança mão, já que ele visa conciliar a um só tempo epistemologia e metafísica, ou, em outros termos, um certo criticismo com um certo intuicionismo. Como Bergson realiza tal programa? Mais ainda, por que o movimento surge como um conceito privilegiado? E, enfim, por que o movimento é o conceito que ilustra a aplicação de um método, anteriormente utilizado para problema da consciência, ao problema da matéria ¹⁶⁴?

¹⁶³ Ver p. 31-2 e nota 75.

¹⁶⁴ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 206-209.

Na segunda metade do século XIX, a idéia de movimento estava longe de ser um tema exclusivamente bergsoniano. Na verdade, como nos mostra Köhnke em seu clássico estudo sobre o nascimento do chamado neo-kantismo na Alemanha, o movimento (*Bewegung*) foi um conceito imprescindível para muitos pensadores que visavam conciliar o natural e o ideal, o objetivo e o subjetivo, o exterior e o interior, ou seja, para aqueles que visavam, de uma forma ou de outra, suplantar os dualismos intransponíveis legados pelo kantismo e construir uma “concepção orgânica do mundo”¹⁶⁵. Mas não se tratava, neste período, de um retorno direto, sem reorganizações, ao chamado idealismo alemão, seja sob a forma da *Wissenschaftslehre* de Fichte, do “Sistema dialético” hegeliano ou mesmo conforme a *Identitätssystem* de Schelling, expressa em sua *Naturphilosophie*. Em outras palavras, tratava-se de um projeto cuja ambição geral era de conciliar o movimento da natureza com o movimento “ideal” sem, no entanto, suplantar ou mesmo “suprassumir” (*Aufhebung*) a multiplicidade crescente do conhecimento intuitivo¹⁶⁶. Neste sentido, a filosofia deveria ainda se debruçar sobre os princípios, não mais os primeiros princípios, mas aqueles que regem “as ciências que atualmente existem”¹⁶⁷, já que “o pensamento só pode captar o movimento da natureza

¹⁶⁵ Köhnke, K. C.: *The Rise of Neo-Kantianism*. Cambridge University Press; Cambridge, 1991; p. 11-20. Ainda que exista uma unidade que nos permita falar em algo como “neokantismo”, não podemos perder de vista a divisão oferecida por Köhnke de seus três períodos constitutivos (p. 6-8).

¹⁶⁶ *Idem*. Ainda que não tanto em torno do movimento, também na França deste período os paradoxos de Zenão foram objeto de intensas discussões filosóficas, sobretudo no tocante ao estatuto do cálculo infinitesimal e a capacidade de análise da aritmética. O início do livro de Jean Millet oferece um panorama geral a este respeito. Millet, J.: *Bergson et le calcul infinitesimal*. PUF; Paris, 1967. Também o primeiro capítulo de Heidsieck, F.: *Henri Bergson et la notion de l'espace*. Paris; PUF, 1961.

¹⁶⁷ Köhnke, K. C.: *op. cit.*; p. 12-13. Vemos aqui o surgimento da chamada “teoria do conhecimento” (*Erkenntnistheorie*), forjada por filósofos como Beneke e Trendelenburg, que configura uma das versões das diversas “teorias da ciência” (*Wissenschaftstheorie*) nascidas no século XIX, principalmente na Alemanha. e que, posteriormente, será chamada de “crítica do conhecimento” (*Erkenntniskritik*). Köhnke fornecerá uma detalhada reconstrução histórico-filológica do termo, ocasião em que nos reenviará não somente à “doutrina da ciência” (*Wissenschaftslehre*) de Fichte, mas também a Malebranche, Locke e Leibniz (passando, é claro, por Kant). Köhnke, K. C.: *op. cit.*; p. 37-66. Em poucas linhas, reproduzimos um resumo desta longa e tortuosa história: “A ‘teoria do conhecimento’ moderna (*Erkenntnistheorie*), que analisa o conhecimento como um estado particular do sujeito, partindo da idéia de experiência como ‘vivência’ (*Erlebnis*), deve ser substituída por uma ‘crítica do conhecimento’ (*Erkenntniskritik*), que considera este unicamente no sentido objetivo, como ‘experiência científica’, como uma classe de proposições de significação puramente ideal. O caráter *a priori* de certos princípios só significa que estes, sendo pressupostos lógicos da experiência, não podem ser fundados nela. O *a priori* é propriamente

através de seu próprio movimento”¹⁶⁸. Ao fim e ao cabo, tratava-se de “salvar” a própria filosofia numa época em que o “fracasso” do idealismo especulativo e o triunfo do materialismo “vulgar” ameaçavam a sua existência¹⁶⁹. Daí o fato de que a reabilitação de certas estratégias teóricas do idealismo especulativo¹⁷⁰ deveria

‘ideal’ e, em tal sentido, a ‘idealidade’ é a base de toda a ‘realidade”. Porta, M. A. G.: “Frege y Natorp: Platonismos, Antipsicologismos y Teorías de la Subjetividad” in *O que nos faz pensar – Caderno do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*, nº 20/Dezembro de 2006; p. 2.

Na França, é o termo “epistemologia” (*épistemologie*) que é pela primeira vez mencionado. Emile Meyerson o cita logo no Prefácio de “Identité et réalité”, de 1908. Brenner sugerirá que “este neologismo permitirá aos pensadores do começo do século XX de exprimir muitas coisas: a autonomia de uma disciplina, a distância tomada em relação à ‘filosofia da ciência’ inventada por Ampère e ilustrada por Comte. Utilizando o termo epistemologia, eximia-se de ambiguidades; não se tratava mais de uma filosofia emanada da ciência nem de uma filosofia científica. A nova epistemologia não comportava condenação à metafísica; ela entrava em uma outra relação com a filosofia”. O autor põe então Meyerson, Duhem, Tannery, Bachelard, Le Roy, Poincaré, Milhaud, entre outros, como sendo autores que tomam para si, de formas distintas, esta nova epistemologia. Brenner, A.: *Les origines françaises de la philosophie des sciences*. PUF; Paris, 2003; p. 6-8. Também Fichant, M.: “L’Épistémologie en France” in Châtelet, F.: *Histoire de la philosophie, tome 8 – Le XX^e siècle*. Hachette; Paris, 1973. E Laclos, F. F. de: *L’Épistémologie d’Émile Meyerson*. Paris; Vrin, 2009; p. 9-19. Mas nessa linhagem das “filosofias da ciência” mais ligadas ao criticismo é o nome de Renouvier que deve ser lembrado. Fedi, L.: *Le Problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*. L’Harmattan; Paris, 1998, notadamente p. 7-36. Ferrari, M.: *Retours à Kant*. Cerf; Paris, 2001; p. 37-41.

Em tempo: nos cursos proferidos nos anos de 1884-1885, Bergson desenhará um esquema de inteligibilidade da filosofia moderna que enxerga em Descartes as raízes de uma “crítica do conhecimento, que deverá conduzir, pelo intermédio de Berkeley e Hume, ao criticismo de Kant” in Bergson, H.: *Cours – vol. III*. PUF; Paris, 2003; p. 85.

¹⁶⁸ Porta, M. A. G.: “Zurück zu Kant’ (Adolf Trendelenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía conyemporánea)” in *Dois Pontos – Kant*. Vol. 2 / nº 2; Curitiba/São Carlos, outubro de 2005; p. 46.

¹⁶⁹ Um notável e esclarecedor estudo sobre essa situação é dado por Freuler, L.: *La crise de la philosophie au XIX^e siècle*. Vrin; Paris, 1997.

¹⁷⁰ É preciso, como nos alerta Könhke, levar em consideração as várias nuances relativas às apropriações das filosofias que compõem o idealismo especulativo. Como exemplo, ele nos fornece a importância de Schelling em contraposição a Fichte no que concerne ao valor concedido à idéia de natureza, já que, para o segundo, esta é vista como sendo “completamente sem alma”. Schelling, por sua vez, libertaria a natureza de sua concepção moral (construída a partir do *Eu*) tornando-a propriamente lugar de conhecimento, mas de um conhecimento, é preciso dizer, distinto do mecanicismo de Descartes e Kant – vemos aí justamente o ressurgimento do problema da teleologia através de uma “concepção orgânica do mundo”. Könhke, K. C.: *op. cit.*; p. 16. A este respeito, recorreremos também à diferenciação no interior do idealismo alemão (de 1781-1801) proposta por Frederick Beiser, entre o idealismo formal ou subjetivo e idealismo absoluto ou objetivo. O primeiro, próprio a Fichte (e Kant), postula que o sujeito transcendental é a fonte da forma, mas não da matéria da experiência. O segundo, de Hölderlin, Novalis, Schlegel, Schelling e do jovem Hegel, sustenta que as formas da experiência são auto subsistentes e transcendem tanto o sujeito como o objeto. O que os une, dirá Beiser, é o problema kantiano do sujeito e do objeto e a possibilidade de se desenvolver um princípio de identidade entre tais termos. Beiser, F.: *German Idealism – The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Harvard University Press; Cambridge, 2002; p. 11-14. Entretanto, é preciso lembrar que a tese central desta mesma obra é de que o idealismo alemão deve ser lido não como uma culminação do cartesianismo – supostamente a raiz do subjetivismo – mas como uma “corrente” filosófica radicalmente anti-subjetivista. Para tanto, ele recorre à distinção entre duas interpretações do termo ideal. Uma que o identifica ao mental ou espiritual em contraposição ao físico ou material; e outra que o define como arquetípico ou normativo em contraste com “ectypical” ou substantivo. E é este último sentido o mais adequado, já que expressa “uma doutrina em que tudo é manifestação do ideal, uma aparência da razão”, e não “uma doutrina em que toda realidade depende de algum sujeito autoconsciente”. *Idem*; p. 4-6. No caso de Fichte – a figura que suscita, ao menos à primeira

comportar consigo a “acumulação” de dados intuitivos oriundos das ciências empíricas, ou, dito de outro modo, deveria contemplar a “fundação de um conhecimento que seja ‘teoria da ciência’, reflexão sobre os fatos da ciência em vista de um ‘realismo transcendental’ colocado sobre o terreno da empiria”¹⁷¹. Mas como avaliar a filosofia bergsoniana a este respeito? Porque mesmo que o movimento em *Matéria e memória* forneça a chave da “síntese mental” ao “real”, está longe de ser evidente, em nosso autor, a mobilização deste arsenal teórico por nós brevemente elencado para a realização de seu programa filosófico. Neste ponto, a relação entre filosofia e ciência nos oferece um exemplo de incompatibilidade. A despeito dos filósofos alemães estudados na obra de Könhke, para Bergson a “identidade” entre o movimento interno e o movimento externo é revelada justamente às expensas da investigação dos princípios que regem as diversas ciências particulares. Não são as ciências que fornecem intuitivamente os dados empíricos que então serão revelados em sua essência pela filosofia. Pois é a própria filosofia que oferecerá – como efetivamente oferece no último capítulo de *Matéria e memória* – a intuição aquém do conhecimento simbólico (espacial) da ciência. Como então enfrentar tais problemas oriundos da breve aproximação que sugerimos? A figura de Kant parece fornecer um bom fio condutor. Pois sabemos que uma grande consequência deste panorama consistiu em uma reabilitação do criticismo como alternativa ao “dogmatismo” do *Materialismusstreit* e do *Deutscher Idealismus*, ao “dogmatismo” tanto de um Emil du Bois-Reymond¹⁷²

vista, mais problemas neste esquema – Beiser insistirá em sua solução prática frente ao problema do ceticismo, o que configuraria, segundo os próprios termos do intérprete, a filosofia do autor de *Bestimmung des Menschen* como um “idealismo pragmático”. Outros três pontos são elencados para caracterizar esta etiqueta. *Idem*; p. 6-7, 217-221.

¹⁷¹ Ferrari, M.: *op. cit.*; p. 11.

¹⁷² Aqui seguimos o veredito do próprio Bergson, que filia du Bois-Reymond à Laplace, este último sendo de algum modo o exemplo mais cristalino do “tout est donné”, a fórmula utilizada em *L'Évolution créatrice* para caracterizar o determinismo (filiação, diga-se de passagem, literalmente feita no *Über die Grenzen des Naturerkennens* de du Bois-Reymond e já exploradora por Lange em seu *Geschichte des Materialismus*). No entanto, para ser mais justo com o fisiologista alemão, talvez fosse interessante levar em conta também o seu último discurso à Academia de Ciências de Berlim, intitulado *Die Sieben*

quanto de um Fichte¹⁷³. Seria de todo insensato perguntar se há em Bergson, apesar de seu “anti-kantismo” declarado, algo como uma “volta” a Kant? Acreditamos que não.

No último capítulo da obra de 1896 e aparte as considerações mais específicas sobre a matéria e o movimento, Bergson nos fornece uma espécie de quadro geral dos motivos pelos quais “há muitas metafísicas igualmente verossímeis que se refutam, conseqüentemente, umas às outras”¹⁷⁴. Aos seus olhos, “empirismo” e “dogmatismo”¹⁷⁵ representam os atores de uma encenação que faz com que “a última palavra fique com a filosofia crítica, que concebe todo o conhecimento como relativo e o fundo das coisas como inacessível ao espírito”¹⁷⁶. Vê-se, portanto, neste diagnóstico, um esforço em reconduzir o problema da matéria em termos epistemológicos antes da apresentação das quatro teses sobre o movimento, que revelariam, por sua vez, o esboço de uma

Welträthsel, em que ele revela não uma posição radicalmente materialista, mas um “finitismo” de cunho “sensualista” no que condiz a certas “questões transcendentais” que, como diz o título de sua exposição, compõem “os sete enigmas do mundo”. du Bois-Reymond, E.: “Die Sieben Welträthsel” in *Über die Grenzen des Naturerkenntens / Die Sieben Weltrathsel*. Verlag VonVeit & Comp.; Leipzig, 1884; p. 61-104. Lange, F.-A.: *Histoire du Matérialisme*. Coda; Lonrai, 2004; p. 493-501. Bergson, H.: *op. cit.*, 2007; p. 108 & *op. cit.*, 2008 (1); p. 38. Cassirer, no entanto, pensa que na base desta postura reside “a assunção de que o mecanismo representa o solo confiável e rota possível para o entendimento, e que fora dele não há salvação para a ciência natural”. Fazendo menção à distinção apresentada por du Bois-Reymond entre *ignoramus* e *ignorabimus*, entre “não sabemos” e “nunca saberemos”, Cassirer concluirá que muitos pensadores do fim de século XIX mostram “o quão fundo ceticismo e dogmatismo estavam penetrados do mesmo espírito”. Cassirer, E.: *The problem of Knowledge – Philosophy, Science, and History since Hegel*. Yale University Press; New Heaven, 1950; p. 86-87.

Sobre o *Materialismustreit*, lembremos que Büchner, um dos grandes nomes desta corrente, foi objeto de um estudo minucioso pelo colega de Bergson, Paul Janet. Janet, P.: *Le matérialisme contemporain*. Félix Alcan; Paris, 1888. Sobre a “obra-manifesto” de Büchner, *Kraft und Stoff*, que sofreu grande repercussão na época, dirá Janet, apesar das severas críticas: “este livro, curto e nervoso, pleno de fatos, escrito com rapidez e clareza, qualidades totalmente novas em um livro alemão, pode servir para resumir todos os outros, e contém em poucas páginas toda a sua doutrina. É o verdadeiro manual do novo materialismo”. Janet, P.: *idem*; p. 14. Também Freuler, L.: *op. cit.* (notadamente o “Chapitre III” cujo sugestivo título é “Le matérialisme naturaliste ou vulgaire et la *Naturwissenschaftliche Weltanschauung*”).

¹⁷³ Autor que, segundo Bergson, era o “avesso” do mecanicismo spenceriano. Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (1); p. 191, 356. E o texto de Goddard, que posiciona o lugar da leitura bergsoniana de Fichte e fornece informações valiosas sobre as condições em que foram dados os cursos sobre Fichte por Bergson (e Octave Hamelin): Goddard, J.-C.: “Bergson: une lecture néo-platonicienne de Fichte” in *Revue Les Études Philosophiques*, n° 59 – 2001/4: *Bergson et l'idéalisme allemand*. Puf, Paris; p. 465-477.

¹⁷⁴ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 205.

¹⁷⁵ *Idem*; p. 204. Não esqueçamos que ao expor as “Antinomias” na primeira *Crítica Kant* utiliza as mesmas denominações, dogmatismo [*Dogmatismus*] e empirismo [*Empirismus*]. Kant. I.: *op. cit.*; A462/B490-A476/B504 (“Do interesse da Razão neste conflito consigo própria”).

¹⁷⁶ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 205.

“metafísica da matéria”. Dito de forma mais rigorosa, diríamos que este excerto indica que as teses sobre o movimento já são a própria aplicação do método preconizado pela “limpeza” metodológica que suplantaria tanto o dogmatismo metafísico (dogmatismo e empirismo) quanto a filosofia crítica ¹⁷⁷. Mais precisamente, tal como em sua obra de 1889, trata-se de aceitar e refutar o kantismo *simultaneamente*, pois aceitar, como era o caso do *Essai sur données immédiates de la conscience*, a “verdade” do tempo homogêneo é como aceitar, em 1896, a “verdade” que sustenta a relatividade do conhecimento kantiano ¹⁷⁸. Mas aceita-las não implica no esgotamento do sentido e da capacidade do conhecimento, daí a necessidade de “refutá-las” explicitando sua gênese. Segundo o testemunho de *Matéria e memória*, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* o tempo “indefinido e vazio” apresentado na primeira *Crítica* é verdadeiro na medida em que mascara a nossa “vida interior”, que, na verdade, não é senão “duração pura” ¹⁷⁹. Analogamente, aqui, na investigação proposta acerca da matéria presente em sua segunda grande obra, Bergson dirá que “a questão é saber se, nesta ‘diversidade de fenômenos’ da qual Kant falou, a massa confusa com tendência extensiva poderia ser apreendida aquém do espaço homogêneo sobre o qual ela se aplica e por intermédio do qual nós a subdividimos” ¹⁸⁰. É digno de nota que Bergson se refira à matéria kantiana não somente como algo “determinável em geral” ¹⁸¹, mas também como “massa confusa com tendência extensiva”, visto o anticartesianismo do filósofo crítico no que se refere à ocupação dos corpos extensos no espaço e,

¹⁷⁷ *Idem*; p. 238. Fazendo eco novamente ao léxico kantiano, Bergson dirá que “teria assim lugar, entre o dogmatismo metafísico de um lado e a filosofia crítica do outro, para uma [nova] doutrina”.

¹⁷⁸ Obviamente, trata-se de uma interpretação discutível da filosofia de Kant. Resta saber, no entanto, se esta caracterização está ligada às mediações que a filosofia do pensador de Königsberg sofreu no ambiente intelectual frequentado por Bergson. Aqui, uma pergunta plausível seria: seria o “Kant de Renouvier” que Bergson se refere mais especificamente? Ou de Brunschvicg? Ou de Hamelin e de certas obras de Cournot? Lembremos que a filosofia crítica de Renouvier possui três pilares: *Apriorismo*, *Finitismo* e *Fenomenismo*. Não seriam estas as três frentes “atacadas” por Bergson na sua interpretação de Kant? Fedi, L.: *op. cit.*, 1998.

¹⁷⁹ *Idem*; p. 208.

¹⁸⁰ *Idem*.

¹⁸¹ Kant, I.: *op. cit.*, A266/B322.

consequentemente, a pouca importância que o conceito de extensão ocupa em seu pensamento. Porque não é por conta da extensão, como queria Descartes, mas pela impenetrabilidade e resistência, como já insistia Leibniz, que um corpo ocupa o espaço. Ora, essa declaração parece indicar justamente para certas consequências que, como apontávamos anteriormente ¹⁸², revelavam uma hesitação de Bergson no tocante ao problema da matéria e da física em sua primeira obra. Pois não se trata agora somente – como era o caso do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* – de identificar tais atributos materiais à “necessidade lógica [e matemática]” a despeito da “necessidade de ordem física” para, então, afirmar a multiplicidade própria aos fatos da consciência e a “solidariedade entre as noções de número e espaço” ¹⁸³. Antes, é a própria “objetividade da coisa material [...] imanente à percepção” ¹⁸⁴ que é visada em *Matéria e memória*, e é justamente por tal viés que Kant é mobilizado. Sabemos que a idéia de matéria, através da reformulação das categorias propostas pela lógica transcendental, perde em parte a importância que lhe era conferida até então. Com efeito, na *Kritik der reinen Vernunft*, Kant nos adverte que a matéria compõe aquilo que ele denomina “conceitos de reflexão”, cujo uso indevido decorre justamente em “Anfibolias” (*Amphibolie*), ou seja, na confusão entre o seu uso empírico e transcendental. É para frisar, portanto, o caráter reflexivo da matéria, isto é, de que “não tem nada a ver com os próprios objetos”, mas com uma orientação dos juízos, que Kant insistirá nesta sua nova acepção ao âmbito material ¹⁸⁵. E como também é sabido, é sempre do ponto de vista da sensibilidade ou do entendimento, quer dizer, das faculdades humanas, que devemos contemplar a execução de programa crítico. Mas não

¹⁸² P. 30-31 (nota 41) e p. 41 (nota 70) do presente estudo.

¹⁸³ Bergson, H.: *op.cit.*, 2007; p. 65-67.

¹⁸⁴ Bergson, H.: “Sur Immédiat” in *Mélanges*. PUF; Paris, 1972; p. 773.

¹⁸⁵ Para uma interpretação distinta, inspirada em Heidegger, mas que procura se desvencilhar dos “excessos” do heideggerianismo (a ipseidade), onde o autor realça a realidade da sensação kantiana com o intuito de afastar as leituras idealistas (p. ex. Lachièze-Rey) e logicistas (p. ex. Cohen) da matéria do fenômeno: Benoist, J.: *Kant et les limites de la synthèse*. PUF; Paris, 1996; p. 229-261.

haveria, entre as obras do autor de *A monadologia física*, uma análise mais detida do conceito de matéria? Melhor dizendo: por que Bergson insiste em polemizar com Kant se para este último o conceito de matéria, quando utilizado, é sempre relativo à “matéria do conhecimento”, fato que, já de antemão, coloca a questão fora do escopo de uma problemática metafísica? Em seu texto dedicado mais intensamente ao tema, *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, de 1786 (um ano antes, portanto, da segunda edição da primeira *Crítica*), Kant estabelecerá as condições *a priori* da possibilidade dos objetos materiais e a verificação empírica dos mesmos, a despeito das condições transcendentais da existência dos objetos da intuição (*Crítica da Razão Pura*). Ele também criticará abertamente o atomismo newtoniano expresso na célebre “Query” 31 de *Opticks*, em que a matéria é considerada “sólida, ‘massenta’ (*massy*), dura, impenetrável”¹⁸⁶. Mais precisamente, a cautela por parte de Kant se refere ao fato de que ele não pode concordar com a “impenetrabilidade absoluta” de Newton – cuja consequência é o atomismo – e proporá uma concepção “dinâmica”, por ele denominada de “impenetrabilidade relativa”, baseada na força fundamental da repulsão¹⁸⁷. No fundo, como colocávamos acima, tratava-se de opor ao “átomo” de Newton uma concepção de matéria inspirada em Leibniz¹⁸⁸. Entretanto, neste mesmo ensaio, Kant também será enfático ao submeter o conceito de matéria à tábua dos puros conceitos do entendimento¹⁸⁹, fato que o distancia, apesar de sua crítica ao atomismo, do autor de *O Riso*. Mas e o movimento? Não dirá o filósofo alemão, ainda

¹⁸⁶ Newton, I.: *Opticks or, a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of the Light*. (Third Edition). London, 1721; p. 375. Utilizamos também a antologia: Newton, I.: *Philosophical Writings* (Edited by Andrew Janiak). Cambridge University Press; Cambridge, 2004; p. 136.

¹⁸⁷ Kant, I.: *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Cambridge University Press; Cambridge, 2004; p. 38-39.

¹⁸⁸ Friedman, M.: *Kant and the Exact Sciences*. Harvard University Press; Cambridge, 1998; p. 138. Ainda que Friedman reconheça esta dimensão da crítica de Kant a Newton, ele enfatizará que o nervo do problema reside, antes, no “absolutismo espaço-temporal” do último, já que o espaço e o tempo absolutos não são objetos possíveis da experiência. Ainda segundo o comentador, a concepção ‘matemático-mecânica’ da matéria criticada por Kant visaria Demócrito, Descartes e Lambert, e não Newton (p. 138-139).

¹⁸⁹ *Idem*, 10-12.

em 1786, que “a ciência natural é uma pura ou aplicada *doutrina do movimento*”¹⁹⁰? Estaríamos aqui diante de uma possível reconciliação entre os dois filósofos? Seria o movimento para Kant, visto seu anti-atomismo apontado, o termo que permite suavizar os dualismos que afirmávamos anteriormente, fato que inclusive relativizaria a novidade das estratégias teóricas utilizadas, através do conceito de *Bewegung*, pelos iniciadores do neo-kantismo? Estaria o pensador de Königsberg decorrendo em contradição com a *Kritik der reinen Vernunft*, onde afirma que o movimento é um “ato do sujeito”¹⁹¹ (*Handlung des Subjekts*)? E mais: caso a resposta seja negativa, estaria Bergson, contra Kant, considerando a matéria, a extensão e o movimento como “propriedades das coisas exteriores, que subsistem, mesmo independentemente de nossa sensibilidade [...] em si, realmente, fora dos nossos sentidos”?¹⁹² Ao que tudo indica, chegamos ao nervo do nosso problema. Com efeito, é preciso dizer que uma resposta negativa às primeiras perguntas não significa, necessariamente, uma resposta afirmativa à última. Por que? Porque Bergson pretende refutar Kant no *domínio da experiência*, mas sem por isso decorrer numa posição pura e simplesmente empirista. Em outras palavras, é no interior do caminho aberto por Kant que Bergson visa refutá-lo. A *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* é condizente com a primeira *Kritik*, pois o movimento abriga a origem de todos os *predicados* que pertencem à matéria. Desta forma, segundo Kant, “a determinação básica de algo que é o objeto de nosso sentidos externos deve ser o movimento, porque somente aí estes sentidos podem ser afetados”. E prossegue: “O entendimento reconstrói todos os outros predicados da matéria pertencendo à sua natureza para isto, e a ciência natural é, por

¹⁹⁰ *Idem*, p. 12.

¹⁹¹ Kant, I.: *op. cit.*, 1974; p. 150-151 (B154).

¹⁹² *Idem*; p. 385-386 (A384-385).

consequente, uma pura ou aplicada doutrina do movimento”¹⁹³. Mais precisamente, neste texto o filósofo alemão pretende fornecer os “princípios para a construção dos conceitos que pertencem à possibilidade da matéria em geral”¹⁹⁴, que formariam, por seu turno, um par com os “princípios do entendimento”, cujos “axiomas da intuição” e, principalmente, as “antecipações da percepção” já haviam, inclusive, sido tratados por Bergson quando da crítica à noção de grandeza intensiva no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*¹⁹⁵. A “Foronomia”, a “Dinâmica”, a “Mecânica” e a “Fenomenologia” dizem respeito ao movimento, mas considerando-o como quantidade, qualidade, relação (das qualidades da matéria pelo movimento interno) e modalidade (movimento ou repouso da matéria em relação ao modo de representação e, portanto, como aparência dos sentidos externos), o que revela com clareza sua vocação “Analítica”¹⁹⁶. Assim, Bergson só se autoriza a introduzir as quatro teses sobre o

¹⁹³ *Idem*, p. 12. Lembremos que a “Foronomia”, a “Dinâmica”, a “Mecânica” e a “Fenomenologia” são, respectivamente considerações do movimento como quantidade, qualidade, relação (das qualidades da matéria pelo movimento interno) e modalidade (movimento ou repouso da matéria em relação ao modo de representação e, portanto, como aparência dos sentidos externos).

¹⁹⁴ *Idem*; p. 8.

¹⁹⁵ Os quatro conhecimentos aventados por Kant neste texto, a “Foronomia”, a “Dinâmica”, a “Mecânica” e a “Fenomenologia” possuem seu correlato nas quatro classes da tábua das categorias, quantidade, qualidade, relação e modalidade que, como sabemos se ligam à tábua das formas do juízo. O grande conhecedor de Kant e tradutor deste texto para o inglês, Michael Friedman, enaltece a relação entre os *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* e a *Crítica da Razão Pura* justamente através da convivência entre os “Axiomas da intuição”, as “Antecipações da percepção”, as “Analogias da experiência” e os “Postulados do pensamento empírico em geral” com as quatro partes que compõem os fundamentos metafísicos da ciência natural. Friedman, M.: “Introduction” in *idem*; p. xxix-xxx. Diga-se de passagem, a primeira “Analogia da experiência” (“Princípio de permanência da substância”) visa junto a “Mecânica”, fundamentar a primeira lei da mecânica, que pode ser incluída justamente nas leis conservativas que falávamos anteriormente nas páginas 33-37, 50-51 do presente trabalho.

¹⁹⁶ Em tempo: indo mais além, é possível ler também as quatro teses sobre o movimento aventadas em *Matéria e memória* uma resposta alternativa às quatro idéias cosmológicas que, por sua vez, eram “respondidas” dialeticamente na primeira *Kritik* pelas quatro antinomias. Lembremos quais são as quatro idéias cosmológicas transcendentais (de onde decorrerão as antinomias da razão pura) confrontando-as às quatro teses bergsonianas sobre o movimento exposta na obra 1896 (que estariam aquém do conflito antinômico, já que pretendem ser uma alternativa tanto ao dogmatismo – teses dogmáticas desde a perspectiva do entendimento –, quanto ao empirismo – antíteses empíricas desde o ponto de vista da sensibilidade): 1) “Integridade absoluta da composição do total dado de todos os fenômenos” (Kant) / “Todo movimento, enquanto passagem de um repouso ao um repouso é absolutamente indivisível” (Bergson); 2) “Integridade absoluta da divisão de um todo dado no fenômeno” (Kant) / “Há movimentos reais” (Bergson); 3) “Integridade absoluta da gênese de um fenômeno em geral” (Kant) / “Toda divisão da matéria em corpos independentes aos contornos absolutamente determinados é uma divisão artificial” (Bergson); 4) “Integridade absoluta da dependência da existência do mutável no fenômeno” (Kant) / “O movimento real é mais um transporte de um estado do que de uma coisa” (Bergson). Ora, vale lembrar

movimento após explicitar a *status quaestionis* e polemizar, sobretudo, com Kant. O “último empreendimento a tentar”¹⁹⁷ se configura muito mais como uma saída ao criticismo do que ao dogmatismo ou ao empirismo, pois para ele o problema reside mais precisamente no “ceticismo” embutido na filosofia kantiana. Pois ainda que a “relatividade do conhecimento” seja consentida por Bergson, ela não deve ser estendida a *todo* conhecimento, mas apenas ao interesse pragmático da inteligência humana, que parece estar sistematizada não só no *De l'intelligence* de Taine¹⁹⁸, ou no *System of a logic* de Mill, mas também – e sobretudo – na *Crítica da Razão Pura* de Kant. Após mostrar a dependência mútua e o círculo vicioso do dogmatismo e do empirismo, Bergson dirá neste excerto cujo início já mencionamos:

“Se a metafísica é uma construção, há muitas metafísicas igualmente verossímeis, que se refutam por consequência umas às outras, e a última palavra restará a uma filosofia crítica, que considera todo o conhecimento como relativo e o fundo das coisas como inacessível ao espírito. Tal é, com efeito, a marcha regulatória do pensamento filosófico: nós partimos disto que acreditamos ser a experiência, nós tentamos diversas composições possíveis entre os fragmentos que a compõem aparentemente e, frente a fragilidade reconhecida de todas as nossas construções, nós acabamos por renunciar a construir”¹⁹⁹.

que se a “saída” proposta por Bergson não opta pelo dogmatismo (começo e limitação do mundo; composição última do mundo por elementos simples; causalidade da liberdade; existência de um ser necessário ao mundo) e nem pelo empirismo (infinitude do mundo; não há elementos simples e últimos no mundo; determinação da causalidade da natureza; inexistência de um ser necessário ao mundo); ela também não opta pela saída proposta pelo idealismo transcendental (“Sexta Seção – O Idealismo Transcendental como chave de solução da Dialética Cosmológica”). Kant, I.: *op. cit.* (principalmente a “Introdução”, o “Livro Primeiro” e o “Capítulo II” do “Livro Segundo” da “Dialética Transcendental”). Bergson, H.: *op. cit.* (2); p. 209-235.

¹⁹⁷ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 205.

¹⁹⁸ Lembremos que *Matéria e memória* pode ser lido como uma contraposição à doutrina psicológica exposta em *De l'intelligence*. Os capítulos centrais do livro de Bergson (capítulos II e III) confrontando o “Tome Premier” de Taine (que se debruça sobretudo sobre o conhecimento em geral), e os capítulos I e IV frente ao “Tome Second” (que disserta majoritariamente sobre o conhecimento dos corpos).

Em tempo: Taine é autor de *Le positivisme anglais*, um dos livros introdutórios do pensamento de Stuart Mill na França.

¹⁹⁹Bergson, H.: *op. cit.* (2). Nota-se o “ceticismo” a evitar na expressão “acabamos por renunciar a construir”.

Portanto, a polêmica de Bergson com Kant não pode simplesmente ser vista como um retorno do primeiro ao dogmatismo. Ela deva ser contemplada através, primeiramente, de um esforço de Bergson em reinterpretar o conceito de sensação, reinterpretação que se realizará na forma de um novo intuicionismo. Quer dizer, é no interior da experiência, mas não da experiência kantiana, que se deve operar um “salto para o mundo”. Que nos seja permitido a este respeito, uma pequena digressão acerca do uso estratégico que Bergson faz da palavra *esquema*, identificando-a ao espaço, o que inclusive esclarecerá ainda mais a parte do excerto supracitado que visa a figura de Kant ao dizer da “massa confusa” aquém do “espaço homogêneo sobre o qual ela se aplica e por intermédio do qual nós a subdividimos”. Sem dúvida, não há lugar aqui para adentrarmos na controversa “doutrina do esquematismo” presente na *Crítica da Razão Pura*. Mas também não é sem importância para nós, neste momento, lembrarmos que o *esquema* para Kant é o meio através do qual se aplica, efetivamente, pela imaginação, o conceito ao sensivelmente dado. Muito brevemente, podemos dizer que é o esquema que garante a determinação formal da matéria indeterminada ²⁰⁰ e que, através de sua operação de reconciliação entre a sensibilidade e o entendimento, ele ocupa um papel importante na própria construção do conhecimento, assegurando uma ordem constante entre os fenômenos. Dito de outro modo: a objetividade é a explicitação de que a natureza é regida por leis. E é aqui que entrará o *esquema* bergsoniano, definido como “ideal de divisibilidade arbitrária e indefinida” que visa a “ação sobre a matéria” ²⁰¹. Uma das etapas da revelação da “estreita solidariedade que liga todos os objetos do universo material” deve passar pela recondução do esquema kantiano, garantidor em parte da objetividade material, ou seja, do próprio

²⁰⁰ Kant, I.: *op. cit.*, 1974; p. 187-188 (B176-177)

²⁰¹ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 235-237.

conhecimento, ao estatuto de um símbolo ²⁰² pelo qual visamos agir. No fundo, Bergson revela a vocação pragmática da filosofia crítica e, com ela, da física newtoniana e da geometria euclidiana, pontos que serão aprofundados em *L'évolution créatrice*.

No tocante ao “pragmatismo” da mecânica clássica, novamente é interessante que aprofundemos o uso que Bergson faz do eletromagnetismo através da menção a Faraday, Thomson, Maxwell e Van der Waals em *Matéria e memória*, pois, também aqui, fica mais evidente a reforma da experiência proposta pelo nosso filósofo. Qual é a novidade que Bergson atribui ao eletromagnetismo, atrelada ao potencial de esfacelamento da idéia de corpo e átomo como modelos de compreensão da matéria? Um dos pontos relevantes trazidos pelas teorias físicas do fim do século XIX diz respeito ao esgotamento da intuição enquanto condição de inteligibilidade da física, o que fica claro “com a impossibilidade de oferecer uma interpretação mecânica às equações de Maxwell” ²⁰³. Essa crise da mecânica e de sua consequente “ontologia”, o mecanicismo reducionista ²⁰⁴, colocará, portanto, uma reformulação da relação entre ciência e intuição. Consequentemente, dado o fracasso da unificação da disciplina física na mecânica, seguiu-se neste mesmo período a reavaliação entre ciência e ontologia, já que o mecanicismo reducionista mostrou-se incapaz de revelar o conluio da teoria

²⁰² Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 247.

²⁰³ Porta, M. A. G.: “De Newton a Maxwell” in *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2010; p. 49. Capek, M.: *op. cit.*, 1971; p. 40-50. Frank, P.: *Modern Sciences and its Philosophy*. Collier Books; New York, 1961; p. 150-1. Rey, A.: *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*. Félix Alcan; Paris, 1907, p. 23-39. No “Livre IV” Rey chamará as teorias contemporâneas continuadoras do mecanicismo de “hipóteses figurativas”. Ver também o panorama oferecido por Cassirer, E.: *op. cit.*, 1950; p. 81-117.

²⁰⁴ Sobre a importante distinção entre mecânica e mecanicismo (que inclusive faz eco à distinção proposta por Bergson em *L'évolution créatrice* entre “método mecanicista” e “doutrina mecanicista”/determinismo): Porta, M. A. G.: *op. cit.*, dez. 2010; p. 50-51. “A mecânica é uma teoria científica, isto é, um conjunto ordenado de leis que procuram descrever uma esfera de fenômenos; o mecanicismo, que é uma variedade do materialismo, é uma ontologia e uma ontologia tal, que pode ser caracterizada como reducionista: se trata de proceder segundo o esquema ‘no fundo tudo se reduz a’ (ou não é mais que) fenômeno mecânico”.

científica com a realidade. Entretanto, duas perguntas se impõem na intersecção do intuicionismo de Bergson com este quadro geral da ciência da passagem do século XIX para o XX. A primeira: como é possível afirmar, ao mesmo tempo, que Bergson se encontra no interior de um levante filosófico cujo intuito é fazer frente ao materialismo vulgar e ao idealismo, sendo que é no interior da própria ciência, ou seja, através do eletromagnetismo (e dos estudos sobre o calor), que o materialismo vulgar (que pode ser identificado ao mecanicismo, a consequência “ontológica” da física mecânica) começa a sofrer o seu revés? E a segunda, mais importante: como Bergson pode ser “anti-mecanicista” e ainda assim ser tributário de um método intuitivo, já que, como apontávamos, a mecânica é tributária da intuição? Respondendo à primeira questão, diríamos que Bergson foi justamente um dos primeiros filósofos a apontar a insuficiência do modelo mecânico para a explicação do mundo físico recorrendo aos avanços da física de seu tempo ²⁰⁵. Porque ao mesmo tempo em que a idéia de “extension” e “tension” surge como a resolução de um problema caro à história da filosofia e da metafísica (o problema do dualismo), o que carregará consigo consequências científicas; era também a própria física, em 1896, que oferecia indícios, para Bergson, da insuficiência do modelo epistemológico kantiano bem como da

²⁰⁵ Poder-se-ia objetar que Hegel seria o primeiro a apontar os problemas no projeto de Newton. E que, ainda que de uma maneira muito especial, a polêmica com o físico britânico exposta em sua *Filosofia da Natureza* antecipa certas revoluções da física pós-newtoniana e mesmo alguns pontos levantados por Bergson. Afinal, não é Hegel aquele que questiona a relação entre matemática e física no *Principia*, como Bergson parece também fazer? Não é ele que procura uma física da qualidade através da reinterpretção da *φύσις* aristotélica definida como “princípio interno do movimento”, como nosso pensador às vezes parece sugerir? Não é pela releitura e valorização da idéia de força e pelo “dinamismo” que ambos procuram combater a mecânica? No entanto, apesar de uma certa semelhança entre algumas críticas, não acreditamos que possa haver, aqui, um “Bergson hegeliano”. Entre muitos pontos de discordância, destacaríamos apenas um: a relação “positiva” da filosofia com a ciência, o que não poderia implicar numa mediatização pela razão dialética da imediatidade científica. Para Bergson, não se trata de afirmar sem mais a “força” do espírito e a “fraqueza” da natureza, como se esta fosse somente um “momento” a ser ultrapassado pelo espírito que “se realiza”. Sobre Hegel-Newton, duas boas problematizações desta delicada polêmica, onde há inclusive uma discussão com os dois clássicos de Michael Petry, *Hegel und die Naturwissenschaften* e *Hegel and Newtonianism*: Posch, T: “Hegel’s criticism of Newton’s physics: a reconsideration” in Houlgate, S. & Baur, S. (ed.): *A Companion to Hegel*. Blackwell Publishing; United Kingdom, 2011. Halper, E. C.: “Hegel’s criticism of Newton” in Beiser, F. (ed.): *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. Cambridge University Press; New York, 2008. Lembremos que Hegel mobilizará, quando da crítica a Newton, o *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* de Kant, também examinado por nós.

mecânica newtoniana, com a qual o primeiro mantinha uma relação inseparável. Com isso, não é exagero considerar que Bergson é um dos primeiros a tentar oferecer um modelo explicativo e uma metafísica correspondente às consideráveis mudanças sofridas pelas ciências do seu tempo. Já a segunda questão só pode ser esclarecida se entendermos que é precisamente a intuição kantiana que Bergson deseja reformular através de sua própria intuição. O seu intuicionismo também é parte integrante do malogro do intuicionismo da mecânica e, conseqüentemente, senão do malogro, da insuficiência da intuição kantiana em apreender a realidade ²⁰⁶. E mais ainda. Porque quando Bergson aponta para o simbolismo do conhecimento científico, ele indica ter plena consciência da liberação das teorias físicas da tutela do referencial objetivo que funda a “legalidade” da natureza. A ciência torna-se, então, uma hipótese ou, falando com as palavras de Poincaré, Duhem, Le Roy e Milhaud, uma *convenção*, não apresentando o estatuto, outrora outorgado, de “lei natural”. Ora, se a ciência é constituída por símbolos que oferecem uma *mediação* – para Bergson, pragmática – entre ela própria e o “real”, é preciso que a metafísica reabilite nosso contato com o mundo através da “reforma” do conceito que nos oferece a chave deste encontro “imediativo”: a intuição ²⁰⁷.

²⁰⁶ Alguns filósofos e cientistas viram na articulação da teoria “dinâmica” da matéria no tratado de 1789 – que a concebia como baseada em forças fundamentais de atração e repulsão e não como sólido duro e impenetrável – um prenúncio do tratamento unificado de todas as forças da natureza, incluindo, especialmente, as forças elétricas e magnéticas. Donde decorre a seguinte questão: Kant percussor do eletromagnetismo e da crise da mecânica? Friedman exorciza tais interpretações e, mais uma vez, insiste que a crítica que Kant faz a Newton é muito menos em relação ao “atomismo” deste do que a respeito da sua idéia de espaço e tempo absoluto. Foi por não ter distinguido entre princípios constitutivos e regulativos da razão que Newton foi incapaz de perceber a falácia constitutiva de seu “absolutismo físico”. Friedman, M.: “Kant – *NATURPHILOSOPHIE* – Electromagnetism” in Friedman, M. and Nordmann, A. (ed.): *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*. The MIT Press; Cambridge, 2006; p. 51-79. E o texto de Capek, M.: “The conflict between the absolutist and the relational theory of time before Newton” in *Journal of History of Ideas*, 1987.

²⁰⁷ Brenner, A.: *op. cit.* Porta, M. A. G.: *op. cit.*, dez. 2010; p. 58-59. Porta nos oferece um panorama esclarecedor de duas conclusões distintas que partem das mesmas premissas. Enquanto para Cassirer, o simbolismo da ciência o leva à reformulação do transcendentalismo pela irredutibilidade do dualismo sujeito-objeto (só há mediações e, por isso, é somente a elas – pelo conceito de símbolo – que devemos nos ater); para Bergson, o caráter simbólico e artificial da ciência aponta para a *sua* impossibilidade de revelar a realidade do mundo, o que nos ofereceria a possibilidade de imediatividade em um âmbito “extra-

É importante frisar estes pontos concernentes ao movimento, à matéria e à intuição, pois nosso filósofo não está afirmando, sem maiores cuidados, que estes são “reais” ou que, ingenuamente, a matéria e o movimento são “em si” – com todo rigor, tais afirmações devem ser entendidas como a consequência da aplicação de um método, e de um método que se situa na trilha aberta por Kant quando da recuperação da experiência para o conhecimento ²⁰⁸. A metafísica introduzida pela via da intuição não pode ser considerada uma recuperação gratuita da ontologia abandonada por Kant ²⁰⁹. “Extraír outra conclusão, totalmente diferente [...] das próprias premissas colocadas por Kant”, tais são as palavras proferidas por nosso autor em uma lição ainda inédita do curso sobre *A idéia de tempo* ²¹⁰, proferido em 1902. Em uma fórmula, diríamos: é esse o *espírito* do “kantismo” de Bergson.

científico” (“extra-simbólico”): a metafísica. O célebre texto de 1903, “L’*introduction à la métaphysique*”, figura um exemplo especialmente instrutivo a este respeito. No entanto, é preciso insistir que não se trata, para Bergson, de uma desvalorização da ciência ou qualquer coisa do gênero, já que metafísica e ciência devem trabalhar em conjunto. Mais adiante, esclareceremos este ponto mais detidamente.

²⁰⁸ Em sua minuciosa reconstrução histórico-sistemática do contexto filosófico do século XIX, Freuler dirá: “Bergson entendeu que não era mais preciso especular, e é porque ele reclama do caráter empírico e acessível de sua intuição filosófica”. Freuler, L.: *op. cit.*, p. 262-263.

²⁰⁹ A célebre frase: “o orgulhoso nome de ontologia [...] tem que ser substituído”. Kant, I.: *op. cit.*, 1974; p. 274-275 (A246-247/B303-304). Bergson diria: nem ontologia (conhecimento sintético *a priori* das coisas em si), nem analítica do entendimento puro (analítica transcendental). Assim, a insistência de muitos intérpretes de que há uma ontologia na filosofia bergsoniana deve ser cautelosamente analisada. Atentemos para o fato de que a suposta “ontologia bergsoniana” ganha força principalmente com Deleuze em sua leitura da memória e do virtual. Deleuze, G.: *op. cit.* (principalmente o terceiro capítulo, p. 39-56). Curiosamente, é o próprio Deleuze que insistirá, no primeiro capítulo desta mesma obra, no “criticismo reformado” (a crítica da crítica) de Bergson, através de seu “método problematizante” expresso na intuição. Arriscando um palpite, diríamos que é devido ao “clima heideggeriano” que predominava na filosofia francesa do pós-guerra (tanto nos “existencialistas” quanto nos “estruturalistas”) que Deleuze insistirá na existência de uma ontologia em Bergson. E mais: é possível identificar sem maiores cuidados, na filosofia bergsoniana e na história da filosofia como um todo, ontologia e metafísica? Em tempo: no *Index* tanto das *Œuvres* quanto das *Mélanges* não consta nenhuma menção do filósofo ao termo ontologia.

²¹⁰ Bergson, H.: “Cours au Collège de France sur “L’*idée de temps*”, séance du 11 avril 1902, dactylogramme n° 1, p. 9, Bibliothèque Fonds Doucet *apud* Riquier, C.: “La relève intuitive de la métaphysique: le kantisme de Bergson” in Worms, F. & Riquier, C.: *op. cit.*, p. 55. Declaração que faz frente ao (ótimo) estudo de Barthélemy-Madaule, em que Bergson é considerado como “adversário de Kant”. Barthélemy-Madaule, M.: *op. cit.*

2. Evolucionismo e teoria do conhecimento

Já em 1890, Fouilleé, um filósofo interlocutor de Bergson, em sua obra com o sugestivo título *O futuro da metafísica fundada sobre a experiência*, apontava para a crise e a necessidade de recuperar a metafísica no plano do “conhecimento”. Autores tão distintos como Lange e Renan, nos dirá Fouilleé, interditaram à metafísica “seu valor como saber para torna-la seja uma poesia superior, seja uma simples consequência da moral, seja uma religião individual em que os mitos são substituídos por símbolos abstratos”²¹¹. Bergson também fará parte desta reação contra a “estetização” da metafísica. Por isso, insistimos em como o projeto de uma metafísica não dogmática passa pela reformulação do conceito kantiano de experiência e que, uma vez recuperada, aquém da experiência “útil” e “humana”²¹², a experiência real – batizada por Bergson de intuição – revela o conhecimento imediato do mundo. No entanto, se olharmos mais de perto tal proposta, ao menos três pontos particularmente problemáticos se destacam. O primeiro diz respeito à assimilação da experiência não intuitiva à experiência humana, que chamaremos de *antropologização*, e cujo sentido deve ser cautelosamente precisado. Pois aqui, não se trata do homem enquanto entidade destacada da natureza, da “humanidade” do homem, mas, antes, de sua vida, de sua constituição fisiológica. Em suma, a experiência humana, para Bergson, é a experiência do homem enquanto *espécie*²¹³. E é justamente a fisiologia e a “psicologia fisiológica” que fornecerão ao nosso autor, através dos estudos sobre o cérebro, o aparelho motor e

²¹¹ Fouilleé, A.: *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*. Félix Alcan; Paris, 1890; p. V.

²¹² Bergson, H.: *op. cit.* (2); p. 205.

²¹³ Bergson, H.: *op. cit.* (1); p. 106. Não podemos esquecer que quando dizemos espécie, não nos referimos à tradição etimológico-filosófica do termo, que nos remete ao *species* dos escolásticos e ao εἶδος aristotélico, ou seja, àquilo que permanece e ordena a mudança e o fluxo. Dewey, J.: *The influence of Darwin on Philosophy*. Indiana University Press; Bloomington, 1965; p. 3-9. Para a crítica bergsoniana ao conceito de espécie: Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 128-134. Tocaremos neste assunto mais adiante quando abordarmos o estatuto do homem na obra de 1907.

o sistema nervoso central ²¹⁴, a chave de compreensão da *práxis* da experiência, o que nos passa já para o segundo ponto. Porque além de ser humana, a experiência gregária é *pragmática*, já que visa a utilidade proporcionada pela ação. Primordialmente, a espécie humana age, e aí se encontra sua necessidade de recortar o real em partes sólidas e distintas. Mas se é possível falar de um Bergson “pragmatista”, é de um pragmatismo muito particular que se trata, já que é justamente através da ação que o homem insere, indefinidamente, indeterminação na matéria. Guardemos por hora este aspecto, pois ele esclarecerá em parte o lugar do homem em *A evolução criadora*, que será o tema da última parte de nosso trabalho. Por fim, o terceiro ponto concerne ao reenvio dos problemas da filosofia e da ciência aos dois pontos anteriormente explicitados, estratégia que carregará consigo inúmeras consequências, a saber, que as estruturas físico-geométricas apresentadas pela geometria euclidiana, pela física newtoniana e fundamentadas pela *Crítica da Razão Pura*, descrevem não a realidade enquanto tal, mas somente a experiência útil e humana, isto é, parcial e interessada da “totalidade” do universo. E tal naturalização da teoria do conhecimento ou, para usar as palavras de Capek, tal “epistemologia biologicamente orientada” ²¹⁵ é um dos fatores mais

²¹⁴ Remetemos o leitor às páginas 52-54 do presente estudo.

²¹⁵ Capek, M.: “La théorie biologique de la connaissance chez Bergson et sa signification actuelle” in *Revue de Métaphysique et de Morale*; Paris, 1959 / 2. Capek, M.: *op. cit.*; “Part I”. Em *Bergson and Modern Physics* Capek examinará outros autores que, segundo ele, também possuem uma teoria do conhecimento biologicamente orientada. Helmholtz, Poincaré, Mach e, é claro, Spencer, figuram na lista. Nos remetemos também ao seguinte estudo: Capek, M.: “Ernst Mach’s Biological Theory of Knowledge” in *Synthese (An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science)* – volume 18. D. Reidel Publishing Company; Dordrecht, 1968; p. 171-191. Em relação a Poincaré e ao sentido último da noção de “convenção”, sugerimos também: Berthelot, R.: *Un Romantisme Utilitaire: Étude sur le Mouvement Pragmatiste. Tome I – Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré*. Félix Alcan; Paris, 1911; “Deuxième Partie”, notadamente “Chapitre III” (onde o autor propõe inclusive uma confrontação entre Poincaré e E. Mach) e “Chapitre IV” (p. 258-308). De uma maneira geral, acreditamos que *Bergson and Modern Physics* é, além de uma tentativa de mostrar o abandono de Bergson em relação à mecânica clássica e de pará-lo como um dos “antecipadores” das revoluções científicas do século XX, uma resposta às severas e consistentes críticas ao nosso filósofo feitas por Berthelot. Mas mais do que isso, Capek visa combater as acusações de “irracionalismo” feitas à Bergson e mostrar a necessidade de uma nova reflexão metafísica para a ciência.

Em tempo: apesar da excelência de seus comentários, pouca atenção foi dada aos textos de Capek entre os estudiosos de Bergson em geral. No Brasil, temos conhecimento de apenas um texto sobre o comentador, recentemente publicado em Pereira, D. S.: “Bergson e as teorias do conhecimento biologicamente orientadas do século XIX” in Pinto, D. M., Gentil, S. G., Ferraz, M. S. A., Piva, P. J. L. (orgs.): *Ensaios*

importantes para o entendimento geral de *A evolução criadora*. Mas aqui, toda cautela é necessária. Pois a consequência que decorre desta orientação filosófica, a despeito da opinião vigente no tempo de Bergson, é de que se o conhecimento, antes de ser relativo, é marcado pela parcialidade, é possível que ele seja absoluto. Antropologizando o sujeito kantiano através das ciências naturais, Bergson se vê autorizado a deduzir a existência de um conhecimento fora dos parâmetros humanos – não há nada de sobrenatural no “super homem” bergsoniano²¹⁶. Ele significa somente que o mundo da percepção média da espécie humana – cuja fundamentação teórica se encontra explicitada na mecânica clássica – está cerceado por limitações impostas pela nossa constituição psicofísica. *Antropologização, pragmatismo e naturalização da teoria do conhecimento*. São estes três pontos que analisaremos a seguir em nosso trabalho.

3. A crise do *apriorismo* frente à hipótese da evolução

A *Crítica da Razão Pura* deixou para a posteridade inúmeros problemas e inconsistências conceituais que logo após a morte de Kant foram paulatinamente problematizadas. Obviamente, não entraremos no mérito das diversas querelas que se seguiram na filosofia alemã a partir da primeira *Kritik*. No entanto, nos interessa

sobre filosofia francesa contemporânea. Alameda; São Paulo, 2009; p. 9-27. No entanto, acreditamos que o texto de Pereira possui um caráter excessivamente descritivo, não problematizando, assim, algumas teses expostas por Capek. Destacamos também o trabalho de Geovana Monteiro, dedicado majoritariamente a *Duração e Simultaneidade*. Mas, mais uma vez, somos obrigados a discordar da autora quando esta diz que seu trabalho se situa na contramão do estudo de Capek, pois este se prestaria a fazer “uma investigação científica, cujo objetivo consistiria em distinguir os aspectos válidos dos não válidos na interpretação de Bergson para a teoria da relatividade”. E ainda: “Milic Capek [...] tenta a todo custo recuperar aspectos da filosofia bergsoniana supostamente compatíveis com teorias físicas posteriores à teoria da relatividade e, antes, com a própria teoria de Einstein”. Monteiro, G. P.: *A Medida do Tempo: Intuição e Inteligência em Bergson*. Dissertação de Mestrado, UFBA; Salvador, 2008; p. 14-15 (nota 7). Já mostramos acima nossa justificativa a respeito dos motivos filosóficos da interpretação de Capek, motivos inclusive expostos também em seus textos “menores” e em seu livro *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*.

²¹⁶ Bergson, H.: *op. cit.* (1); p. 267.

entender e, na medida do possível, explicitar, algumas destas questões. Dentre elas, a crítica do *a priori* através de uma certa reabilitação do empirismo pode ser surpreendentemente esclarecedora. Um autor como Fries e sua interpretação psicologista da *Crítica da Razão Pura* pode, à primeira vista, parecer muito pouco proveitoso para a análise da filosofia bergsoniana. E o que dizer dos projetos de Helmholtz e de Lange, marcados pela tentativa de compatibilizar ciência e criticismo salvaguardando o transcendental kantiano através de uma disciplina como a fisiologia? Ainda que Bergson os cite esporadicamente em seus textos, não é certo dizer que o filósofo da duração estabelece com eles uma discussão direta. Por que então ressuscitar tais autores e as querelas das quais fazem parte? É que estas estratégias podem nos ajudar a compreender um problema maior, cheio de consequências para os três pontos apresentados acima, e que aponta para o fato de que o esgotamento dos quadros explicativos do kantismo se desenrola no interior do esgotamento do *apriorismo* como saída satisfatória ao empirismo. Se Bergson recorre à intuição é também para nos oferecer um novo conceito de “dado”, alternativo tanto ao atomismo da tradição empírica quanto ao “formalismo” do idealismo transcendental. É por esta e outras razões que sua “epistemologia biologicamente orientada” se apresenta como uma peça fundamental na construção do que ele chamará, logo na introdução de *A evolução criadora*, de “verdadeiro evolucionismo”²¹⁷. Mas outro nome deve ser aqui lembrado. Porque se autores como Fries, Helmholtz, Lange, entre outros, podem nos ajudar indiretamente, é Herbert Spencer a figura chave para que obtenhamos uma elucidação mais ampla a respeito destes problemas. É a sua proposta geral contida nos *Principles of Psychology* que inaugura a entrada da teoria da evolução natural para o plano da epistemologia. Por hora, vale somente guardar a seguinte declaração, em que tudo

²¹⁷ *Idem*, p. X, 367, 369.

parece se resumir, e que teremos a oportunidade de acompanhar mais de perto: “o que é *a priori* para o indivíduo é *a posteriori* para a espécie”²¹⁸. Mas postular, tal como Spencer, que as estruturas formais da inteligência são adquiridas no decorrer do longo e vagaroso processo evolutivo está longe de não suscitar polêmicas.

4. A interpretação antropológica da *Crítica da Razão Pura*: o caso Fries

Seria no mínimo insensato de nossa parte se tentássemos apresentar, ainda que muito brevemente, as incontáveis discussões acerca dos problemas legados pelo criticismo logo após a morte de Kant até o advento das grandes figuras do idealismo alemão, como Schelling ou mesmo Hegel. No entanto, meio a este emaranhado de escolas e tendências filosóficas – que muitas vezes são somente a repetição, sob outros termos, de questões milenares da história da filosofia –, uma figura um tanto esquecida parece merecer uma breve atenção de nossa parte. Trata-se de Jakob Friedrich Fries²¹⁹. Ao menos, é a essa opinião de Léo Freuler, que tributa a este desconhecido professor alemão o papel de ter fixado os termos do debate acerca da possibilidade ou não de se interpretar a *Crítica da Razão Pura* em termos antropológicos e psicológicos²²⁰. Em

²¹⁸ Spencer, H.: *Principles of Psychology, volume I & II*. D. Appleton and Company; New York/London, 1910 (Third Edition); p. 465-471 (volume I) e p.195 (volume II). Muitas são as passagens referentes a esta asserção e, de certa maneira, não seria exagero dizer que fundamenta-la é um dos projetos do livro. Voltaremos mais detidamente ao assunto.

²¹⁹ O espanto do leitor em relação à presença de Fries e não de Herbart é de certo modo justificado. No entanto, se Herbart comumente é considerado o “pai” da psicologia experimental alemã – uma espécie de antecessor de Helmholtz, Wundt e Fechner – acreditamos que o nome de Fries é mais adequado para os nossos propósitos, pois ele é o primeiro que efetivamente propõe uma interpretação “empirista” da *Crítica da Razão Pura* pela “suspensão” da irreduzibilidade do *a priori* kantiano. Acreditamos que uma discussão com Herbart seria mais adequada no que concerne à questão da *grandeza* e da *mensurabilidade* dos estados psicológicos, o que nos encaminharia mais em direção ao *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Herbart dirá, inclusive, que a psicologia consiste em estabelecer uma mecânica e uma estática do espírito sem, no entanto, se reduzir completamente enquanto psicologia matemática.. Sobre o papel decisivo de Herbart na psicologia germânica: Ribot, T.: *op. cit.*; p. 1-33.

²²⁰ Freuler, L.: “Apriorisme et psychologisme sont-ils compatibles? L’interprétation empiriste de la *Critique de la raison pure* de Beneke à J. B. Meyer” in *Revue de Métaphysique et de Morale* – n° 3. PUF;

sua obra capital, *Neue Kritik der Vernunft*, Fries declarará seu apoio a Kant contra o argumento empirista de Locke. Kant, segundo ele, definitivamente deu cabo à crítica das idéias inatas e não podemos, em hipótese alguma, colocar em xeque a existência dos conhecimentos *a priori*. No entanto, tal apoio à “causa” kantiana deverá portar consigo uma ratificação cheia de consequências. Dirá Fries que quando Kant fala em conhecimento transcendental ele, na verdade, se refere ao conhecimento psicológico, ou melhor, antropológico²²¹. Diferentemente da tradição empirista (de Locke a Condillac), o autor da *Nova Crítica da Razão* dirige sua indagação acerca do estatuto *a priori* do conhecimento dos conhecimentos *a priori* e não propriamente sobre a existência factual dos conhecimentos *a priori*. Afinal, como sabemos ou descobrimos que possuímos conhecimentos *a priori*? Esta questão, caracterizada por Freuler de *metacognitiva*²²², abrirá o campo para que Fries defenda que “para Kant ter descoberto os elementos *a priori* do conhecimento foi preciso que ele os tivesse observado por um tipo de experiência interna e, portanto, por um ato de psicologia empírica”²²³, fato que, conseqüentemente, nos faz duvidar sobre a possibilidade do conhecimento transcendental continuar *a priori*. Vemos aqui uma das primeiras ocorrências de como o problema do estatuto da experiência interna²²⁴ na filosofia kantiana ganha contornos cada vez mais nítidos, e como a consequência, no caso de Fries, consistirá na *antropologização da Crítica da Razão Pura*, única saída aos seus olhos de manter o *a*

Paris, 2003. Também Freuler, L.: op. cit., 1997; p. 200-202. O manual de Wildelband, W.: *A History of Philosophy – volume II*. Harper & Roy; New York, 1958; p. 74-576. Ueberweg, F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie – des neunzehnten Jahrhunderts (Band 4)*. Mittler und Sohn; Berlin, 1902; p. 114-115, 128-129, 132-133, 142-143, 216-217. E Cassirer, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit – Dritter Band: Die Nachkantischen Systeme*. Verlag; Berlin, 1920; p. 447-483.

²²¹ Freuler, L.: *idem in idem*, 2003; p. 342.

²²² *Idem*.

²²³ *Idem*, p. 343.

²²⁴ Aqui, um desvio oportuno para o nosso trabalho seria uma confrontação mais detida com a filosofia de Schopenhauer e de sua apropriação da experiência interna com a experiência do corpo, cuja consequência mais imediata é a relação muito próxima com as ciências naturais (por exemplo, o elogio a Cabanis em *O mundo como vontade e representação*). Arnaud François toca ligeiramente nestas questões em seu *Bergson, Schopenhauer et Nietzsche – Volonté et réalité*. PUF; Paris, 2008; p. 179-217.

priori de forma coerente. Um comentador resume da seguinte forma as três etapas da adaptação feita por Fries do kantismo: 1) demonstrar que a *Crítica da Razão Pura* é na verdade um braço da psicologia empírica no qual os objetos da observação são conteúdos da mente humana. A “nova” crítica da razão deve ser, portanto, uma psicologia geral, a qual o autor chamará também de “antropologia filosófica”; 2) estabelecer a relação exata entre psicologia geral e psicologia empírica e, finalmente, 3) levar a cabo uma *crítica da razão antropológica* ²²⁵. Assim, é importante guardar que Fries é uma das primeiras tentativas de conciliar o argumento empirista sem, no entanto, abandonar o *apriorismo* que reside de pano fundo ²²⁶. Mas lembremos: nosso propósito aqui é mostrar apenas algumas reformulações que o conceito de *a priori* recebeu a partir de uma argumentação de cunho empirista, isto é, que considera que o *a priori*, uma vez “instalado” no sujeito – o que para estes autores significa: “instalado” no homem – deve se submeter a uma análise genética (que, de uma maneira mais escancarada, é o que encontramos na fórmula de Spencer citada acima). Alguns argumentarão, inclusive, que Fries é um dos poucos filósofos da primeira metade do século XIX que percebeu o crescente isolamento da filosofia alemã em relação a ciência e, conseqüentemente, um dos primeiros que procurou manter a filosofia e a ciência juntas sobre a base de algo que, na falta de um melhor termo, poderíamos designar de “kantismo dinamizado” ²²⁷. Não fica difícil perceber que, no fundo, as diversas reformulações da filosofia kantiana frente à ciência representavam mais um ajuste dos postulados gerais do kantismo frente ao avanço indefinido das ciências

²²⁵ Gregory, G.: “Extending Kant: The Origins and Nature of Jakob Friedrich Fries’s Philosophy of Science” in Friedman, M. and Nordmann, A. (ed.): *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*. The MIT Press; Cambridge, 2006; p. 85-86.

²²⁶ Bonnet, C.: “La théorie friesienne de la justification” in *Revue de Métaphysique et de Morale – n° 3*. PUF; Paris, 2003.

²²⁷ Pulte, H.: “Kant, Fries, and the Expanding Universe of Science” in Friedman, M. and Nordmann, A. (ed.): *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*. The MIT Press; Cambridge, 2006; p. 101-102, 118-119. Pulte ainda chega a dizer que Fries, devido a esta relação positiva com a ciência, se encontra na antecâmara de autores como Ernst Mach, Hermann von Helmholtz, Ludwig Boltzmann e Heinrich Hertz.

empíricas do que propriamente uma radicalização ou mesmo “abandono” de certas teses do mestre de Königsberg.

5. Helmholtz, Lange e a “fisiologização” da *Kritik*

Mais próximo de nós, dois autores figuram como pioneiros neste processo de levar a cabo uma crítica da razão antropológica. Mas mais do que isso, eles são responsáveis por um levante maior, que inclui também o nome de Bergson e de muitos outros filósofos e cientistas da segunda metade do século XIX. Trata-se de Helmholtz e Lange que, apesar de se distanciarem em alguns pontos em seus respectivos programas filosófico-científicos, compartilham a tentativa de não só antropologizar, mas também de *fisiologizar* o sujeito da primeira *Kritik* ²²⁸. Já em seu famoso *Geschichte des Materialismus* Lange resumia de maneira entusiasmada “o campo das investigações humanas [...] em torno do qual gira toda a questão da *coisa em si* e do mundo dos fenômenos”, e que tinha como “um dos investigadores mais felizes, Helmholtz” ²²⁹. A qual campo investigativo ele se referia? À fisiologia dos órgãos dos sentidos. Dirá Lange:

“A fisiologia dos órgãos dos sentidos é o kantismo desenvolvido ou retificado, e o sistema de Kant pode em alguma medida ser olhado

²²⁸ Ainda que não seja por nós analisado, não podemos esquecer a influência exercida pelo importante fisiologista Johannes Peter Müller, professor de Helmholtz, de du Bois-Reymond, de Haeckel, entre outros. Lembremos também os nomes de Wundt e Taine, já mencionados acima. Sobre as consequências deste projeto especificamente no plano psicológico nos remetemos à introdução dos livros de Ribot sobre a psicologia experimental alemã e inglesa e os trabalhos do psicólogo americano Edwin G. Boring. Ribot, T.: *op. cit.*; Ribot, T.: *La Psychologie Anglaise Contemporaine (école expérimentale)*. Librairie Germer Baillière et C^{ie}, Paris, 1881. Boring, E. G.: *Sensation and Perception in the History of Experimental Psychology*. Appleton-Century; New York, 1942. Boring, E. G.: *History of Experimental Psychology*. Appleton-Century; New York, 1950.

²²⁹ Lange, F.-A.: *op. cit.*; p. 719.

como o programa de descobertas recentes feitas sobre este terreno”²³⁰.

Antes de tudo, devemos lembrar aqui que o leque de pesquisas em que Helmholtz estava envolvido é impressionante. Física, matemática, geometria, fisiologia, psicologia: poucos são os domínios nos quais o filósofo-cientista alemão não contribuiu direto ou mesmo indiretamente. Uma de suas empreitadas é conciliar a tese kantiana do *apriorismo* do espaço com outra, a primeira vista irreconciliável, que considera como empíricas as construções das estruturas espaciais (os axiomas da geometria euclidiana). Antes de Helmholtz, Mill, seguindo a tradição britânica, já havia tentado provar que os postulados geométricos são obtidos diretamente através da indução²³¹. Entretanto, a tese de Helmholtz era justamente de incorporar a posição empirista sem dissolver o “transcendental” na pura associação de idéias. E será a estrutura psico-fisiológica do ser humano, fundada no *apriorismo* do espaço, que garantirá tanto a validade dos axiomas de Euclides como também *a possibilidade de imaginarmos outras geometrias*. Em poucas palavras, “o que Kant chamava de ‘intuição pura’ deriva seu aspecto intuitivo de nosso engajamento prático com contingências físicas, e seu aspecto aparentemente ‘puro’ deriva de conceitos em virtude do qual tais práticas tornam-se sistemáticas para nós”²³². O “sistemático para nós” deve ser entendido, então, como a constante variabilidade de nossa organização mental que, como pudemos observar, reside em nossa estrutura fisiológica. Neste sentido, Lange é um continuador de Helmholtz, apesar de seu kantismo ser mais explícito e mais refratário às hipóteses de cunho empirista. Segundo o autor de *História do materialismo*, o *apriorismo* deve ser salvo

²³⁰ *Idem.*

²³¹ Mill, J.S.: *A system of logic, ratiocinative and inductive* (vol. I e II - eighth edition). Longmans, Green, Reader, And Dyer; London, 1872; p. 3, 559 (volume I) e p. 159-161 (volume II).

²³² DiSalle, R.: “Kant, Helmholtz, and the Meaning of Empiricism” in Friedman, M. and Nordmann, A.: *op. cit.*; p. 138. Também nos apoiamos em algumas passagens de Hyder, D.: *The determinate world: Kant and Helmholtz on the physical meaning of geometry*.

na medida em que inscrevemos o espaço e o tempo na organização psicofísica do eu. Desta forma, “o fundamento transcendente de nossa organização permanece desconhecido para nós tanto quanto as coisas que agem sobre os nossos órgãos. O que temos em frente de nós não é senão o produto dos dois fatores”²³³.

Como aponta Capek, não se tem notícia de uma influência direta de Herbert Spencer sobre Helmholtz. Apesar de ser um grande fisiologista, não há nenhuma menção do pensador alemão acerca do que poderíamos chamar, de uma maneira muito geral, de evolucionismo²³⁴. Sua inclinação empirista, expressa na hipótese da aquisição dos postulados da geometria contra o nativismo, deve ser compreendida mais no interior de uma discussão clássica do empirismo do que propriamente do “empirismo evolucionista”. O que queremos dizer é que, para Helmholtz, trata-se de usar a fisiologia para arejar o fenomenalismo a princípio engessado da filosofia kantiana, e não tanto de submetê-la ao argumento da evolução dos órgãos sensoriais por meio das contrações externas, seja pelo “survival of the fittest” seja pela “seleção das espécies mais aptas”. No caso de Lange, apesar de dedicar capítulos inteiros em *História do materialismo* sobre o “Darwinismo e a teleologia” e “O lugar do homem no mundo animal”, seu kantismo o impede de ir mais além, tornando-o cativo da ambiguidade de fisiologizar o sujeito da *Kritik* abrindo-o para os estímulos vindos do exterior e, ao mesmo tempo, conceber como irredutível a deliberação do organismo que sofre tais estímulos, já que este é constitutivamente dotado de construir o mundo que lhe acomete. No fundo, é como se Lange dissesse: se, por um lado, devemos considerar que a organização *psicofísica* é criada pelas pressões dos ‘fenômenos da natureza’, é a *organização psicofísica* que se constitui como condição de possibilidade de tais

²³³ Lange, F.-A.: *op. cit.*; p. 731.

²³⁴ Capek, M.: *op. cit.*, 1971; p. 16-17.

fenômenos. A irreducibilidade no que concerne à idéia de causalidade é um exemplo cristalino deste impasse que, ao fim e ao cabo, parece tender a um dos lados do termo, já que Lange a considera como “anterior a toda experiência”²³⁵.

Veremos agora como a estratégia de Spencer a este respeito revela não só o esgotamento do modelo que procura compatibilizar um certo empirismo com um certo kantismo, teoria da evolução e estrutura psico-fisiológica, mas também a incapacidade de uma certa *época* conceber que os limites que a definiam estavam prestes a ruir – um outro mundo se anunciava.

6. Spencer entre a biologia e a fisiologia: a hipótese da “complexificação”

“Passou-nos despercebido que, através de todo o século XIX, biologia e fisiologia desenvolveram-se independentemente uma da outra. O pensamento biológico estava dominado pela idéia de mudança evolucionária e o pensamento

²³⁵ No capítulo dedicado a Kant em *Geschichte des Materialismus*, Lange resumirá “em quatro curtas proposições as diferentes opiniões” sobre a idéia de causalidade. “I. A antiga metafísica: a idéia de causalidade não deriva da experiência, mas da razão pura, e é em virtude desta nobre origem que ela é válida e aplicável mesmo além dos limites da experiência humana; II. Hume: a idéia de causalidade não pode se deduzir da razão pura, ela deriva da experiência. Os limites de sua aplicação dão incertos; em todo caso, ela não pode ser aplicada à nada que ultrapasse a experiência; III. Kant: a idéia de causalidade é umas das ‘idéias-mães’ da razão pura e forma, como tal, a base de toda a nossa experiência. Ela tem no domínio da experiência, precisamente por este motivo, um valor absoluto; mas além deste domínio, ela não tem nenhuma significação; IV. O autor: a idéia de causalidade tem suas raízes em nossa organização e, em seu princípio, ela é anterior a *toda* experiência. Ela está no domínio da experiência precisamente por este motivo, de um valor absoluto; mas além deste domínio ela não tem nenhuma importância”. Lange, F.-A.: *op. cit.*; p. 404 (nós sublinhamos). Helmholtz também será claro a este respeito. Em seu texto sobre a visão humana ele dirá que devemos seguir “isso que Kant já sabia: que a proposição ‘não há efeito sem causa’ é uma lei de nosso pensamento dada antes de *toda* experiência”. Helmholtz, H. von: *Über das Sehen des Menschen*. Voss; Leipzig, 1955; p. 15 (nós sublinhamos). E os comentários de Capek em seu texto sobre Mach: “Mas o que é significativo é que Helmholtz aparentemente não percebeu que a lei da causalidade em sua forma laplaceana clássica pode ter a mesma validade meramente aproximativa que a geometria euclidiana. Ele concebeu a lei da causalidade como *a priori* segundo sua teoria, como parte de nossa organização psico-fisiológica; e sobre a lei da conservação de energia que para ele, como para Spencer, era meramente a expressão concreta e quantitativa do princípio de causalidade, ele a defendeu com a mesma emoção religiosa como outros pensadores do século XIX”. Capek, M.: *op. cit.*, 1968; p. 177.

fisiológico pela idéia de estabilidade do fenômeno”²³⁶.

Se esta fratura entre variação e permanência caracterizava as “ciências da vida” e do “orgânico” desde os meados do século XIX até o começo do século XX, quais foram os recursos teóricos que permitiram que se compatibilizasse evolucionismo e fisiologia? O que tal constatação a respeito destas histórias paralelas, de duas ciências particulares, pode nos indicar? Com sua filosofia sintética, Herbert Spencer conseguiu tornar compatível estes dois ramos inicialmente opostos através de um conceito crucial para todos os pensamentos evolucionistas da virada do século e, é claro, também para Bergson – trata-se do conceito de *adaptação*. É ele a chave que nos permite compreender que “*o a priori para o indivíduo é a posteriori para a espécie*”. É ele o “elo perdido”²³⁷ que permite relacionar a biologia e fisiologia. Em suma, a adaptação é um dos fatores que permitirá Spencer a fundamentar sua teoria do conhecimento biologicamente orientada, pois é por ela que entendemos o sucesso ou o malogro da estrutura fisiológica em ambientes distintos²³⁸.

²³⁶ Schiller, J.: “Physiology’s struggle for independence in the first half of the nineteenth century” in *History of Science – Vol. 7*, 1968; p. 64. O autor do artigo elenca alguns aspectos que explicam a independência inicial destas duas disciplinas que hoje consideramos indissociáveis: “a evolução com sua concepção sintética abordando uma grande variedade de fenômenos naturais, o uso das espécies como material de trabalho, a importância do acaso; a fisiologia com seus procedimentos analíticos, o uso do individual como material de trabalho, a explicação determinista de cada fenômeno particular excluindo o acaso, concebido como um fim em si mesmo e planejado como tal pela concepção experimental”. Em tempo: em sua *Histoire de la notion de vie*, Pichot é claro ao mostrar a hesitação de Claude Bernard, um dos pais da fisiologia experimental, em creditar temporalidade aos organismos. Inclusive, é tal hesitação que torna algumas de suas declarações tributárias do vitalismo. “O modelo bernardiano é um modelo estático: a essência da vida é a manutenção da estabilidade (o modelo da manutenção da constância do meio interior). Quando ele tem que explicar uma mudança (sobretudo uma mudança de forma), ele apela a uma ‘força vital metafísica’. A dimensão temporal do ser vivo não é negada, mas ela é separada da organização psico-química do ser vivente caracterizada por uma estabilidade reguladora. Ela é de algum modo estrangeira a esta. Toda a temporalidade do ser vivo (seu tempo próprio) está concentrada em um germe vitalista e em uma força organizadora metafísica”. Pichot, A.: *op. cit.*; p. 757.

²³⁷ Schiller, J.: *op. cit.*; p. 64.

²³⁸ De uma maneira geral, é possível identificar a “naturalização” do *a priori* kantiano empreendida por Spencer mais como uma “naturalização evolucionista” e, no caso de Helmholtz, interpretá-la mais como uma “naturalização fisiológica”. Todavia, apesar de suas posições mais conservadoras no tocante à geometria euclidiana e à mecânica clássica, Spencer indica uma relação possível entre fisiologia e evolucionismo – o que não parece ser o caso de Helmholtz – já que há claros indícios de que a sua “constituição fisiológica” (de Spencer) está submetida à evolução ou mesmo, à seleção das espécies.

Mas o advento das teorias evolucionistas e a expansão do conceito de adaptação sugere aos poucos uma idéia que, apesar de escandalosa, parece perfeitamente plausível. Se paulatinamente a evolução da espécie é aplicada à estrutura fisiológica de todo e qualquer organismo – reduzindo, em última instância, a inteligibilidade da fisiologia à biologia, inclusive no que concerne ao corpo humano – por que não aplicar o mesmo argumento às faculdades cognitivas do homem? O que impede que orientemos, em última instância, não só a fisiologia, mas também a psicologia, à tese geral da evolução das espécies? Mas se a psicologia pretende ser a ciência que se ocupa ao que comumente chamamos de “razão” ou “pensamento”, não estaríamos assim frente a uma grande descoberta? Capek nos alertará que a concepção de que as funções cognitivas da mente humana não são entidades estáticas e imutáveis, mas como todas as características do homem, estão sujeitas ao crescimento gradual e desenvolvimento, começa a constituir-se na segunda metade do século XIX, justamente com o advento da teoria da evolução. Na verdade, antes de Darwin, Huxley ou Romanes, Spencer foi o primeiro, já na edição inaugural de seu *Principles of Psychology*, em 1855, a aplicar o método evolucionário e genético para o problema da psicologia animal e humana ²³⁹. “Se a doutrina da Evolução é verdadeira”, nos dirá Spencer, “a implicação inevitável é que a Mente pode ser entendida somente pela observação de como a Mente evolui” ²⁴⁰. No entanto, para uma maior apreciação deste aspecto da filosofia spenceriana, é preciso que nos atentemos ao significado conferido à vida pelo pensador britânico. Afinal, qual

²³⁹ Capek, M.: *op. cit.*, 1971; p. 3-4. Capek, M.: *op. cit.*, 1952. No caso de Darwin, sua primeira tentativa mais sistematizada se encontra em sua obra – por nós já citada – *The expression of the emotions of man and animals*. Antes, em *The Origin of Species*, Darwin já considerava que os instintos animais eram submissos à seleção natural, assim como suas características fisiológicas. Darwin, C.: *The Origin of Species*. Penguin; London, 1985; 255-256. Não podemos também de deixar de citar a sua obra que trata da seleção sexual: *The Descent of Man*.

²⁴⁰ Spencer, H.: *op. cit.*, volume I, 1910; p. 291. Com seu modelo de complexificação gradual, a filosofia sintética spenceriana aplicava a “lei da evolução” não somente para explicar a origem da vida e da espécie humana como também a gênese e o *modus operandi* das sociedades humanas.

é a sua definição de vida e em que medida tal conceito pode nos esclarecer? Em *First Principles* Spencer nos dirá que:

“[...] a vida em sua forma mais simples é a correspondência de certas ações psico-químicas internas com certas ações psico-químicas externas, cada avanço para uma forma de vida superior consiste em uma melhor preservação desta correspondência primária pelo estabelecimento de outras correspondências [...] a vida física e psíquica são igualmente compreendidas por esta definição. Percebemos que isto que chamamos de inteligência se mostra quando as relações externas pelas quais as internas são ajustadas começam a ser numerosas, complexas e remotas em tempo e espaço; que cada avanço da inteligência consiste no estabelecimento de ajustes mais variados, mais completos e mais abrangentes; e que mesmo as aquisições mais superiores da ciência são resolvidas em relações mentais de coexistência e sequência, coordenadas exatamente para corresponder com certas relações de coexistência e sequência que ocorre externamente [...] o que chamamos de *verdade*, guiando-nos a uma ação bem sucedida e a consequente manutenção da vida, é simplesmente a correspondência precisa das relações subjetivas e objetivas; enquanto o *erro*, levando ao fracasso e, portanto, em direção à morte, é a ausência de uma correspondência com tal exatidão”²⁴¹.

O esquema gradual oferecido em seu *Principles of Biology* é aqui colocado de uma maneira ainda mais clara²⁴². Se a lei da evolução é a passagem do homogêneo ao heterogêneo é porque a heterogeneidade representa o ajuste cada vez maior e mais perfeito entre as ações internas e externas. O progresso da vida inferior das plantas (“low life”) e de alguns animais rudimentares à vida de tipos cada vez mais superiores (“higher kinds”) consiste essencialmente em um aperfeiçoamento contínuo da adaptação

²⁴¹ Spencer, H.: *op. cit.*; s/d (Fifth Edition); p. 71. Capek também chama atenção para esta passagem.

²⁴² Spencer, H.: *Principles of Biology*. D. Appleton and Company; New York, 1871; p. 50-71. Em outras obras, Spencer fornece incontáveis variações desta definição. Spencer, H.: *op. cit.*, volume I, 1910; “Part III – General Synthesis”. Spencer, H.: *op. cit.*, s/d; “Chapter XIV” ao “Chapter XVII”. Em *First Principles*, por exemplo: “mudança de uma forma menos coerente para uma forma mais coerente”, “dissipação do movimento e integração da matéria”, etc.

entre processos orgânicos e processos que circundam o organismo ²⁴³. Ao percorrermos as gradações crescentes da escala da evolução, é possível perceber que o meio físico ao qual o organismo se adapta também se alarga gradualmente. Desta forma, o conhecimento humano, apoiado sobre os instrumentos artificiais que prolongam os aparelhos sensoriais, se adapta às relações espaciais e temporais muito distantes. O que são as observações telescópicas que levam à previsão, um século depois, dos eclipses do Sol, senão o exemplo de quão *adaptada* se encontra a constituição psico-fisiológica do homem? E mais: o que são as formas *a priori* do conhecimento senão meios adquiridos pelo organismo humano – tais formas sendo marcadas, portanto, apenas por uma complexificação de grau em relação às capacidades de outros organismos – que sinalizam para a sua superioridade de adaptação ao meio? Capek, magistralmente, mais uma vez dirá:

“A estrutura presente do espírito humano com todas as suas faculdades supostamente teóricas é a impressão final das mesmas influências que gradualmente produziram a sucessão dos seres vivos e o organismo humano tal como ele é hoje. Esta estrutura mental não é *a priori* que em um sentido muito restrito e não kantiano; ainda que ela pareça eterna, imutável e independente da experiência durante a vida muito curta do indivíduo, ela deixa de sê-lo, se a consideramos em relação à escala dos períodos geológicos enormes durante os quais nossa espécie foi formada. Em outras palavras, o que parece *a priori* para o indivíduo é *a posteriori* para a espécie” ²⁴⁴.

Mas por trás deste argumento tipicamente sensualista reside um determinismo exemplar, típico de muitos cientistas e filósofos do *fin de siècle* ²⁴⁵. Porque importa notar aqui que a objetividade do conhecimento *a priori*, ainda que tenha sido adquirida,

²⁴³ Spencer, H.: *op. cit.*, volume I, 1910; p. 291-294.

²⁴⁴ Capek, M.: *op. cit.*, 1959; p. 195.

²⁴⁵ Canguilhem, G.: “La décadence de l’idée de Progrès” in *Revue de Métaphysique et de Morale* – 92^e année / n^o4, Octobre-Décembre 1987; p. 437-454.

não pode deixar de ser objetiva. Na verdade, o estado mental em que nos encontramos – na época de Spencer, teoricamente representados pela mecânica clássica – revela a mais perfeita adaptação alcançada por um organismo. Se por um lado, o conhecimento humano se distingue somente em grau das sensações e da assimilação dos estímulos exteriores tanto pelo organismo mais elementar como pelos vertebrados superiores, por outro, o estado em que ele se encontra representa o ajuste definitivo do interior com o exterior. Isto significa que a estrutura da inteligência, devido a sua aplicação praticamente indefinida no espaço e no tempo, se estende para além da percepção imediata, *na totalidade do universo*, em direção a eras passadas e futuras de longuíssima duração e que, conseqüentemente, tal estrutura revela a realidade em sua inteligibilidade última – através do processo evolutivo, o *homo sapiens* é a revelação definitiva da verdade do mundo ²⁴⁶. Vemos como o aparente “ceticismo metodológico” de Spencer embutido na distinção “Knowable/Unknowable” e a sua insistência na relatividade do conhecimento revelam, na verdade, a crença na completa coincidência da inteligência humana com o “texto” imutável da realidade ²⁴⁷.

²⁴⁶ “Pode-se dizer que o mundo exterior formou, por assim dizer, seu espelho repetido, mas exato, no espírito do homem”. Capek, M.: *op. cit.*, 1959; p. 196. O estudioso da filosofia bergsoniana também colocará o nome de Hippolyte Taine entre os que partilham esta idéia.

²⁴⁷ Remetemos o leitor à nota 172 em que indicamos a convivência expressa nos textos tardios de du Bois-Reymond entre “ceticismo” e mecanicismo. Capek dirá: “Atrás do agnosticismo verbal e das efusões anti-metafísicas havia, ainda que muitas vezes inconsciente, um comprometimento definitivo a uma visão de realidade muito precisa”. Capek, M.: *op. cit.*, 1971; p. 12.

Em tempo: contrariamente a Capek, Dewey vê na realidade metafísica incongnoscível ulterior aos símbolos físicos e mentais a possibilidade de aproximação, e não de distanciamento, com Bergson. Mais exatamente, o pensador norte-americano sugere que, se tirarmos este aspecto simbólico dos processos psíquicos considerando-os, assim, “a própria essência da realidade [...] teremos uma filosofia com inesperadas semelhanças com a filosofia bergsoniana”. Dewey, J.: “Un inédit de John Dewey: Spencer et Bergson” in *Revue de Métaphysique et de Morale* – N° 3/70^e Année. PUF, Paris; Juillet-Septembre, 1965; p. 325-333.

7. A evolução da vida entre o idealismo especulativo e a ciência

Vimos como o conceito de adaptação procura articular o funcionamento de um mecanismo pela explicação físico-química com a origem deste mecanismo pela explicação histórica. Em outras palavras, tratava-se de entender, sob uma perspectiva temporal, fenômenos que até então eram vistos exclusivamente como estáticos. Neste sentido, muito se falou sobre a influência do idealismo especulativo e, sobretudo, do historicismo hegeliano, sobre as teorias evolucionistas; e que, se não fosse por esta herança, seria impossível que houvesse a noção de tempo histórico no domínio das ciências naturais, da biologia à geologia²⁴⁸. Alguns vão ainda mais longe e se arriscam a sustentar que, sem Hegel, não teríamos nomes como Darwin ou Lyell, um dos primeiros geólogos a hipotetizar acerca da idade do planeta Terra²⁴⁹. Não há dúvidas que tais declarações devem ser relativizadas. Muitos estudiosos da biologia nos revelam que, antes de qualquer possibilidade de ter havido uma influência do historicismo hegeliano ou da filosofia da natureza de Schelling, já havia uma cisão a respeito da importância do tempo no interior das próprias teorias que identificamos uniformemente como “evolucionistas”. Pichot nos mostra que, enquanto Lamarck (e, conseqüentemente Spencer, Haeckel, entre outros) através de seu esquema de complexificação gradual dos organismos visava explicar propriamente a evolução das espécies, Darwin (e Weismann, entre outros), com seu “selecionismo”, tinha em mente explicar não a tanto evolução, mas o mecanismo da seleção²⁵⁰. Ainda que esta tese relativize de certa

²⁴⁸ Cassirer, E.: *op. cit.*: 151-175 (sobretudo p. 170-175). Royce, J.: *The spirit of modern philosophy*. George Brazillier; New York, 1955; p. 265-307. E também muitos textos da seguinte coletânea: Burwick, F. & Douglass, P.: *The crisis in modernism – Bergson and the vitalist controversy*. Cambridge University Press; Cambridge, 2010. Vale lembrar que Dewey, curiosamente, credita a Copérnico, Kepler, Galileu e Descartes “a transferência de interesse do permanente ao movente”, de modo que sem eles “Darwin estaria desamparado nas ciências orgânicas”. Dewey, J.: *op. cit.*, 1965; p. 7-9.

²⁴⁹ Royce, J.: *op. cit.*; p. 285-286.

²⁵⁰ “Nós havíamos comparado a tendência darwiniana à multiplicação e a tendência lamarekiana à complexificação; a diferença fundamental entre elas aparece claramente aqui: a tendência à multiplicação

maneira a influência de certos conceitos do idealismo alemão no evolucionismo biológico e embaralhe um pouco as cartas no que concerne a relação de Darwin com a idéia de evolução, não é possível dizer que o problema da variação das espécies por meio da seleção, central a este último, seja alheio às noções de evolução, transformação, tempo ou história. O que importa aqui é entender que, de uma maneira ou de outra, “a natureza foi posta sob a categoria da história”²⁵¹. A este respeito, resta então entender qual é o sentido desta “história da natureza”.

Por motivos senão opostos, ao menos muito distintos, alguns autores são enfáticos ao dizer que esta suposta invasão da história no âmbito natural, na verdade, não representou grande coisa. Para Capek, por exemplo, o motivo deste diagnóstico é relativamente preciso. Ele diz respeito à recepção positiva e quase irrestrita da lei de conservação de energia que, aplicada à hipótese da variação ou evolução das espécies, validaria a imutabilidade da realidade. O dogmatismo – mencionado logo acima por nós – da “realidade incognoscível” spenceriana, ganha aqui contornos ainda mais nítidos. Seu verdadeiro significado se encontra justamente no conceito de energia da física do século XIX, submetido, em última instância, à lei da conservação. E mais:

é a tendência à reprodução do semelhante, enquanto que a tendência à complexificação é uma tendência à modificação [...] a temporalidade própria ao ser vivo, que era a característica do lamarckismo (seu aspecto auto catalítico) desaparece: o ser vivo, em suas transformações, segue então o tempo de seu meio interior”. Mais adiante: “Darwin intitulou seu livro de *A origem das espécies* e não *A evolução das espécies*, ele devia ter suas razões. Não se tratava para ele explicar a origem primeira das espécies, sua origem temporal longínqua, por um caminho começando na origem da vida e levando ao homem, mas muito mais simplesmente de explicar o fato que há espécies diferentes e adaptadas ao seu meio, de explicar a origem da diversidade destas espécies e a origem de sua adaptação, e isto por uma transformação adaptativa (no lugar do criacionismo)”. Pichot, A.: *op. cit.*; p. 683-688, 819, 841-850. Também Canguilhem, G.: “Le vivant et son milieu” in *op. cit.*, 2006; p. 168-169, 173-177, 191. Gilson também discute o sentido do “evolucionismo” darwiniano e a raridade da palavra evolução em suas obras. Gilson, E.: *From Aristotle to Darwin and Back Again*. Ignatius Press; San Francisco, 2009; p. 59 ss. E texto de Caponi, G.: “O darwinismo e seu outro, a teoria transformacional da evolução” in *Scientia Studia*, vol.3/nº 2, São Paulo, Abr./Junho, 2005. Aqui, o autor coloca esta querela nos seguintes termos: teorias *selecionistas* (Darwin e cia.) e teorias *transformacionais* (Lamarck e cia.) e sugere uma compatibilização entre elas.

²⁵¹ Windelband, W.: *op. cit.*, 1958; p. 657. Ainda que autor faça uma breve comparação de Spencer com Hegel, ele é cauteloso ao mostrar não tanto uma influência – direta ou indireta – do hegelianismo no evolucionismo – como faz Cassirer –, mas a prevalência do problema da história em quase todos os ramos da cultura e do conhecimento do século XIX.

“Pela extrapolação natural da validade da lei da conservação de energia em ambas as direções do tempo, a uniformidade da natureza no tempo estava segura; as visões evolucionárias de Lyell e Darwin não eram nada mais do que uma aplicação concreta da doutrina da uniformidade da natureza”²⁵².

No entanto, uma outra conclusão pode ser retirada destas mesmas premissas. Apesar de Capek, Gadamer não reprovará a invasão da história no domínio da natureza devido à incapacidade congênita das *Naturwissenschaften* de pensar adequadamente o tempo do mundo. Sua preocupação é outra, ainda que seja também endereçada ao determinismo das ciências naturais que pretensamente tornam-se históricas. Para Gadamer, o problema reside na supressão, pela história do universo que “tudo abarca”, do que ele denominará de “historicidade do homem”. Em um texto de 1988²⁵³ o filósofo alemão se pergunta justamente sobre como devemos entender a relação entre história do universo e a historicidade do homem. Constata ele que, se em um primeiro momento, as chamadas ciências naturais trouxeram no século XX o tempo para si, foi menos para “compartilhar” a “inexatidão” das ditas ciências humanas do que para unificar o saber em uma espécie de ciência total, dada a queda do romantismo e do idealismo frente ao “triunfo” do método científico. Mas como devemos então abordar a “historicidade do homem” frente ao fato, posto pelos próprios cientistas, de que o universo está em processo? Ainda que Gadamer admita – por sua filiação, é preciso

²⁵² Capek, M.: *op. cit.*, 1971; p. 13-14. Spencer, H.: *op. cit.*, s/d; p. 168-193. Windelband fornece o mesmo panorama: “encontramos as ciências naturais de hoje [século XIX] em suas teorias gerais, bem como em suas investigações particulares, determinadas por dois grandes princípios que aparentemente se opõem, mas que na verdade complementam-se, o princípio de conservação de energia e o da evolução”. Windelband, W.: *op. cit.*, 1958; p. 655-656. Ambos os autores reconduzem esta tese de que “não há novidade na natureza” (Mayer, Joule e Helmholtz) à lei da causalidade e aos princípios de conservação de movimento (Descartes), conservação de força (Leibniz e Huygens) e conservação da substância (Kant). Sobre a crítica de Bergson às leis conservativas, enviamos o leitor às páginas 33-37, 50-51, 102 do presente estudo.

²⁵³ Gadamer, H.-G.: “História do universo e historicidade do homem” in *Hermenêutica em retrospectiva*. Editora Vozes; Petrópolis, 2009; p. 221-222. Obviamente, é a recuperação do *Welt* heideggeriano pela via da linguagem que interessa Gadamer quando ele fala em “historicidade do homem” ou “história mundial”. Infelizmente não temos espaço para expor o projeto filosófico gadameriano que aí subjaz.

dizer, à hermenêutica diltheyana e a Heidegger – as limitações da solução deste problema oferecida pela divisão metodológica proposta pelo neokantismo de Baden (Rickert, Troeltsch, de um modo indireto Max Weber, e notadamente Windelband), ele segue apostando em uma irredutibilidade radical do que seria a “unidade de uma memória histórica e sua conservação” em relação à “unidade da história do universo”, que trata o “homem como fóssil padrão em uma parte da história do universo”²⁵⁴. Para caracterizar aquela unidade e torná-la irredutível, Gadamer dirá que “a história do mundo não é uma fase na história do universo, mas tem em vista uma totalidade própria”, de modo que nosso começo histórico se torna “vazio de significação” quando pareado ao “sentido de sondagem físico matemática da extensão temporal”²⁵⁵.

É inegável a pertinência das indagações de Gadamer. Mas não poderíamos considerar a “história do universo” fora do escopo do “sentido de sondagem físico matemática da extensão temporal”, de modo que ela compartilhasse um solo comum com a “historicidade do homem”? *Mutatis mutandis*, nos perguntamos: será que Bergson enxerga da mesma maneira esta inflexão fundamental, que com ele, mal comparando, toma a forma do surgimento da inteligência? Se há aí uma “naturalização” da história humana (através de sua teoria do conhecimento biologicamente orientada), não parece ser em detrimento do tempo, seja do tempo do homem, seja do tempo do universo.

²⁵⁴ *Idem*, p. 224-226.

²⁵⁵ *Idem*.

8. A redefinição do conceito de “adaptação” e o problema da inteligência

Até agora, foi possível perceber que um ponto de partida possível para o entendimento da naturalização da epistemologia efetuada por Bergson reside na tese da não coincidência da estrutura *a priori* da inteligência com a realidade. É certo que Kant também não efetua tal identificação e, ao menos no plano epistemológico, como bem sabemos, é do mundo fenomênico que ele se ocupa. Mas muitos são os problemas legados por este aspecto da filosofia kantiana, o que fez com que nos víssemos forçados a acompanhar algumas tentativas de resolução de tais problemas. Mais especificamente, nos concentramos naquelas ligadas a uma certa tradição ligada à fisiologia e ao “evolucionismo”, isto é, que recorrem a um argumento de cunho “empírico” ou “histórico” para salvaguardar ou mesmo explicar a gênese das formas *a priori* do intelecto.

No entanto – e este é o primeiro ponto importante levantado por Bergson – não se traça a gênese do intelecto através do próprio intelecto. A necessidade de uma teoria da vida se torna imperativa a partir do momento em que concebemos a inteligência humana desde o ponto de vista da evolução da vida. Desta forma, apreender a vida em sua essência nos confere também um retrato mais fidedigno da inteligência. E a consequência aqui não é pequena, pois a inteligência, com seus modos de operação espaciais e mecânicos, passa a ser não ideal, fictícia ou convencional, mas, antes, real. E é aí que entra o segundo ponto a ser destacado. Porque uma vez que a vida é mais ampla que a inteligência, é preciso conceber um meio de ascender a primeira que não seja marcado com as mesmas características da segunda. Este argumento circular de Bergson foi formulado da seguinte maneira por Worms:

“Trata-se de compreender que a vida, como evolução, ultrapassa a nossa inteligência e deve ser pensada como criação; mas se trata também, em seguida, não somente de pensar esta criação, mas de compreender como esta criação pode conduzir a esta inteligência que a ela se opõe, sendo, no entanto, seu efeito! Trata-se de um movimento duplo, de ultrapassamento e de gênese, que concerne, entretanto, em apreender a unidade: é sobre a unidade deste duplo movimento que repousará a unidade do livro, e mesmo de toda a filosofia de Bergson, é sobre a intuição desta unidade e a imagem que a traduz, no começo do terceiro capítulo, pois, que tudo repousará”²⁵⁶.

O programa filosófico da terceira obra de Bergson está posto, e é preciso que repitamos as palavras de Canguilhem ao combater os críticos da possibilidade e da legitimidade da gênese da inteligência proposta pelo nosso autor:

“A primeira precaução que se deve observar para julgar sãmente esta tentativa é não confundir gênese da inteligência e gênese do pensamento”²⁵⁷.

Não é sem importância lembrarmos então que a inteligência não é a Razão. E mais ainda, que o “problema do conhecimento” e o “problema da metafísica” devem, juntos, remeter à experiência²⁵⁸. Mas de que se trata esta experiência, comum à metafísica e ao conhecimento, à intuição e à inteligência, e clamada por Bergson desde a obra de 1896? O filósofo não poderia ser mais preciso em sua resposta:

“Na verdade, cada uma destas duas investigações conduz à outra, elas fazem círculo, e o círculo só pode ter por centro o estudo empírico da evolução”²⁵⁹.

²⁵⁶ Worms, F.; *op. cit.*, 2004; p. 174.

²⁵⁷ Canguilhem, G.: “Commentaire au trisième chapitre de L’Évolution Créatrice” in Worms, F. (éd.): *op. cit.*, 2007; p. 124.

²⁵⁸ Bergson, H.: *op. cit.* (1); p. 179.

²⁵⁹ *Idem*, p. 180.

Deve-se voltar para a experiência da evolução porque é somente através dela que se torna possível o entendimento tanto da inteligência quanto da vida. A este respeito, talvez seja oportuno evocar a concepção geral que Bergson confere ao conceito de adaptação que, como observamos, desempenhou um papel chave no interior da compatibilização entre a fisiologia e a biologia e, de uma perspectiva, digamos, mais filosófica, entre o sujeito e o objeto. No primeiro capítulo de *L'évolution créatrice* o conceito de adaptação é particularmente estratégico para a argumentação que conduzirá o filósofo à sua concepção de vida, cuja derradeira definição se encontrará, no final do capítulo em questão, na controversa imagem do *elã vital*. Não há tempo para entrarmos nos pormenores deste caminho argumentativo tão denso e importante, nos cabendo, assim, destacar somente alguns pontos²⁶⁰. O que, portanto, merece nossa atenção a este respeito? O fato de que não podemos supor – como se supõe comumente – que “a adaptação determine um ajustamento preciso do organismo às suas condições de existência”²⁶¹. Nenhuma estrutura orgânica se encontra, portanto, espelhada na mecânica do mundo. E a inteligência será, tanto quanto o instinto, um meio que a vida achou para lidar com a matéria bruta. Este é um dos sentidos da variação da vida em “espécies” ou, melhor dizendo, em “linhas” ou “tendências” evolutivas. E é a relação do orgânico com o inorgânico, do inerte – que, no limite, não é exatamente inerte – com a vida, que deve ser encarada no interior deste “quadro” interpretativo. Ao aproximar as críticas de Bergson e Nietzsche a Spencer, e ao afastar a possível crítica do segundo ao primeiro, Bento Prado Jr. dirá que, de acordo com o nosso filósofo

²⁶⁰ Lembremos que Bergson critica o conceito de adaptação visando minar as hipóteses “mais fiéis ao espírito do darwinismo” (hipótese das variações insensíveis), as mutacionistas (variações bruscas), a de Eimer (ortogênese) e mesmo as hipóteses do neo-lamarckismo (hereditariedade do adquirido). Em suma, Bergson dividirá sua crítica ao papel positivo e negativo que joga a adaptação na explicação da variação das espécies, papéis que remetem, no fundo, às teorias da vida que ele procura combater, mecanicismo e finalismo. Bergson, H.: *op. cit.* (1); p. 50, 51, 55, 58, 103-107.

²⁶¹ *Idem*, p. 55. Mais à frente, nas páginas 103 a 107, para explicar a variação da vida em três tendências, torpor, instinto e inteligência, Bergson lançará mão de várias imagens geográficas e topológicas afim de mostrar que “a adaptação explica as sinuosidades do movimento evolutivo, mas não as direções gerais do movimento, e ainda menos o próprio movimento”.

“[...] a adaptação não é uma acomodação passiva à exterioridade ou interiorização das relações exteriores. Se a vida deve ‘humilhar-se’ diante da matéria, ela deve também arriscar-se, lançar seu desafio soberano à matéria. O princípio de conservação da espécie nada mais define do que a materialidade da própria vida que se entorpece, cristalizando-se numa forma definitiva”²⁶².

Os limites precisos entre o interior e o exterior prescritos pela adaptação são borrados em favor de uma maior cooperação entre o organismo e o “seu” meio, pois as circunstâncias exteriores devem ser vistas, antes de qualquer coisa, não como “causas diretoras”, mas, antes, como “forças com as quais a evolução deve contar”²⁶³. E isso nos oferece uma perspectiva especial para entendermos as modalidades de cooperação criadas pela vida entre ela própria e a matéria bruta. Torpor, instinto e inteligência não são senão modos distintos em que a vida pode contar com seu entorno material.

No que concerne mais especificamente à inteligência, é preciso que atentemos para um ponto que remete diretamente aos limites do *apriorismo*, que tanto falávamos há pouco, pois Kant é evocado logo no início do terceiro capítulo de *A evolução criadora* e não é difícil imaginar por que. *A naturalização da epistemologia permite a Bergson identificar a gênese da inteligência com a gênese do kantismo*. Mas, à revelia dos autores que mencionamos acima, ele não procura ajustar a filosofia de Kant às novas descobertas da ciência, pois traçar a gênese do kantismo é, além de fundá-lo na vida, revelar sua parcialidade em relação ao “todo”. Sem dúvida que é também do problema da “matéria” kantiana e da matéria em geral que se trata. E é o nome de Faraday e a idéia de convenção, ligada ao convencionalismo, que aparece mais uma vez²⁶⁴. Mas os símbolos da ciência, antes de serem puras convenções desprovidas de

²⁶² Prado Jr., B. *op. cit.*; p. 184.

²⁶³ Bergson, H.: *op. cit.* (1); p. 103.

²⁶⁴ *Idem*; p. 205-208.

nenhuma efetividade – como parecia ser o caso em *Matéria e memória* –, nos fornecem agora um conhecimento aproximativo da realidade²⁶⁵. Em linhas gerais é este o sentido da frase a primeira vista enigmática de que a ciência “toca o absoluto”²⁶⁶. Mas, para nós, interessa observar que os limites da mecânica clássica são novamente explicitados, e com eles a necessidade de se separar espaço e extensão. E se o *apriorismo* kantiano e a física newtoniana evidenciam o esgotamento de um certo modelo de conhecimento para o mundo – o que mostramos quando da análise da obra de 1896 – é preciso que voltemos nossos olhares para um outro aspecto, que de certo modo forma uma tríade com as teorias de Kant e Newton: a geometria euclidiana. Este fator foi motivo de uma interessante polêmica de Bergson com um matemático relativamente célebre na época, de modo que os axiomas de Euclides terão um lugar privilegiado para que acompanhem a descrição da estrutura espacializante da inteligência.

9. Geometria natural e geometria científica: a polêmica com Émile Borel

No mesmo ano de publicação de *A evolução criadora*, um eminente matemático francês, Émile Borel, escreve um artigo na *Revue de métaphysique et de morale* com o sugestivo título de “A evolução da inteligência geométrica”²⁶⁷. Nesta ocasião, Borel reivindicará o que supostamente a obra de 1907 havia negligenciado: o dinamismo constitutivo da inteligência e sua constante evolução. Afinal, como Bergson pode resumir a inteligência geométrica *tout court* à “inteligência geométrica dos gregos”²⁶⁸?

²⁶⁵ *Idem*.

²⁶⁶ *Idem*, p. 200.

²⁶⁷ Borel, É.: “L’évolution de l’intelligence géométrique” in *Revue de métaphysique et de morale* – tome XV/nº6, novembre-décembre 1907.

²⁶⁸ *Idem*; p. 747.

Como ele pode ignorar, em pleno século XX, o advento de novas geometrias, isto é, a evolução sofrida no interior do próprio pensamento geométrico desde Euclides?

Aqui, pelo menos dois pontos precisam ser destacados. O primeiro diz respeito à recondução da ciência em geral às operações da inteligência, fato que vínhamos evidenciando já há algum tempo. O segundo ponto concerne à íntima relação estabelecida entre tal recondução e a explicação da história do pensamento científico. Porque só podemos relacionar a geometria elementar à geometria analítica de Descartes – e assim sucessivamente – através do “fundo” explicativo oferecido pela geometria natural. Ele é o índice de inteligibilidade, ou ainda, o termo comum, que legitima a narrativa histórica das continuidades e rupturas que ocorrem ao longo das várias “invenções” do pensamento inteligente. O terceiro capítulo de *A evolução criadora* tem justamente o objetivo de mostrar o conluio da inteligência com a matéria bruta, e a “geometria latente”, “grande mola de nossa inteligência e que a faz funcionar”²⁶⁹, é paradigmaticamente um fator deste conluio.

Muito se falou a respeito da intimidade entre a matéria e a inteligência ser uma das explicações da tese de que a inteligência mantém contato com o absoluto, já que a matéria, ao lado da vida, é uma das “ordens” do universo; mais precisamente a “queda” ou “inversão” do movimento da vida. Mas talvez não tenha sido suficientemente explorado o fato de que esta tese pode também ser interpretada porque a inteligência, através da técnica, “deixa passar algo que foi retido pela matéria”²⁷⁰, o que a colocaria, surpreendentemente, “ao lado” da vida. O “entrelaçamento originário entre a técnica e a

²⁶⁹ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (1); p. 211-212. “Todas as operações de nossa inteligência tendem para a geometria como o termo no qual encontram seu perfeito acabamento”.

²⁷⁰ *Idem*, p. 184.

ciência”²⁷¹ revela não só o afastamento da inteligência em relação à intuição, mas também a idéia de que a manipulação do inerte pelo vivente humano nos oferece, de algum modo, o sentido da evolução.

²⁷¹ Leopoldo e Silva, F.: *op. cit.*, 1994; p. 9-10.

Capítulo II
O homem e a técnica

1. A ambiguidade do homem em *A evolução criadora*

Entender a relação de conluio entre a inteligência e a vida nos obriga a entender a posição que Bergson confere ao homem em *A evolução criadora*. Não é segredo o privilégio que a espécie humana ocupa no projeto total desta obra. No entanto, se olhada de perto, a assertiva de que “o homem, em última análise, seria a razão de ser da organização inteira da vida sobre o nosso planeta”²⁷² perde sua evidência primeira, e pouco a pouco somos surpreendidos por dúvidas que parecem pôr em xeque algumas das teses que sustentam o livro. Afinal, como a vida humana pode fornecer a inteligibilidade da vida em geral se sua gênese decorre da matéria bruta? Não é a inteligência, traço distintivo do homem, “caracterizada por uma incompreensão natural da vida”²⁷³? A primeira pista para responder tais perguntas é entender que a relação do homem com a vida é marcada por uma certa ambiguidade, pois dois “atributos” aparentemente contraditórios compõem aquilo que poderíamos chamar de “natureza humana”. De fato, a inteligência tem como principal objetivo a manipulação de corpos sólidos, de modo que esta é aparentemente a sua caracterização mais explícita. No entanto, há uma particularidade em seu modo de ação sobre a matéria bruta, expressa naquilo que poderíamos chamar de “suplemento de ação”, que a coloca em intimidade com a vida, com a criação e com o tempo. Dito de outro modo, o homem parece ser o único que carrega consigo a possibilidade de “ultrapassar” si mesmo.

²⁷² Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (1); p. 256-266. Nas páginas 183-186 lemos que o homem é o “termo’ e o ‘objetivo’ da evolução”.

²⁷³ *Idem*; p. 166. Outras declarações semelhantes, nas páginas 154 e 156, respectivamente: “Nossa inteligência, tal como ela saiu das mãos da natureza, tem por objeto principal o sólido inorganizado”; “Nossa inteligência só se representa claramente a imobilidade”.

A consequência da relação mútua apresentada no primeiro capítulo de *A evolução criadora* entre o elã vital e a “resistência” da matéria bruta é a criação de três “direções divergentes” entre os viventes. O torpor, próprio aos vegetais, o instinto aos animais e, por fim, a inteligência humana, configuram, assim, as principais tendências da vida. E enquanto criações da vida, tais direções podem ser vistas também como modos de relação com a matéria. Dentre as inúmeras definições do termo vida oferecidas na obra de 1907, destacaríamos “tendência”²⁷⁴, “dissociação”²⁷⁵ e “finitude”²⁷⁶, pois elas nos oferecem precisamente a idéia de que a evolução do mundo organizado é o desencadeamento [*dérroulement*] da luta do elã com a sua finitude, com os obstáculos que o desviam e o dividem, enfim, com a matéria bruta. De todo modo, nos importa guardar a idéia de há uma tensão constitutiva entre as duas “ordens” do universo, vida e matéria bruta, indeterminação e “quase-determinação”, e que o torpor, o instinto e a inteligência representam modalidades distintas desta tensão. Uma imagem criada pelo nosso autor pode ser sugestiva a este respeito:

“Quando um canhão explode, sua fragmentação particular explica-se tanto pela força explosiva da pólvora que ele contém quanto pela resistência que o metal lhe opõe. O mesmo vale para a fragmentação da vida em indivíduos e espécies. Esta, acreditamos, liga-se a duas séries de causas: a resistência que a vida experimenta por parte da matéria bruta e a força explosiva – devido a um equilíbrio estável de tendências – que a vida carrega consigo”²⁷⁷.

Mas esta combinação de “resistência” e “explosão” nos coloca diante de outro problema. Porque se as tendências vitais surgem através da “combinação” entre o elã e a matéria bruta, como caracterizar a relação entre as próprias tendências? Há uma

²⁷⁴ *Idem*; p. 86.

²⁷⁵ *Idem*; p. 90 ss.

²⁷⁶ *Idem*; p. 127, 142, 150, 254.

²⁷⁷ *Idem*; p. 99.

anterioridade de uma em comparação à outra? Caso a resposta seja afirmativa, nos é autorizado pensar que a manifestação da vida vai sucessivamente do torpor à inteligência passando pelo instinto? Dito de outro modo: a vida vegetal é “contida” pela vida animal de modo que ambas estão “contidas” na vida humana? A princípio, tal explicação nos ofereceria um quadro interpretativo convincente acerca da primazia do homem na evolução da vida, pois a complexificação gradual que nos leva do torpor à inteligência nos daria não só o *mecanismo* de funcionamento da vida, como também nos garantiria a superioridade do vivente humano em relação às outras espécies. Tudo se passaria como se, apesar de sua crítica à adaptação e ao “ajuste” perfeito entre a vida e a inteligência, Bergson reencontrasse Spencer no tocante à hipótese da complexificação²⁷⁸, colocando em risco, assim, sua tentativa de propor um “verdadeiro evolucionismo” – apesar de tudo, o elã vital não seria nada mais do que a narrativa da sucessão gradual que nos conduz do organismo vegetal ao humano, do torpor ao instinto e destes à inteligência. E a intuição, por sua vez, seria uma faculdade *à parte, divorciada da inteligência e da matéria*, mas que, no entanto, nos daria a “visão integral”²⁷⁹, isto é, o contato direto com a evolução.

Mas não parece ser este o caso. A verossimilhança de tal descrição é logo posta em xeque, e a declaração de que a vida “não procede por associação e adição de elementos, mas por dissociação e desdobramento”²⁸⁰ indica claramente uma ruptura com a hipótese da complexificação²⁸¹. Ao invés de serem sucessivas, as séries

²⁷⁸ Remetemos o leitor ao “Capítulo 6” da “Segunda Parte”: “Spencer entre a biologia e fisiologia: a hipótese da ‘complexificação’”.

²⁷⁹ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (1); p. VIII.

²⁸⁰ *Idem*; p. 90.

²⁸¹ A idéia de que há uma ruptura com a hipótese da complexificação somente em *A evolução criadora* implica uma discussão acerca de uma ruptura maior, a saber, da filosofia bergsoniana com o pensamento de Spencer. Contra a tese clássica de Gouhier em seu *Bergson et le Christ des évangiles*, Riquier mostrou que até *Matéria e memória* Bergson “parece ainda aderir, mesmo que ele não cite, o evolucionismo spenceriano”. Riquier, C.: *op. cit.*, 2009; p. 377-379. Sem dúvida, *no que concerne ao evolucionismo* (e,

divergentes “se bifurcaram aumentando”, “evoluindo separadamente”, mas “compartilhando o mesmo éla”²⁸². Antes de associar e adicionar elementos que vão desde o vegetal ao homem, passando pelo animal, a vida se dissocia e se desdobra em torpor, instinto e inteligência. Mas se é a filosofia de Spencer o alvo mais explícito que Bergson parece visar, o problema não se resume a ela. Na verdade, mais fundamentalmente, foi o “erro capital” de Aristóteles “que viciou a maior parte dos filósofos da natureza”. Vejamos por que:

“O erro capital, aquele 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 razoável [*raisonnable*] três graus sucessivos de uma mesma tendência que se desenvolve, quando na verdade elas são três direções divergentes de uma mesma atividade que se cindiu ao crescer”²⁸³

Em uma passagem muito comentada do *De Anima* Aristóteles dirá que a vida é o critério de distinção entre o animado e inanimado²⁸⁴. Mas há uma peculiaridade própria ao modo como o Estagirita efetua tal partilha. É importante observar aqui que Aristóteles não oferece a definição da vida, já que “esta palavra possui mais de um sentido”²⁸⁵, o que faz com que ele a apresente de diversos modos. Mas há mais de uma razão por detrás da “indefinição” de tal termo. Como nos dirá Agamben, este trecho do *De Anima* representa o momento crucial na história da filosofia ocidental em que o

consequentemente, à tese da complexificação), Bergson ainda se encontra ao lado de Spencer até a obra de 1896. No entanto, à revelia do que parece querer Riquer, outros pontos relativos à filosofia de Spencer já haviam sido superados desde a época do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* como, por exemplo, a epistemologia spenceriana do espaço e do tempo. A este respeito nos remetemos (com algumas reservas) ao artigo de Barreau, H.: “Bergson face à Spencer” in *Archives de Philosophie*, 2008/2 (Tome 71) – *Bergson: Centenaire de L'évolution créatrice*; p. 219-243.

²⁸² *Idem*; p. 100-101.

²⁸³ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (1); p. 136.

²⁸⁴ Aristotle: “On the soul”, Book II, 413a 20-25 in Barnes, J. (ed.): *The Complete Works of Aristotle*. Princeton University Press; Princeton, 1984.

²⁸⁵ *Idem*.

conceito de vida é “articulado e dividido por uma série de cesuras e oposições”, coroando, assim, o fato de que em nossa cultura a vida é raramente definida enquanto tal. Com efeito, Aristóteles exerce uma estratégia bastante característica de seu pensamento: cada questão sobre “o que é” é reformulada em uma questão sobre “para que (*dia ti*) uma coisa pertence à outra coisa”²⁸⁶. Assim, em seu tratado sobre a alma, inúmeras faculdades características dos seres vivos são distinguidas (nutrição, mobilidade, sensação, pensamento, etc), e é em função delas, por conseguinte, que Aristóteles classifica tais viventes em três “níveis”: as plantas, os animais e o homem. O nível mais elementar da vida – as plantas – se diferencia dos seres inanimados por sua capacidade de se alimentar, crescer ou deteriorar. Por sua vez, o nível animal engloba as faculdades vegetais e possui, ainda, a faculdade sensitiva e motora. Mas e a vida humana? Qual é o seu traço distintivo? Ela contém, além das faculdades próprias aos outros viventes, o intelecto (*nous*), a faculdade pensante (*dianoètikon*) e, de uma maneira geral, a razão (*logos*)²⁸⁷. Eis, portanto, a distância mais evidente que separa Bergson de Aristóteles (e Spencer) a respeito do estatuto do homem em relação aos outros viventes. Pois segundo o filósofo grego “as camadas superiores implicam as inferiores, de tal modo que se pode falar de uma hierarquia que vai da expressão mais simples da vida à mais complexa”²⁸⁸. A incompatibilidade da hipótese da complexificação com as noções bergsonianas de dissociação, finitude e desdobramento enfim se esclarece. Mas não é apenas aqui que as divergências entre Bergson e Aristóteles a este respeito se evidenciam. Há outra consequência importante do esquema

²⁸⁶ Agamben, G.: *L’Ouvert – De l’homme et de l’animal*. Payot & Rivages; Paris, 2006; p. 28-30.

²⁸⁷ Aristotle: *op. cit.* Agamben, G.; *op. cit.* Tuma, P.: “La place de l’homme dans *L’Évolution créatrice*” in Fagot-Largeault, A. & Worms, F.: *Annales bergsoniennes IV – L’Évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. PUF; Paris, 2008 (2); p. 365. Wolff, F.: “As quatro concepções do homem” in Novaes, A. (org.): *A Condição Humana*. Agir/Edições SESCSP; Rio de Janeiro/São Paulo, 2009; p. 38-41. Brague, R.: *Aristote la question du monde*. Paris; PUF, 1988; p. 261-271 (notadamente a explicitação do sentido da “possessão” (*echein*) do *logos* pelo homem).

²⁸⁸ Tuma, P.: *op. cit.* in Fagot-Largeault, A. & Worms, F.: *op. cit.*; p. 365ss, onde o autor discute as nuances do argumento aristotélico a este respeito.

aristotélico que deve ser esclarecida, pois ela reverbera diretamente no problema que anunciamos no início do capítulo, concernente ao estatuto do homem em *A evolução criadora*. E mais: ela permitirá a apreensão da ambiguidade do vivente humano no esquema geral da obra de 1907, já que, além do fato do homem não possuir a “soma” das faculdades presentes nos outros viventes, não é pela inteligência que ele se distingue fundamentalmente dos vegetais ou dos animais²⁸⁹.

É célebre a definição aristotélica do homem como *zoon logon ekhon* (ζῷον λόγον ἔχον), como vivente racional²⁹⁰. No entanto, não é da “vida em geral” que fala Aristóteles nesta fórmula tão comentada. Ao falar da vida humana, o filósofo antigo tem em mente a distinção grega entre dois tipos de vida, *zoé* e *bios*, a vida comum a todos os viventes (homens, animais e deuses) e a forma de viver específica de um indivíduo ou um grupo, enfim, o *fato da vida* e a *forma de vida*. E é à última que ele se refere ao falar do vivente humano. Inclusive, segundo alguns, é esta extrema rigidez entre estas duas dimensões da vida que o impediria de conceber a diferença entre o homem e o animal em outros termos que não por aquele que comumente chamamos de “razão”²⁹¹. Mas se as três direções da vida, segundo Bergson, “se completam” e “se penetram”²⁹², isto é, não podem nunca ser totalmente separadas – a inteligência tem traços do instinto e do torpor e, por conseguinte, estes também possuem traços comuns entre si, bem como da

²⁸⁹ Assim, a tendência vegetal e animal, através do torpor e do instinto, “possuem” também uma espécie de “incipiência” de inteligência.

²⁹⁰ Uma explicação simples e convincente da escolha da tradução do *zoon logon ekhon* por “vivente racional” e não por “animal racional” é dada por Wolff, F.: *op. cit.* in Novaes, A. (org.); *op. cit.*; p. 39. “Sempre foi dito que Aristóteles definiu o homem como ‘animal político’ ou ‘animal racional’. Contudo, Aristóteles não fala exatamente em animal, mas em *zoon*, em ser vivo. A nuance é importante, porque, se não podemos afirmar que os deuses são ‘animais’ no sentido próprio, podemos afirmar – e os gregos foram os primeiros a fazê-lo – que os deuses são *vivos*. São imortais, porém vivos. De maneira que há para os antigos em geral e para Aristóteles em particular três tipos de zôa, de seres vivos. Três espécies de ‘faunas’ que convivem no universo, cada uma no seu lugar: há os animais, os homens e os deuses”.

²⁹¹ Tuma, P.: *op. cit.* in Fagot-Largeault, A. & Worms, F.: *op. cit.*; p. 367. Lebrun, G.: “De la supériorité du vivant humain dans *L'évolution créatrice*” in *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*. Albin Michel; Paris, 1993; p. 217-219. Sobre algumas consequências desta rigidez: Agamben, G.: *op. cit.*; p. 30-34. E o texto já citado de Wolff, F.: *op. cit.* in Novaes, A. (org.); *op. cit.*

²⁹² Bergson, H.: *op. cit.* (1); p. 136.

vida inteligente ²⁹³ –, o que autoriza nosso filósofo a postular uma “diferença de natureza” ²⁹⁴ da vida humana em relação à vida vegetativa e à vida instintiva no interior da “vida em geral”? Ora, se a vida é “antes de tudo, uma tendência a agir sobre a matéria bruta” ²⁹⁵ e o instinto e inteligência são “antes de tudo, dois métodos diferentes de ação sobre a matéria inerte” ²⁹⁶, é através do exame do “sentido da ação”, expresso no grau mais ou menos elevado de contingência, que a distinção e, conseqüentemente, a característica propriamente humana, será encontrada. Em outras palavras, é o modo de relação com o útil, a tensão que vai da *fabricação* e da *repetição* à *organização* e à *criação*, que permitirá o nosso autor situar o homem em uma posição toda especial no conjunto da evolução. E se a inteligência, em sua “atitude original”, deve ser caracterizada não pela sua dimensão reflexiva e “teórica”, mas pela capacidade de “fabricar objetos artificiais, em particular, úteis para fazer úteis” ²⁹⁷, a figura do *Homo sapiens*, herdeira do *zoon logon ekhon*, deve ser imediatamente repensada. O homem deve então ser visto sob o prisma do *Homo faber*, cuja vocação íntima é estar em contato com os *pragmata*, com os utensílios. E a teoria se imiscui na prática, abrindo

²⁹³ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (1); p. 136-137. “Nós dizíamos que, na planta, podem ser despertadas a consciência e a mobilidade do animal, nela adormecidas, e que o animal vive sob a ameaça constante de um encarrilhamento na via da vida vegetativa. As duas tendências, da planta e do animal, penetravam-se tão completamente, de início, que nunca houve ruptura completa entre elas: uma continua a assombrar a outra; por toda a parte as encontramos misturadas; é a proporção que difere. O mesmo vale para a inteligência e o instinto. Não há inteligência em que não se descubra traços do instinto, não há instinto, sobretudo, que não seja envolvido por uma franja de inteligência”.

²⁹⁴ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (1); p. 136. Deixamos de lado aqui a “hesitação” da Tradição em definir o homem como “animal racional” ou “animal político”, em conferir primazia à razão (*logos*) ou à *pólis*, e todas as conseqüências de pensarmos aí um *logos prático*, sugerido por alguns na idéia de prudência (*phronesis*). Vale a pena citar um trecho clássico a este respeito. Dirá Aristóteles na *Política*: “Único entre todos os animais, o homem possui a palavra (*logos*). Sem dúvida, a voz (*phoné*) é o meio que se indica a dor e o prazer. Por isso pertence aos outros animais. A natureza deles vai até aí: possuem o sentimento da dor e do prazer e podem indicá-lo entre si. Mas a palavra está aí para manifestar o útil e o nocivo e, por conseqüência, o justo e o injusto. É isso que é próprio dos homens, em comparação com os outros animais: o homem é o único que possui o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto. Ora, é a comunidade dessas coisas que faz a família e a *pólis*”. De todo modo, não esqueçamos que o homem é, *por natureza*, um “animal político”. Aristotle: “Politics”, I, 1253a 9-18 in Barnes, J. (ed.); *op. cit.*

²⁹⁵ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (2); p. 97.

²⁹⁶ *Idem*; p. 137.

²⁹⁷ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (1); p. 140.

um horizonte da ação a despeito do privilégio conferido, pela Tradição, à contemplação.

Mas o lugar originário do útil na vida humana foi palco de certas interpretações que parecem ter negligenciado a novidade trazida por Bergson. Há mesmo certas passagens na obra de nosso autor que indicam a prevalência de uma “contemplação pura” que revelaria a “fusão” com o “todo”, em detrimento de uma filosofia que, na falta de um melhor termo, chamaríamos vagamente de “prática”. E será o “descaso” de Bergson em relação à primazia da linguagem que sustentará tal análise. Vejamos por que. Num interessante artigo, Richard Rorty dirá que, contra o atomismo de Hume, “os filósofos mais importantes e interessantes de 1900 [Bergson incluso] procuraram suplantar o intervalo epistemológico entre o sujeito e o objeto por algum imperativo *panpsíquico* de que os dois são contínuos”. No entanto, continua o teórico americano, “se alguém se voltar para o fim do século XX, e não para o seu início”, veremos que “os filósofos [...] tendem a falar muito de sentenças, mas muito pouco de idéias ou experiências”²⁹⁸. Enquanto descrição histórica, o diagnóstico de Rorty não poderia ser mais certo; de fato, a partir da segunda metade do século XX, a grande maioria dos filósofos não se dirigia mais à “experiência integral” da realidade, mas, antes, ao *sentido*. E esta ou aquela concepção de sentido variava de acordo com esta ou aquela concepção de *linguagem*, por exemplo, poética ou lógica, ética ou científica²⁹⁹. De uma maneira geral, é este o solo de debate da filosofia a partir do ano de 1950.

²⁹⁸ Rorty, R.: “Dewey between Hegel and Darwin” in Saatkamp Jr., H. J.: *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*; Vanderbilt University Press; Nashville/London, 1995; p. 2.

²⁹⁹ Heidegger e Wittgenstein, por exemplo, podem ser considerados como dois polos que concentram duas concepções de linguagem distintas. Karl-Otto Apel, em seu *Transformation der Philosophie*, desenvolverá esta tese. Recentemente e mais perto de nós, *Lições de Filosofia Primeira*, de José Arthur Giannotti, defende também uma tese que vai nesta direção.

Mas Rorty não se limita a descrever o “como” da história da filosofia contemporânea. No fundo, ele visa se posicionar no debate entre *experiência* e *linguagem*, tomando partido na posição que defende a primazia da segunda em relação à primeira. Para ele, a saída empírica para o problema possui apenas duas possibilidades, *atomismo* ou *panpsiquismo*, e ambas, de um modo ou de outro, por voltarem-se à *empeiria* e não ao *ta phainomena*, se distanciaram do “sentido filosoficamente interessante – o único sentido relevante para a epistemologia – de experiência”, pois esta deveria “variar enquanto a natureza permanecesse a mesma, e permanecer a mesma enquanto a natureza variasse”³⁰⁰. Em suma, para Rorty, só uma “experiência linguística”, contra qualquer tipo de “experiência da realidade”, pode ser frutífera para o pensamento. Não é por acaso, portanto, que sua crítica seja também endereçada àqueles que, com o intuito de conceber uma continuidade entre o homem e o animal (“us and the brutes”), entendem que há uma experiência compartilhada, um solo comum “empírico” – seja *atomista* ou *panpsíquico*, seja pela via da complexificação da percepção do organismo unicelular ao homem, seja pela experiência da ‘totalidade’ – que os permitiria realizar tal ligação. Por que? Pois são estes filósofos que borram a distinção fundamental e definitiva entre linguagem e experiência³⁰¹.

Mas como encaixar tal esquema interpretativo no caso de Bergson? Não negaremos em absoluto seu “intuicionismo”³⁰² e, sob um certo prisma, não é de todo equivocada situa-lo, na atualidade, meio aos “filósofos mais importantes e interessantes”, mas “mal falados”, de 1900³⁰³. E mesmo quando Bergson parece

³⁰⁰ Rorty, R.: *op. cit.* in Saatkamp Jr., H. J.: *op. cit.*; p. 6.

³⁰¹ *Idem*; p.5-6, 14-15.

³⁰² Remetemos o leitor ao “item 1” do “Capítulo I” da “Segunda Parte”.

³⁰³ *Idem*; p. 2. Entre os nomes estão: Dilthey (e sua noção de *Erlebnisse*), James (“world of pure experience”), Bergson (“intuition de la durée”), Dewey (“experience carries principles of connection and organization within itself”) e Whitehead (“misplaced concreteness”). Retomando a expressão de um outro

identificar intuição e instinto ³⁰⁴, visando a imediatidade daquele e a dimensão especulativa deste, é algo em torno do *panpsiquismo* que nos é sugerido pensar. Contudo, partindo da distinção entre instinto e inteligência – que representaria a partilha entre “us and the brutes” – e tendo como critério a relação destes com o útil, não nos colocamos de uma maneira tangencial ao esquema de Rorty? O homem não se distinguiria fundamentalmente dos outros viventes pelo grau de complexidade de sua experiência. Nem pela posse de uma faculdade especial, *desligada* da inteligência; e muito menos, por sua capacidade linguística. Como entender, portanto, a partir destas premissas, a inteligência bergsoniana em sua intimidade com o instinto e a intuição, ou seja, tendo como horizonte o modo de relação com o útil? Fazendo eco à ambiguidade conferida ao homem de que falávamos acima, dirá Worms:

“Mas, justamente, o profundo paradoxo do bergsonismo se resume aqui [...] sobre o duplo sentido do homem: a inteligência humana é o sucesso da vida e da consciência, mas ela não sabe! Assim, o sentido profundo da intuição se esclarece: bem longe de voltar a ser uma forma primitiva do instinto, ela é a tomada de consciência do sentido da vida em que a inteligência humana é a encarnação concreta. A intuição deve, portanto, ser a teoria do que a inteligência é na prática: um progresso do conhecimento completando os progressos práticos [...] se trata de ascender a intuição, não somente para compreender a unidade da vida, mas também para compreender o sentido da vida humana como tal: o que a intuição deve compreender é o sentido da inteligência!” ³⁰⁵.

autor, Rorty endossará que todos representariam, de um modo ou de outro, um “casamento entre Darwin e Hegel”, o que evidenciaria a influência do idealismo alemão em filosofias afeitas a argumentos de teor pragmatista. E prosseguirá: “Os produtos mais notórios foram os jargões *A Pluralistic Universe*, *Creative Evolution*, *Process and Reality*, *Experience and Nature*, and *Knowing and the know*”. No clássico de Réne Berthelot bastante comentado por nós, *Un romantisme utilitaire – Étude sur le mouvement pragmatiste* (e também em *Évolutionnisme e platonisme*), encontramos uma leitura semelhante.

³⁰⁴ Bergson, H.: *op. cit.* (1); p. 176-179. “[...] a intuição, eu quero dizer instinto tornado desinteressado, consciente dele mesmo, capaz de refletir”.

³⁰⁵ Worms, F.: *op. cit.*, 2004; p. 224-225.

A relação com o útil propiciada pela inteligência revela algo que ela própria não pode entender. Ela insere, através de suas invenções e criações técnicas, o sentido da evolução da vida. Desenvolveremos adiante alguns pormenores relativos a este aspecto, mas cabe agora entender que a cesura entre linguagem e experiência no caso de Bergson não é ultrapassada, sem mais, por meio de uma saída típica dos idealismos que, segundo Rorty, é caracterizada de uma maneira geral na virada do século XIX para o XX pelo *panpsiquismo*. A relação com o “útil desorganizado”, próprio ao vivente humano, não revela uma separação – por meio da linguagem – ou uma identidade – por meio da experiência – com os animais, pelo contrário. O que é colocado é a *naturalização da técnica* e a possibilidade de se pensar seu *sentido* sem, no entanto, enxergá-la como “imprópria”, como algo que desvia o homem de sua “vocação” ou “destinação” no mundo. A técnica, a fabricação, a criação e o uso dos instrumentos, passam a ser vistos então como o palco de identidade e diferença entre o homem e o animal³⁰⁶, e é aí que se revela o lugar de ambos no conjunto da natureza, isto é, no interior da relação da vida com a matéria bruta. Um rápido olhar sobre um outro filósofo pode ser aqui esclarecedor.

Heidegger, ainda que de uma maneira completamente diferente, também concebeu o homem (*Dasein*) em sua relação de intimidade com os úteis (*Zeug*)³⁰⁷, e uma comparação com a sua filosofia pode ser bastante proveitosa para os nossos propósitos. Para ele, o sentido dos “entes intra-mundanos” (*innerweltlich Seienden*), das “coisas”, é desvelado pela combinação de dois tipos de uso que o *Dasein* faz dos entes

³⁰⁶ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (1); p. 136-137. “Não há inteligência em que não se descobre traços do instinto, não há instinto, sobretudo, que não seja envolvido por uma franja de inteligência. É esta franja de inteligência que foi causa de tantos mal-entendidos. Porque o instinto é sempre mais ou menos inteligente, se concluiu que inteligência e instinto são coisas da mesma ordem, que só há entre eles uma diferença de complicação ou de perfeição, e, sobretudo, que um dos dois é exprimível nos termos do outro. Na realidade, eles só se acompanham porque se completam, e se completam porque são diferentes, o que há de instinto no instinto sendo de sentido oposto ao que há de inteligente na inteligência”.

³⁰⁷ “Instrumento”, segundo a tradução brasileira.

que se encontram à disposição. Trata-se do *Vorhandenheit* e do *Zuhandenheit*, traduzidos, segundo a edição brasileira, por “ser-simplesmente-a-mão” e “manualidade”³⁰⁸. Concentremo-nos ao segundo termo, já que é ele que será proveitoso para o que gostaríamos de dizer. Quando manuseamos algo, não nos deparamos originariamente com o objeto enquanto tal, como coisa extensa ou como essência de uma percepção contemplativa, para, em seguida, utilizá-lo segundo o seu uso. Mesmo os antigos, aos se referirem adequadamente às coisas como *pragmata*, isto é, como “aquilo em que se lida (*práxis/πραξις*) na ocupação”, negligenciaram “justamente o caráter ‘pragmático’ dos *pragmata* (*πράγματα*), determinando-os ‘imediatamente’ como ‘meras coisas’”³⁰⁹. Qual é então o verdadeiro sentido dos úteis? Vejamos um exemplo dado pelo próprio Heidegger que ilumina muito bem esta questão. O martelo que se encontra à minha frente, o livro sobre a escrivainha, só são devidamente compreendidos quando *os utilizamos*, de modo que há, para Heidegger, uma prioridade da prática em relação à concepção teórica do mundo³¹⁰, que, originariamente, só é *mundo* ao nos abrir ao sentido do manuseio. “O próprio martelar descobre o ‘manuseio’ específico do martelo”³¹¹. E esta prática significa que o uso dos objetos remete a uma teia de remissões de significado. “Rigorosamente um instrumento nunca ‘é’. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser. Em sua essência, todo instrumento é ‘algo para...’ [*etwas um-zu*] [...] Na estrutura ‘ser para’ [*Um-zu*], acha-se uma referência [*Verweisung*] de algo para algo”³¹². A utilização do martelo desvela o “martelar” que, por sua vez, revela também a “manualidade” não só do próprio martelo, mas do prego e da mesa que, por fim, foi feita para que se escreva ou se faça refeições

³⁰⁸ Heidegger, M.: *Ser e Tempo*. Editora Vozes; Petrópolis, 2006; §14-§24. Sempre cotejando com a tradução inglesa e com a edição original em alemão.

³⁰⁹ Heidegger, M.: *op. cit.*, 2006; §15/p.116 [68].

³¹⁰ *Idem*; §15/p.117[69]. “A visualização puramente ‘teórica’ das coisas carece de manualidade”.

³¹¹ *Idem*.

³¹² *Idem*.

de almoço ou jantar. É esse o uso propiciado pelo *Zuhandenheit*, pela “manualidade”. Ela nos abre para uma totalidade de significados interrelacionados entre si, nos oferecendo o sentido do ser dos “entes intra-mundanos”, dos entes que estão “aí”, anteriores à conceitualização que os define ³¹³. Mas a quem é permitido o acesso ao mundo enquanto teia de significados, enquanto totalidade de sentido? Nesta breve digressão, não foi difícil perceber o privilégio conferido por Heidegger à linguagem. Os úteis se mostram em sua “manualidade” através das remissões de *sentido* que operam. E é só ao *Dasein* que é outorgado o acesso ao ser dos ente-intramundanos. Diferentemente de Bergson, Heidegger priva o animal de manter uma relação de manualidade com o mundo devido à sua interdição à linguagem, que, no fundo, constitui a essência, a “mundanidade” do mundo. Na conferência *O que se chama o pensamento?* o filósofo alemão é ainda mais explícito:

“Tentamos aqui apreender o pensamento. Pensar é talvez simplesmente da mesma ordem que abrir um cofre. É em todo caso um trabalho da mão. A mão é uma coisa à parte. A mão, como se a representa habitualmente, faz parte de nosso organismo corporal. Mas o ser da mão não se deixa jamais determinar como um órgão corporal de apreensão, nem se esclarecer a partir daí. O macaco, por exemplo, possui órgão de apreensão, mas não possui mão. A mão é separada de todos os órgãos de apreensão – as patas, as unhas, as garras – infinitamente, ou seja, pelo abismo de seu ser. Só um ser que fala, ou seja, pensa, pode ter uma mão e realizar na manualidade o trabalho da mão” ³¹⁴.

³¹³ *Idem*. “... instrumentos para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto. Essas ‘coisas’ nunca se mostram primeiro por si, para então encherem o quarto com um conjunto de coisas reais [...] *Antes* [destas ‘coisas’] sempre já se descobriu uma totalidade instrumental”.

³¹⁴ Heidegger, M.: *Qu’appelle-t-on penser?*. PUF; Paris, 1973; p. 89-90. E os comentários de Franck, D.: *Heidegger et le problème de l’espace*. Les Éditions du Minuit; Paris, 1986 (notadamente os capítulos III, IV e V). E o capítulo 4 do livro de Haar, M.: *Heidegger et l’essence de l’homme*. Jérôme Millon; Paris, 1993.

Em tempo: obviamente, quando falamos no privilégio da linguagem para definir o *Dasein* na filosofia heideggeriana, deixamos em aberto a própria discussão acerca deste tema pelo autor (a ideia de “linguagem poética”, por exemplo). De todo modo, é importante ter em mente que a linguagem para Heidegger terá um papel primordial na sua crítica ao *zoon logon ekhon* e ao *animal rationale*, já que o *Dasein* não é alguém que “possui” linguagem, o “sujeito” do “predicado” linguagem (aqui, pensamos no texto decisivo de *Carta ao humanismo* e à preleção de 1929-1930 sobre *Os Conceitos Fundamentais da*

Vemos aí uma grande diferença entre os dois pensadores. Enquanto um faz um corte ontológico-existencial para caracterizar o *Dasein*, separando-o, pelo “abismo de seu ser”, da vida e dos outros vivos; o outro procura definir o homem no interior da vida e, mesmo, *a partir dela, utilizando-a como critério*. E aqui reside um dos pontos pertinentes para se medir o significado real do vitalismo bergsoniano. Anteriormente, ao falarmos da questão da percepção em *Matéria e memória*, mencionamos de maneira breve as possibilidades de se pensar a relação entre natureza e cultura (ou, ainda, a passagem do natural ao espiritual) tendo em vista as diferenças entre Bergson e certos filósofos entusiastas do que poderíamos chamar genericamente de “simbolismo humano”³¹⁵. Mas se lá a comparação visava o estabelecimento do critério de emergência da *cultura* e da *ordem humana* em relação à *natureza* e à *ordem vital*, aqui, no confronto com Heidegger, trata-se de outro problema, e uma advertência decisiva deve ser feita. Para o autor de *Ser e Tempo*, não é exatamente às dimensões humanas (cultura, história, etc) que linguagem serve de entrada, pois ela nos abre para uma “dimensão” distinta: o *Ser*. Já em *L'évolution créatrice*, a inserção de “criação” e de “liberdade” na e através da “matéria bruta” pelo vivo humano só lhe confere um caráter especial na medida em que o faz “tocar”³¹⁶ em “algo” que lhe excede; na medida em que “beneficia a humanidade [...] além do resultado material da invenção, dado a extraordinária desproporção entre as consequências de uma invenção e a própria invenção”³¹⁷. Enfim, é a *Vida*, a “vida em geral”, que se faz presente quando a inteligência, através da criação, “deixa passar algo que foi detido pela matéria”³¹⁸. Assim, para os dois filósofos, o homem (ou, no caso de Heidegger, o *Dasein*) dá acesso

Metafísica – Mundo, Finitude e Solidão, onde a enigmática tese é desenvolvida: "a pedra é sem mundo (*weltlos*), o animal é pobre de mundo (*weltarm*) e o homem é formador de mundo (*weltbildend*)".

³¹⁵ P. 53/nota 99 do presente estudo.

³¹⁶ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (1); p. 183-184

³¹⁷ *Idem.*

³¹⁸ *Idem.*

à essência da Vida e do Ser que, por sua vez, *não se resumem a ele*. Não é por acaso que há certas analogias do *Zuhandenheit* com a instrumentabilidade própria ao *Homo faber*, cujo útil é caracterizado por ser infinito e aberto, e não finito e fechado ³¹⁹. Mas, de novo, no caso de Bergson, é preciso insistir na complementariedade entre o instinto e a inteligência, aquém da “separação infinita”, do “abismo” ou da “distância essencial” ³²⁰ entre o animal e o humano, sem, no entanto, confundi-los. Como já dizíamos, é certo que “o instinto é simpatia” e que, por isso, nos daria supostamente a “chave das operações da vida” ³²¹. Mas sua simpatia é “interessada”, inconsciente de si mesma ³²², e por isso não é capaz de refletir sobre seu objeto e alarga-lo indefinidamente ³²³. A incipiência desta capacidade reflexiva se apresenta na inteligência, pois o instrumento inteligentemente fabricado é, antes de tudo, um “instrumento imperfeito” ³²⁴, e “por cada necessidade que ele satisfaz, ele cria uma necessidade nova, e assim, em vez de fechar, como o instinto, o círculo de ação em que o animal irá se mover automaticamente, ele abre a esta atividade um campo indefinido no qual a impele cada vez mais longe e a torna cada vez mais livre” ³²⁵. E é devido a esta abertura que o *todo feito* cede espaço ao que *se faz*, que a inteligência se “completa” com o instinto através

³¹⁹ *Idem*; p. 141-143.

³²⁰ Heidegger, M.: “Lettre sur l’humanisme” in *Questions III*. PUF; Paris, 2005; p. 82. Não podemos perder de vista o corte efetuado por Heidegger em relação à dimensão animal e vital, expresso na dificuldade – por ele próprio reconhecida nos §50 (fim), §41, §49 e §73 de *Ser e Tempo* – de se pensar tais dimensões no interior de uma “ontologia fundamental”. Cf. O comentário de Agamben sobre a distinção crucial feita por Heidegger entre a voz animal e a linguagem humana, centrada fundamentalmente na abertura à escuta desta última (silêncio). Agamben, G.: *A linguagem e a morte*. Editora UFMG; Belo Horizonte, 2006; p. 76-85.

³²¹ *Idem*; p. 177.

³²² *Idem*; p. 144-145.

³²³ *Idem*; p. 178.

³²⁴ *Idem*; p. 141.

³²⁵ *Idem*; p. 142. E prossegue: “Mas esta vantagem da inteligência sobre o instinto só aparece tardiamente, quando a inteligência, tendo elevado a fabricação à sua potência superior, já fabrica máquinas de fabricar”.

da intuição, para que então a matéria se “coadune” com a vida ³²⁶. A intuição só é possível através da inteligência, mas à custa do próprio “ultrapassamento” desta.

2. A história como a história da técnica: Bergson e Paul Lacombe

Mas se o homem deve ser entendido na sua relação com o útil, frente ao seu modo de manuseio com os instrumentos, como entender as expressões comumente consideradas humanas, como, por exemplo, a história? Apesar de alguns acreditarem que “de Descartes a Bergson nossa filosofia [a filosofia francesa] parece recusar a história” ³²⁷, ao menos desde *L'évolution créatrice* a história parece não ter escapado das reflexões de Bergson. Opondo-se à tradição historiográfica antiga, de Heródoto a Ovídio, passando por Tucídides, Políbio e Cícero, para quem a *guerra* é o objeto da história ³²⁸, Bergson dirá que “quando o recuo do passado só deixar perceber suas grandes linhas, nossas guerras e nossas revoluções contarão muito pouco, supondo que ainda sejam lembradas” ³²⁹. Mas qual é então o crivo que nos permite “balizar” a história humana? Ora, se o homem deve ser entendido em relação à “fabricação das primeiras armas, dos primeiros utensílios” ³³⁰ é através das “invenções mecânicas”, das “grandes invenções” que devemos “definir a nossa espécie” ³³¹. Mas esta tese decorre

³²⁶ *Idem*; p. 263-267. Sobre os comentários de Bergson sobre o “*sur-homme*”, que remetem à *Deux sources sur la morale et la religion*, dirá Worms: “a intuição ultrapassa a humanidade no sentido revelado pela inteligência: a supra-humanidade será ou seria uma supra-intelectualidade, a intuição é ou seria o espírito inteiro tomando consciência de si, para além da estrutura lógica e técnica, cerebral e linguística, que é seu meio contingente, como liberdade e consciência, criação prolongando aquela da vida”. Worms, F.: *op. cit.*, 2004; p. 250.

³²⁷ Hyppolite, J.: *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Seuil; Paris, 1983, p. 94.

³²⁸ Pensamos aqui na abertura do livro I (“Clio”) das *Histórias* de Heródoto, quando ele escreve que produziu tal obra para “expor as causas que os levaram [gregos e persas] a fazer a guerra uns com os outros”. *Histoires d'Hérodote* (traduction de Pierre-Henri Larcher). De l'imprimerie de C. Crapelet; Paris, 1802.

³²⁹ Bergson, H.: *op. cit.* (1); p. 139.

³³⁰ *Idem*; p. 138.

³³¹ *Idem*; p. 138-139.

não só da caracterização do homem oferecida por Bergson. Mais uma vez contra a idéia de Hyppolite de que a filosofia bergsoniana “recusa a história”, seria um erro negligenciar que a tese de que a história é “histórias das invenções” é fruto de uma discussão específica, mas muito presente na virada do século XIX para o XX, acerca do estatuto epistemológico da história e de suas consequências para a querela da natureza e cultura. E um dos indícios de que Bergson estava ciente deste debate é a referência explícita feita por ele a Paul Lacombe, célebre historiador francês da época. Lacombe é o autor de *A história considerada como ciência*, que defende que “nós podemos legitimamente considerar o corpo humano como um útil que a natureza colocou a serviço da inteligência humana [,de modo que] [...] o que a natureza não realizou em seu corpo, o homem procurou pelos utensílios”³³². Assim, as “invenções capitais” de “maquinários” ou “ferramentas manuais” (“outillage”) são uma das principais condições para se entender o progresso da humanidade³³³.

Mas a obra de Lacombe não foi recebida com silêncio. Entre maio e julho de 1901, o historiador se engaja em uma polêmica com Rickert, filósofo alemão por nós já mencionado³³⁴. Como sabemos, uma parte considerável da filosofia alemã do século XIX está centrada em discussões relativas à epistemologia da história e à relação desta disciplina frente às ciências naturais, e Rickert é um dos pensadores mais importantes no interior destes debates³³⁵. Mas nos interessa salientar aqui que Lacombe se opõe

³³² Lacombe, P.: *De l'histoire considérée comme science*. Hachette; Paris, 1894; p. 169.

³³³ *Idem*; p. 167-230. No “Chapitre XII” Lacombe elenca as seis “invenções capitais”: a linguagem, o fogo, o animal e a planta doméstica, a escritura, a gráfica (“imprimerie”) e outras máquinas de registro ou de comunicação e, por fim, as máquinas de precisão.

³³⁴ P. 39 (nota 65), 53 (nota 99) e 110-111 do presente estudo.

³³⁵ Alguns julgam que a oposição entre natureza e história na filosofia alemã remonta à obra *Sistema do idealismo transcendental* de Schelling. Vieillard-Baron, J-L.: *op. cit.*; 163. Segundo o autor, daí decorreria a oposição entre *geistwissenschaften* e *naturwissenschaften* e, conseqüentemente, a distinção entre “ciências nomotéticas” e “ciências idiográficas” proposta por Windelband e mantida – apesar das modificações – por Rickert. Um bom resumo sobre tais modificações: Habermas, J.: *On the Logic of Social Sciences*. MIT Press; Cambridge, 1991 (a primeira parte do primeiro capítulo, “A Historical

diretamente à oposição, cara entre os filósofos alemães e ao próprio Rickert, entre ciências da natureza e ciência humanas (ou, segundo as variações, ciências históricas ou sociais)³³⁶. Segundo Lacombe, o erro de Rickert foi o de contrapor a “história como modo de concepção sucessivo do mundo” frente às ciências naturais, cujo objetivo seria de descrever “o mundo em sua permanência ou em sua repetição uniforme”³³⁷. “O mundo natural, argumenta Lacombe, parece *menos rapidamente mutável* que o mundo humano; e é aí toda a diferença, pois ele não é imutável”. E continua: “É muito curioso que neste século, depois de Lamarck, Darwin, Spencer e tantos outros, espíritos como o de Rickert desconheça esta verdade, a saber, que a ciência natural apresenta a característica sucessiva, a característica histórica, tão bem quanto o que porta o nome especial de História”³³⁸. Se o homem é um vivente, a história da humanidade, enquanto história da espécie humana, não pode ser vista como um campo completamente heterogêneo à história da natureza. Antes, ela é “parte” desta história, e sua especificidade não autoriza que façamos uma apreciação da natureza como “reino” da pura repetição, alheio à sucessão e à mudança. Ao comparar Bergson com o mestre de Rickert e tradutor de *Matéria e memória* para o alemão, Wildelband, Vieillard-Baron nos lembra de que a oposição entre as ciências históricas e as ciências naturais, entre as ciências “idiográficas” e as ciências “nomotéticas” está baseada naquilo que não se repete ou se repete, isto é, na existência ou não do “evento” (*Geschehen*). No entanto, o termo alemão reenvia a uma outra expressão, vizinha, que significa, literalmente, *história* (*Geschichte*). Neste sentido, o novo, o singular, o único, ou ainda, se quisermos, a *criação*, é um *fato histórico*, um *Geschehen* da *Geschichte*, exclusivo ao

Reconstruction”, p. 1-16). E também o texto de Gadamer por nós já discutido: “História do universo e historicidade do homem”.

³³⁶ Lacombe, P.: “L’histoire comme science: à propos d’un article de M. Rickert” in *Revue de Synthèse Historique* (Tome Troisième). Paris; Cerf, juillet-décembre/1901; p. 1-9. O artigo em questão de Rickert foi publicado alguns meses antes na mesma revista: Rickert, H.: “Les quatre modes de ‘l’universel’ dans l’histoire” in *Revue de Synthèse Historique* (Tome Second). Paris; Cerf, janvier-juin/1901; p. 121-140.

³³⁷ Lacombe, P.: *idem*; p. 7.

³³⁸ *Idem*; p. 7-8.

mundo humano da cultura. Diferentemente, no caso de Bergson, a criação é um “fato experimental”, cuja expressão humana é, em última instância, parte de um processo da natureza³³⁹. E é neste sentido que a história, para ele, deve ser concebida como história da técnica.

Mas aqui, ainda que brevemente, mais uma vez somos forçados a confrontar Bergson com o pensador alemão que, de certa forma é herdeiro das questões desenvolvidas pelo neokantismo de Baden e pelo historicismo: Heidegger. Sem dúvida, não seria tanto a Wildelband e à sua escola, mas à hermenêutica de Dilthey que deveríamos nos voltar caso quiséssemos, neste ponto, reconstruir historicamente a filosofia heideggeriana³⁴⁰. Em todo caso, Heidegger é conhecido por uma crítica aguda à técnica. E esta é revelada pela relação imprópria que estabelecemos com o mundo. Vimos antes que o modo de ser dos úteis “intra-mundanos” é aberto pela “manualidade”, exclusiva ao *Dasein*. Mas não salientamos significativamente que tal modalidade aponta para uma nova definição de “natureza”, expresso na redefinição do “mundo”, do “aí” (*Da*) do ser (*Sein*), pois é no âmbito do “problema do mundo” que o “problema da técnica” será introduzido por Heidegger³⁴¹. Muito sucintamente e reduzindo a questão para os nossos propósitos, diríamos que a redefinição do homem e

³³⁹ Vieillard-Baron, J.-L.: *op. cit.*; p. 165-166. Lembremos que quando Bergson fala que são as invenções técnicas que suscitam “idéias novas” e “sentimentos novos” em detrimento das “guerras e revoluções” ele se refere ao tempo histórico como “milhares de anos”, próprio à “história e pré-história”, o que indica claramente para uma dimensão “cosmológica”, relativa ao universo e não à *tradição* ou, ainda, à “história das idéias”. Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (1); p. 139-140.

³⁴⁰ Esta nos parece ser a dimensão não explorada por Riquier ao efetuar a comparação entre a “história da metafísica” heideggeriana e a “história da metafísica” bergsoniana, fato que o leva a diversos anacronismos quando da comparação. Não levando em conta a herança do debate próprio à hermenêutica e ao historicismo alemão na filosofia de Heidegger, Riquier reduzirá a diferença entre as duas “histórias da metafísica” a uma “terminologia diferente e algumas subtilidades”, chegando inclusive a falar em uma “historicidade grega” em Bergson, que deve ser distinguida da “naturalidade do mecanismo próprio à nossa inteligência”. Riquier, C.: *op. cit.*, 2009; p. 234-241.

³⁴¹ Apesar de pode ser localizado também em *Ser e Tempo* e em outros escritos (os seminários sobre Nietzsche e Hölderlin, por exemplo) o “problema da técnica” será explicitamente tematizado nos anos 50, em “A Coisa”, “Construir, habitar, pensar”, “... poeticamente o homem habita...”, “Ciência e pensamento do sentido” e, é claro, em “A questão da técnica”. Quase todos estes textos encontram-se na antologia intitulada *Ensaio e Conferências*. Vozes; Petrópolis, 2002.

da natureza em Heidegger o leva a uma crítica da técnica, cujo modelo é dado pela ciência moderna. Já em Bergson, esta mesma redefinição o leva a pensar a técnica e a ciência moderna desde um ponto de vista “inclusivo”, ou seja, como constituintes de um processo “natural” e não tanto “ontológico-existencial”. Tanto é assim que Canguilhem será contundente ao dizer que “Bergson é [...] um dos raros filósofos franceses, talvez o único, que considerou a invenção mecânica como uma função biológica, um aspecto da organização da matéria pela vida. *A evolução criadora* é, de algum modo, um tratado de organologia geral”³⁴², “uma filosofia biológica do maquinismo tratando as máquinas como órgãos da vida”³⁴³. É interessante lembrar que na obra de 1907 o exemplo privilegiado de Bergson a este respeito é a invenção da máquina a vapor³⁴⁴. Mas não se trata de um exemplo qualquer. Bergson deliberadamente o escolhe. Pois é neste mesmo artigo que Canguilhem nos mostra como a máquina a vapor não é uma “maravilha da ciência”, isto é, não é a aplicação de conhecimentos teóricos prévios, mas, antes, “a solução de um problema milenar, propriamente técnico, que é o problema da drenagem das minas”³⁴⁵. Ciência e técnica são, portanto, atividades do vivente que, pouco a pouco, ganham a espessura de uma “teoria”.

“[O instrumento fabricado] reage sobre a natureza do ser que a fabricou, pois, apelando a exercer uma nova função, ele lhe confere, por assim dizer, uma organização mais rica, sendo um órgão artificial que prolonga o organismo natural”³⁴⁶.

³⁴² Canguilhem, G.: “Machine et organisme” in *op. cit.*, 2006; p.161.

³⁴³ Canguilhem, G.; “Note sur la situation faite en France à philosophie biologique” in *Revue de Métaphysique et de Morale* – 52 (3/4); p. 332. “A história do mecanismo deve ser reescrita na história da vida”. E o comentário de Le Blanc, concentrado neste aspecto da filosofia bergsoniana privilegiado por Canguilhem: Le Blanc, G.: *Canguilhem et la vie humaine*. PUF; Paris, 2010; p. 188-205.

³⁴⁴ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (1); p. 139.

³⁴⁵ Canguilhem, G.: *op. cit.* in *op. cit.*, 2006; p. 160.

³⁴⁶ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (1); p. 142.

Mas mais uma consequência deve ser tirada da quase identidade entre a técnica e a ciência. E mais uma vez, é o contraste entre o Heidegger e Bergson que iluminará o nosso percurso. Pois não é por acaso que o primeiro reconduzirá sua concepção de “mundo” à *physis* (φύσις) grega (pré-socrática), enquanto Bergson fará muitas vezes um elogio à Modernidade ³⁴⁷ clamando, além disso, para uma necessidade de se “desvencilhar” do modo grego de pensar ³⁴⁸. Além disso, mesmo que haja em Bergson

³⁴⁷ Apesar da crítica ao mecanicismo científico e da incompatibilidade em inúmeros pontos da filosofia bergsoniana com a ciência moderna e seus arautos, não podemos esquecer a apreciação por vezes entusiasta a esta mesma ciência no último capítulo de *A evolução criadora* (por exemplo, a declaração de que com os Modernos a ciência se define, “sobretudo, por sua aspiração em tomar o tempo como uma variável independente”). Também o lugar privilegiado de Descartes deve ser destacado, expresso na “oscilação visível do cartesianismo” entre a “criação continuada” (mecanicismo) e a “criação contínua”, esta última contendo a idéia de que o “universo, visto em seu conjunto, evoluiria verdadeiramente”. Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (1); p. 328-346. E os comentários de Leopoldo e Silva, F.: *op. cit.*, 1994; p. 147-155. E também de Riquier, C.: *op. cit.*, 2009; p. 241-246.

Ainda sem concordar completamente com Vieillard-Baron, vale citar seu comentário sobre Windelband (e a influência de Hegel) que, de algum modo, pode ser pensado na tradição histórica e filológica alemã como um todo, que Heidegger é de certa forma herdeiro: “[...] [Para Windelband] a filosofia tem sua justificativa racional em sua própria história [...] A diferença entre Bergson e Windelband é precisamente que este último é um filósofo da cultura e que, para ele, a dependência de cada filósofo em relação aos movimentos do espírito inscritos na história das idéias é muito maior que para Bergson, que pensa, como Descartes, que é preciso começar ‘do zero’”. Isto explicaria, por exemplo, a história como história das *invenções* técnicas. No entanto, tal apreciação perde toda a dimensão da *continuidade* da criação e o elogio ao passado aí embutido. Esta oscilação entre “intuição” e “história” foi denunciada por Guérault, M.: “Bergson en face des philosophes” in *Les études bergsoniennes – vol. V*. PUF; Paris, 1960; e “resolvida” por Leopoldo e Silva, F.: “Bergson e a História da Filosofia” in *Manuscrito*. Universidade Estadual de Campinas; vol. VII n° 1-2, abril/outubro de 1984. Ver também o ótimo texto de Arnaud Bouaniche que, concentrando-se nas *Duas fontes da moral e da religião*, trabalhará tal oscilação em segundo os conceitos de “origem” e “história”. Bouaniche, A.: “Origine et histoire dans le moment des années 1930” in Worms, F. (ed.): *op. cit.*, 2004; p. 333-362; “a história não é somente o lugar em que a origem pode se perder, mas também e, sobretudo, o lugar em que ela pode ser reencontrada e reativada através de uma intuição”.

³⁴⁸ Na resposta a Émile Borel por nós já comentada, Bergson dirá: “Eu estou bem distante de crer que os filósofos gregos nos tenham legado a verdade definitiva. Eu mesmo consagrei as cem últimas páginas de *A evolução criadora* para mostrar que as principais dificuldades teóricas contra as quais nós nos debatemos hoje estão relacionadas ao fato de que os filósofos e cientistas voltam correntemente ainda, sem se darem conta, ao ponto de vista dos Gregos. Mas, precisamente porque nosso espírito é ainda impregnado de helenismo, nós não podemos nos dispensar de estudar a filosofia helênica. Isto já é necessário quando se contenta em filosofar à maneira dos Gregos. Mas é bem mais necessário ainda quando se quer filosofar de outra maneira”. Bergson, H.: “Réponse à A. Borel” in Bergson, H.: *op. cit.*, 1972; p.757 (reeditado na edição crítica de *A evolução criadora*, p. 612-616).

Em tempo: apesar das críticas agudas aos antigos, é preciso relativizar este suposto “anti-helenismo” de Bergson por vários motivos. Um deles é a revalorização, nos cursos dados no *Collège de France* em torno de 1900, da *ἄλη* (matéria) aristotélica para se pensar a matéria como extensão (*extension*), como matéria “temporal”. Ver, por exemplo: François, A.: “Présentation – Histoire de la Mémoire et Histoire de la Métaphysique” & Bergson, H.: “Histoire des théories de la mémoire” in Worms, F. (éd.): *op. cit.*, 2004. Bergson, H.: “Traduction: Aristote; Méthaphysique, livre XI (A), chap. 7” & Nancy, M.: “Le principe, c’est la représentation – Bergson traducteur d’Aristote” in *Philosophe*, n° 54. Les Éditions de Minut; Paris, 1 juin 1997. O outro motivo parece ser contemporâneo ao aparecimento mais nítido de preocupações de cunho ético-moral em sua filosofia. Em 21 de abril de 1911 Bergson dirá em uma entrevista: “A moral? Sim, eu me interesso. Evidentemente é aí que eu gostaria de chegar. Gostaria de

uma tentativa de pensar a natureza totalmente diferente da extensão cartesiana, é em relação ao desenvolvimento da ciência, por exemplo, desde a física aristotélica até as investidas do racionalismo clássico e de físicos como Newton, Maxwell, Thompson e Faraday, que ela deve ser avaliada. Antes de ser divorciada da *physis* (φύσις) e do Ser, ou mesmo “demonizada”, a técnica deve ser compreendida como *fato natural*, mas que, no entanto, deve ser “completada”. Pecando pela brevidade e pelo tom muito esquemático, diríamos, um pouco hesitantes, que o “mundo” bergsoniano guarda resquícios tanto de “universo aberto” e infinito dos modernos quanto da totalidade “ordenada” e qualitativa dos antigos ³⁴⁹. E, conseqüentemente, o lugar do homem e da história humana se encontra inserido junto a esta dinâmica. Jean Hyppolite resume tal dinâmica da seguinte maneira, conivente com os nossos propósitos: “A *dominação sobre as coisas* deve estar ao serviço do homem para que ele possa *dominar si mesmo*”

350

fazer algo que sirva à prática [...] Platão tem razão, se vemos o bem, o faremos. As idéias gerais, as morais teóricas não servem para nada [...] *É preciso refazer o que os gregos fizeram. Eles fizeram algo que servia...* Mas seu público era muito restrito. Eles se adereçavam a muito poucas pessoas”. Bergson, H.: “Entretien Bergson – E.-J. Lotte” in *op. cit.*, 1972; p. 881 (nosso itálico).

³⁴⁹ Este “paradoxo” é examinado sugestivamente por Canguilhem, em particular no que se refere à “centralização” do argumento biológico frente à suposta “descentralização” operada desde a física moderna. No fundo, o autor indica para a persistência do problema da “individualidade” no biológico, individualidade, bem entendido, sempre compreendida em relação à tensão do organismo com o “seu mundo”. Canguilhem, G.: “Le vivant et son milieu” in *op. cit.*, 2006; p. 192-197.

³⁵⁰ Hyppolite, J.: “Vie et philosophie de l’histoire chez Bergson” in *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949) – tomo II*. Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1950; p. 920. Este artigo relativiza a posição de Hyppolite que comentávamos acima, sobre a suposta inexistência de uma filosofia da história na França, de Descartes a Bergson. Escreve o autor em outra passagem: “Bergson nos mostra as relações entre a história humana e a evolução geral da vida, entre a civilização e a natureza”. Em tempo: este duplo sentido do termo “dominação” é um dos motivos que nos autoriza a entendê-lo diferentemente do sentido utilizado, por exemplo, por Galileu, Bacon e Descartes. A este respeito ver Canguilhem, G.: “Descartes e a técnica” in *Trans/Form/Ação – n° 5*. São Paulo, 1982; p. 111-122.

Considerações finais

Ao levar a cabo o estudo do conceito de vida na obra de Bergson, duas possibilidades interpretativas se anunciaram no horizonte. Ambas podem ser fundamentadas na obra do filósofo, mas suas consequências apontam para caminhos tão distintos quanto os de suas próprias premissas. A primeira, que nos pareceu mais evidente, aponta para uma distinção essencial entre a vida e a matéria, sendo que aquela deve ser – senão de fato, de direito – entendida como um princípio espiritual irreduzível que, de uma maneira ou de outra, se “perverte” ao se materializar. E uma das consequências mais visíveis desta interpretação diz respeito à relação antagônica entre a inteligência e a intuição e, por conseguinte, entre a ciência e a filosofia. Em suma, tomando *A evolução criadora* como parâmetro, diríamos, a respeito desta leitura, que a criação da vida é *oposta* à matéria. Trata-se, na falta de um melhor termo, de uma interpretação que chamaremos de *idealista*. Já a outra interpretação acena para uma direção distinta, que nos parece estar resumidamente contida na seguinte fórmula: a matéria não é o que se opõe à criação da vida, mas, antes, a criação vital deve ser entendida como algo que age *através* da matéria, e não *contra* ela. E é esta dinâmica que nos permite chamar tal interpretação de *materialista*, ou, ainda, de *realista*. Não é difícil perceber aqui quais serão as consequências: inteligência e intuição, ciência e filosofia, são atividades que mutuamente se completam e que, em última instância, não podem ser concebidas separadamente. Mas como tentamos mostrar ao longo do trabalho, estas duas possibilidades interpretativas ganham ou perdem força dependendo da obra estudada. No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* parece haver uma preponderância da primeira. Já em *Matéria e memória* é a segunda interpretação que indica ganhar mais

força. Mas e a obra de 1907, qual é o caminho percorrido pelo filósofo ao tratar da vida? Acreditamos que *A evolução criadora* é o texto em que Bergson oscila magistralmente entre a posição idealista e materialista que acabamos de caracterizar. No entanto, no pêndulo desta oscilação, nos vimos obrigados a fazer uma escolha. A nosso ver, a posição materialista por nós defendida é a que melhor permite pensar o problema de uma “razão prática” ou de uma “ética” bergsoniana, pois ela é a que explicita de uma maneira mais convincente a *vida em sua efetividade*. É ela que nos possibilita pensar mais claramente o *lugar do homem na natureza* e a relação imbricada daquilo que posteriormente, em 1932, Bergson chamará de *mecânico e místico*. Nas últimas páginas de *Dois fontes da moral e da religião*, ele dirá: “A humanidade geme, parcialmente esmagada sob o peso de seu próprio progresso. Ela não parece saber suficientemente que seu futuro depende dela”. E prossegue: “Cabe a ela se perguntar se quer ou não continuar a viver”³⁵¹. Queremos?

³⁵¹ Bergson, H.: *Les deux sources de la morale et de la religion* (édition critique). Paris; PUF, 2008; p. 338.

Bibliografia

Obras de Henri Bergson

Bergson, H.: *Correspondances*. PUF; Paris, 2002.

_____ : *Cours, tome I: Leçon de psychologie et de métaphysique*. PUF; Paris, 1990.

_____ : *Cours, tome II: Leçons d'esthétique : Leçons de morale, psychologie et métaphysique*. PUF; Paris, 1992.

_____ : *Cours, tome III: Leçons d'histoire de la philosophie moderne - Théories de l'âme*. PUF; Paris, 1995.

_____ : *Cours, tome IV: La Philosophie grecque*. PUF; Paris, 1998.

_____ : *Durée et simultanéité* (édition critique). PUF; Paris, 2009.

_____ : *Écrits philosophiques* (édition critique). PUF; Paris, 2011.

_____ : *Essai sur les données immédiates de la conscience* (édition critique). PUF; Paris, 2007.

_____ : *La pensée et le mouvant* (édition critique). PUF; Paris, 2009.

_____ : *Les deux sources de la morale et de la religion* (édition critique). PUF; Paris, 2008.

_____ : *Le rire* (édition critique). PUF; Paris, 2008.

_____ : *L'énergie spirituelle* (édition critique). PUF; Paris, 2009.

_____ : *L'évolution créatrice* (édition critique). PUF; Paris, 2008 (1).

_____ : *Matière et mémoire* (édition critique). PUF; Paris, 2008 (2).

_____ : *Mélanges*. PUF; Paris, 1972.

_____ : *Œuvres*. PUF; Paris, 2001.

Comentários sobre Bergson

Adolphe, L.: "Bergson et l'élan vital" in *Les Études Bergsoniennes – volume III*. Éditions Albin Michel; Paris, 1952.

Belot, G.: “Une théorie nouvelle de la liberté” in *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger* – XXX. PUF; Paris, 1890.

Barreau, H.: “Bergson et le darwinisme: une critique pertinent” in Vieillard-Baron, Jean-Louis (éd.); *Bergson, la vie et l’action*. Éditions du Félin; Paris, 2007.

_____ : “Bergson face à Spencer” in *Archives de Philosophie*, 2008/2 (Tome 71) – *Bergson: Centenaire de L’évolution créatrice*.

Barthélemy-Madaule, M.: *Bergson adversaire de Kant*. PUF; Paris, 1966.

Berthelot, R.: *Un romantisme utilitaire: Étude sur le Mouvement Pragmatiste. Tome II – Le pragmatisme chez Bergson*. Félix Alcan; 1913.

Borel, É.: “L’évolution de l’intelligence géométrique” in *Revue de métaphysique et de morale* – tome XV/n°6, novembre-décembre 1907.

Bouaniche, A.: “Lire l’*Essai* à lumière de l’acte libre” in Worms, F. & Riquier, C. (dir.): *Lire Bergson*. PUF; Paris, 2010.

_____ : “Origine et histoire dans le moment des années 1930” in Worms, F. (éd.): *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris; PUF, 2008 (1).

Burwick, F. & Douglass, P.: *The crisis in modernism – Bergson and the vitalist controversy*. Cambridge University Press; Cambridge, 2010.

Canguilhem, G.: “Commentaire au troisième chapitre de *L’Évolution Créatrice*” in Worms, Frédéric; *Annales bergsoniennes III – Bergson et la science*. PUF; Paris, 2007.

Capek, M.: *Bergson and Modern Physics*. D. Reidel Publishing Company; Dordrecht, 1971.

_____ : “Bergson Theory of Matter and Modern Physics” in Gunter, P. A. Y.; *Bergson and the Evolution of Physics*. The University of Tennessee Press; Knoxville, 1969.

_____ : “Bergson’s Theory of the Mind-Brain Relation” in Papanicolaou, A. C. & Gunter, P. A. Y. (ed.); *Bergson and Modern Thought*. Harwood Academic Publishers; Chur, 1987.

_____ : “La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne” in *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger – tome CXLIII*. PUF; Paris, 1953.

_____ : “La théorie biologique de la connaissance chez Bergson et sa signification actuelle” in *Revue de Métaphysique et de Morale*; Paris, 1959 / 2.

Carr, H. W.: “Time’ and ‘history’ in contemporary philosophy; with special reference to Bergson and Croce” in *Read*; March 20, 1918.

Deleuze, G.: *O bergsonismo*. Ed. 34; São Paulo, 2004.

_____ : “Cours sur le chapitre III de *L’Évolution Créatrice* de Bergson” in Worms, Frédéric (éd.); *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris; PUF, 2008 (1).

_____ : “La conception de la différence chez Bergson” in *Les Études Bergsoniennes – volume IV*. Éditions Albin Michel; Paris, 1956.

Dewey, J.: “Un inédit de John Dewey: Spencer et Bergson” in *Revue de Métaphysique et de Morale – N° 3/70^e Année*. PUF, Paris; Juillet-Septembre, 1965.

Fedi, L.: “Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste” in *Revue de Méthaphysique et Morale – n°2/2001*. PUF; Paris.

François, A.: *Bergson, Schopenhauer et Nietzsche – Volonté et réalité*. PUF; Paris, 2009.

_____ : “Ce que Bergson entend par ‘monisme’. Bergson et Haeckel” in Worms, F. & Riquier, C. (dir.): *Lire Bergson*. PUF; Paris, 2010.

_____ : “Les sources biologiques de *L’Évolution Créatrice*” in Worms, Frédéric (éd.); *Annales bergsoniennes IV– L’évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. PUF; Paris, 2008 (2).

_____ : “Por que o real é articulado? O eleatismo paradoxal de Bergson” in Pinto, D. C. M. & Marques, S. T. (orgs.): *Henri Bergson – crítica do negativo e pensamento em duração*. Alameda; São Paulo, 2009.

Fritzi, G.: “Société et morale sous l’angle de la philosophie de la vie, une comparaison franco-allemand” in Worms, F. (éd.): *Annales bergsoniennes I – Bergson dans le siècle*. PUF; Paris, 2002.

Fujita, H.: “Cassirer, lecteur de Bergson – Introduction à l’étude de Cassirer: *L’Éthique et la philosophie de la religion de Bergson*” in Worms, F. (éd.): *Annales bergsoniennes III – Bergson et la science*. PUF; Paris, 2007.

Gilson, E.: *From Aristotle to Darwin and Back Again*. Ignatius Press; San Francisco, 2009.

Goddard, J.-C.: “Bergson: une lecture néo-platonicienne de Fichte” in *Revue Les Études Philosophiques*, n° 59 – 2001/4: *Bergson et l’idéalisme allemand*. Puf, Paris.

Gouhier, H: *Bergson dans la histoire de la pensée occidentale*. Vrin; Paris, 2000.

_____ : *Bergson et le Christ des évangiles*. Vrin; Paris.

Guérault, M.: “Bergson en face des philosophes” in *Les études bergsoniennes – vol. V*. PUF; Paris, 1960.

Gunter, P. A. Y.: “Bergson’s Theory of Matter and Modern Cosmology” in *Journal of the History of Ideas*. Vol. 32, N° 4 (Oct.-Dec., 1971), p. 525-542.

_____ : “Bergsonian Method and the Evolution of Science” in Gunter, P. A. Y. (ed.); *Bergson and the Evolution of Physics*. The University of Tennessee Press; Knoxville, 1969.

James, W.: *A pluralistic universe*. Longmans, Green, and Co.; London, 1920.

Jankélévitch, V.: *Henri Bergson*. PUF; Paris, 2008.

Heidsieck, F.: *Bergson et la notion d’espace*. PUF; Paris, 1961.

Henckmann, W.: “La réception schélérienne de la philosophie de Bergson” in Worms, F. (éd.): *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris; PUF, 2008 (1).

Hyppolite, J.: “Vie et philosophie de l’histoire chez Bergson” in *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949) – tomo II*. Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1950.

Husson, L.: *L’Intellectualisme de Bergson*. Presses Universitaires de France ; Paris, 1947.

Kaplan, F.: “La vie, essence de la réalité” in Vieillard-Baron, J.-L. (ed.); *Bergson, la vie et l’action*. Éditions du Félin; Paris, 2007.

Lapoujade, D.: *Puissances du Temps – Versions de Bergson*. Les Éditions de Minuit; Paris, 2010.

Lebrun, G.: “De la supériorité du vivant humain dans L’Évolution Créatrice” in *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*. Vrin; Paris; 1993.

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*. PUF; Paris, 1890.

Lovejoy, A.: “Some antecedents of the philosophy of Bergson” in *Mind*, XXII (10); October, 1913; p. 465-83.

Métraux, A.: “Heinrich Rickert, critique de Bergson” in *Les études bergsoniennes*. PUF; Paris, 1973.

Milet, J.: *Bergson et le calcul infinitesimal*. PUF; Paris, 1967.

Miquel, P.-A.: *Bergson ou L’imagination métaphysique*. Éditions Kimé; Paris, 2007.

Montebello, P.: *L’autre métaphysique*. Desclée de Brouwer; Paris, 2003.

_____ : “Matéria e luz em A Evolução Criadora” in *Imagens da imanência*. Autêntica; Belo Horizonte, 2007.

Moore, A. W.: “Bergson and Pragmatism” in *The Philosophical Review* – vol. XXI, New York, 1912.

Moore, F. C. T.: *Bergson – Thinking Backwards*. Cambridge University Press; Cambridge, 1996.

Nancy, M.: “Le principe, c’est la représentation – Bergson traducteur d’Aristote” in *Philosophe*, n° 54. Les Éditions de Minut; Paris, 1 juin 1997.

Pearson, K. A.: “Bergson and creative evolution/involution: exposing the transcendental illusion of organismic life” in Mullarkey, J. (ed.): *The new Bergson*. Manchester University Press; Manchester, 1999.

_____ : *Philosophy and Adventures of the Virtual - Bergson and the time of life*. Routledge; London, 2002.

Pereira, D. S.: “Bergson e as teorias do conhecimento biologicamente orientadas do século XIX” in Pinto, D. M., Gentil, S. G.; Ferraz, M. S. A., Piva, P. J. L. (orgs.): *Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea*. Alameda; São Paulo, 2009.

Philonenko, A.: *Bergson ou la philosophie comme science rigoureuse*. Cerf; Paris, 1992.

Pinto, D. M.: “Bergson e os dualismos” in *Trans/Form/Ação*, v. 27/n. 1; 2004.

_____ : “Espaço, extensão e número: suas relações e seu significado na filosofia bergsoniana” in *Discurso*, 29; São Paulo, 1998.

_____ : “O tempo e seus momentos interiores” in *Analytica*, volume 9/número 2; 2005.

Prado Jr., B.: *Presença e Campo Transcendental*. EDUSP; São Paulo, 1988.

Royce, J.: “The Reality of the Temporal” in *International Journal of Ethics* – Vol. 20, No. 3 (Apr., 1910); p. 257-271.

Russel, B.: *Mysticism and Logic and other essays*. Unwin Books; London, 1963.

_____ & Carr, H. W.: *The philosophy of Bergson* (by Russel, with a reply by Carr and a rejoinder by Russel). Mcmillian and Co.; London, 1914.

Salanskis, J.-M.: “La figure du continu temporel” in Worms, F.: *Le moment 1900 en Philosophie*. Presses Universitaires du Septentrion; Villeneuve d’Ascq Cédex, 2004.

Silbertin-Blanc, G.: “Comment se fait-il que tout ne soit pas donné? Attente, rythme et retard das *L’évolution créatrice*” in http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Sibertin_Blanc.pdf

Leopoldo e Silva, F.: *Bergson – Intuição e Método Filosófico*. Loyola; São Paulo, 1994.

_____ : “Bergson e a História da Filosofia” in *Manuscrito* vol. VIII / nº 1-2, 1984.

_____ : “A Constituição das Existências Lógicas (Bergson leitor de Aristóteles)” in *Discurso* nº 18, 1990.

_____ : “Bergson e Kant (sobre o problema da unidade do saber)” in *Cadernos de Filosofia da Ciência* 5, 1983.

Stebbing, L. S.: *Pragmatism and French voluntarism*. Cambridge University Press; Cambridge, 1914.

Trotignon, P.: “Durée et mémoire: une difficulté dans la philosophie bergsonienne” in *Bergson et les neurosciences*. Institut Synthélabo; Le Plessis-Robinson, 1997.

_____ : *L’idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. PUF; Paris, 1968.

Tuma, Petr: “La place de l’homme dans L’Évolution Créatrice” in Worms, F.: *Annales bergsoniennes IV – L’évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. PUF; Paris, 2008 (2).

Worms, F.: *Bergson ou les deux sens de la vie*. PUF. Paris, 2004.

_____ : “Ce qui est vital dans *L'Évolution Créatrice*” in Worms, Frédéric (éd.); *Annales bergsoniennes IV – L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. PUF; Paris, 2008 (2).

_____ : *Introduction à la Matière et mémoire de Bergson*. PUF; Paris, 2007.

_____ : “Qual vitalismo para além de qual nihilismo? De A evolução criadora a nossos dias” in Pinto, D. C. M. & Marques, S. T. (orgs.): *Henri Bergson – crítica do negativo e pensamento em duração*. Alameda; São Paulo, 2009.

_____ : *Le vocabulaire de Bergson*. Ellipses Marketing; Paris, 1998.

_____ : “La conscience ou la vie? Bergson entre phénoménologie et métaphysique” in Worms, Frédéric (éd.); *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris; PUF, 2008 (1).

_____ : “La conception bergsonienne du temps” in *Philosophie* n° 54, 1997.

_____ : *La philosophie en France au XX^e siècle*. Gallimard; Paris, 2009.

_____ : “Les trois dimensions de la question de l'espace chez Bergson” in *Épokhè*, n° 4. Editions Jérôme Millon; Grenoble, 1993.

_____ : “L'Intelligence gagnée par l'intuition? La relation entre Bergson et Kant” in *Les Etudes philosophiques* n° 4, 2001.

_____ : “À propos des relations entre nature et liberté” in Vieillard-Baron, J.-L. (éd.): *Bergson: la durée et la nature*. PUF; Paris, 2004.

Vieillard-Baron, J.-L.: “L'événement et le tout: Wildelband, lecteur de Bergson” in *Revue philosophique*, n° 2/2008.

_____ : “L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale” in Vieillard-Baron, J.-L.: *Bergson, la durée et la nature*. PUF; Paris, 2004.

Windelband, W.: “Zur Einführung” in *Materie und Gedächtnis*. Diederichs; Jena, 1908.

Outras obras

Agamben, G.: *A linguagem e a morte*. Editora UFMG; Belo Horizonte, 2006.

_____ : *L'Ouvert – De l'homme et de l'animal*. Payot & Rivages; Paris, 2006.

“On the soul” in Barnes, Jonathan; *The Complete Works of Aristotle – volume one*. Princeton University Press; Princeton, 1984.

Beiser, F.: *German Idealism – The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Harvard University Press; Cambridge, 2002.

Benoist, J.: *Kant et les limites de la synthèse*. PUF; Paris, 1996.

Berthelot, R.: *Evolucionnisme et Platonisme*. Félix Alcan; Paris, 1908.

_____ : *Un Romantisme Utilitaire: Étude sur le Mouvement Pragmatiste. Tome I – Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré*. Félix Alcan; Paris, 1911.

_____ : *Un Romantisme Utilitaire: Étude sur le Mouvement Pragmatiste. Tome III – Le pragmatisme religieux chez William James et chez les catholiques modernistes*. Félix Alcan; Paris, 1913.

Bonnet, C.: “La théorie friesienne de la justification” in *Revue de Métaphysique et de Morale – n° 3*. PUF; Paris, 2003.

Boring, E. G.: *History of Experimental Psychology*. Appleton-Century; New York, 1950

_____ : *Sensation and Perception in the History of Experimental Psychology*. Appleton-Century; New York, 1942.

Boutroux, E.: *De la contingence de lois de la nature*. Paris; PUF; 1991.

Brague, R.: *Aristote la question du monde*. Paris; PUF, 1988.

Brenner, A.: *Les origines françaises de la philosophie des sciences*. PUF; Paris, 2003.

Cacciola, M. L. M.: *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. Edusp; São Paulo, 1994.

Canales, J.: *A tenth of a second*. The University of Chicago Press; Chicago, 2009.

Canguilhem, G.: “Aspects du vitalisme” in *La connaissance de la vie*. Vrin; Paris, 2006.

_____ : “Descartes e a técnica” in *Trans/Form/Ação* – n° 5. São Paulo, 1982; p. 111-122.

_____ : “La décadence de l’idée de Progrès” in *Revue de Métaphysique et de Morale* – 92^e année / n°4, Octobre-Décembre 1987; p. 437-454.

_____ : *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles*. PUF; Paris, 1955.

_____ : “L’homme et l’animal du point de vue psychologique selon Charles Darwin” in *Etudes d’histoire et de philosophie des sciences – concernant les vivants et la vie*. Vrin; Paris, 1994.

_____ : “Le vivant et son milieu” in *La connaissance de la vie*. Vrin; Paris, 2006.

_____ : “Machine et organisme” in *La connaissance de la vie*. Vrin; Paris, 2006.

_____ : “Note sur la situation faite en France à philosophie biologique” in *Revue de Métaphysique et de Morale* – 52 (3/4); p. 332.

Capek, M.: “Ernst Mach’s Biological Theory of Knowledge” in *Synthese (An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science)* – volume 18. D. Reidel Publishing Company; Dordrecht, 1968

_____ : “The conflict between the absolutist and the relational theory of time before Newton” in *Journal of History of Ideas*, 1987.

_____ : “The doctrine of necessity re-examined” in *The Review of Metaphysics*, Vol. V, N° 1; September 1951.

_____ : *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*. Van Nostrand Reinhold Company; New York, 1961.

_____ : “Two views of motion: change of position or change of quality?” in *The Review of Metaphysics*, vol. 33, n° 2; Dec., 1979.

Capeillères, F.: “Généalogie d’un neokantisme français: à propos d’Émile Boutroux” in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3 – *Néokantismes*. Paris; PUF; juillet-septembre 1998.

Caponi, G.: “O darwinismo e seu outro, a teoria transformacional da evolução” in *Scientia Studia*, vol.3/n° 2, São Paulo, Abr./Junho, 2005.

Cassirer, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit – Dritter Band: Die Nachkantischen Systeme*. Verlag; Berlin, 1920

_____: *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. Dover Publications; New York, 1953.

_____: *The problem of Knowledge – Philosophy, Science, and History since Hegel*. Yale University Press; New Heaven, 1950.

Darwin, C.: *A expressão das emoções no homem e nos animais*. Companhia das Letras; São Paulo, 2009.

Descartes, R.: *Oeuvres*. Paris; Gallimard, 2004

Dewey, J.: *The influence of Darwin on Philosophy*. Indiana University Press; Bloomington, 1965.

DiSalle, R.: “Kant, Helmholtz, and the Meaning of Empiricism” in Friedman, M. and Nordmann, A. (ed.): *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*. The MIT Press; Cambridge, 2006.

Driesch, H.: *The history and theory of vitalism*. Macmillan and Co.; London, 1914

du Bois-Reymond, E.: “Die Sieben Welträthsel” in *Über die Grenzen des Naturerkennens / Die Sieben Weltrathsel*. Verlag VonVeit & Comp.; Leipzig, 1884.

Duhem, P.: *L'évolution de la mécanique*. Librairie Scientifique A. Hermann; Paris, 1903.

Fedi, L.: *Le Problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*. L'Harmattan; Paris, 1998.

Ferrari, M.: *Retours à Kant*. Cerf; Paris, 2001.

Fichant, M.: “L'Épistémologie en France” in Châtelet, F.: *Histoire de la philosophie, tome 8 – Le XX^e siècle*. Hachette; Paris, 1973.

Fouillée, A.: *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*. Félix Alcan; Paris, 1890.

Franck, D.: *Heidegger et le problème de l'espace*. Les Éditions du Minuit; Paris, 1986.

Frank, P.: *Modern Sciences and its Philosophy*. Collier Books; New York, 1961.

Freuler, L.: "Apriorisme et psychologisme sont-ils compatibles? L'interprétation empiriste de la *Critique de la raison pure* de Bencke à J. B. Meyer" in *Revue de Métaphysique et de Morale* – n° 3. PUF; Paris, 2003.

_____ : *La crise de la philosophie au XIXe siècle*. Vrin; Paris, 1997.

Friedman, M.: *Kant and the Exact Sciences*. Harvard University Press; Cambridge, 1998.

_____ : "Kant – *NATURPHILOSOPHIE* – Electromagnetism" in Friedman, M. and Nordmann, A. (ed.): *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*. The MIT Press; Cambridge, 2006.

Gadamer, H.-G.: "História do universo e historicidade do homem" in *Hermenêutica em retrospectiva*. Editora Vozes; Petrópolis, 2009

_____ : *Reason in the age of Science*. MIT Press; Cambridge, 1996.

_____ : *Verdade e método I – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Vozes; Petrópolis, 2008.

Goldstein, K.: *The Organism*. Zone Books; New York, 2000.

Gregory, G.: "Extending Kant: The Origins and Nature of Jakob Friedrich Fries's Philosophy of Science" in Friedman, M. and Nordmann, A. (ed.): *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*. The MIT Press; Cambridge, 2006.

Haar, M.: *Heidegger et l'essence de l'homme*. Jérôme Millon; Paris, 1993.

Habermas, J.: *On the Logic of Social Sciences*. MIT Press; Cambridge, 1991.

Halper, E. C.: "Hegel's criticism of Newton" in Beiser, F. (ed.): *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. Cambridge University Press; New York, 2008.

Heidegger, M.: "Lettre sur l'humanisme" in *Questions III*. PUF; Paris, 2005.

_____ : *Qu'appelle-t-on penser?* PUF; Paris, 1973

_____ : *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag; Berlin, 2006.

_____ : *Ser e Tempo*. Editora Vozes; Petrópolis, 2006.

Hyder, D.: *The determinate world: Kant and Helmholtz on the physical meaning of geometry*. Walter de Gruyter; Berlin, 2009.

Hyppolite, J.: *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Seuil; Paris, 1983.

Janet, P.: *Le matérialisme contemporain*. Félix Alcan; Paris, 1888.

Jaurès, J.: *La réalité du monde sensible*. Vent Terral; 2009.

Jonas, H.: *O princípio vida*. Editora Vozes; Petrópolis, 2004.

Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft 1 & 2*. Suhrkamp; Frankfurt, 1974.

_____ : *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Cambridge University Press; Cambridge, 2004.

Köhnke, K. C.: *The Rise of Neo-Kantianism*. Cambridge University Press; Cambridge, 1991.

Koyré, A.: *Du monde clos à l'univers infini*. Gallimard; Paris, 2005.

Kuhn, T.: *The Copernican Revolution*. Harvard University Press; Cambridge, 1977.

Lachièze-Rey, P.: *L'idéalisme kantien*. Vrin; Paris, 1950.

Laclos, F. F. de: *L'épistémologie d'Émile Meyerson*. Paris; Vrin, 2009.

- Lacombe, P.: *De l'histoire considérée comme science*. Hachette; Paris, 1894.
- _____ : “L'histoire comme science: à propos d'un article de M. Rickert” in *Revue de Synthèse Historique* (Tome Troisième). Paris; Cerf, juillet-décembre/1901.
- Lange, F.-A.: *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque* (2 tomes). Reinwald; Paris, 1879.
- Le Blanc, G.: *Canguilhem et la vie humaine*. PUF; Paris, 2010.
- Leibniz, W. G.: *Discours de la Méthaphysique*. Vrin; Paris, 2000.
- Mill, J.S.: *A system of logic, ratiocinative and inductive* (vol. I e II – eighth edition). Longmans, Green, Reader, And Dyer; London, 1872.
- Newton, I.: *Opticks or, a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of the Light* (Third Edition). London, 1721.
- _____ : *Philosophical Writings* (Edited by Andrew Janiak). Cambridge University Press; Cambridge, 2004.
- _____ : *Principia: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural, vol. I e II*. Edusp; São Paulo, 2008.
- Pichot; A.: *Histoire de la notion de vie*. Gallimard; Paris, 1993.
- Poincaré, H.: “Les conceptions nouvelles de la matière” in Le Bon, G.: *Le matérialisme actuel*. Paris; Ernest Flammarion Éditeur, 1913.
- Porta, M. A. G.: “De Newton a Maxwell” in *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 2, jul.- dez. 2010.
- _____ : “Frege y Natorp: Platonismos, Antipsicologismos y Teorías de la Subjetividad” in *O que nos faz pensar – Caderno do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*, nº 20/Dezembro de 2006.
- _____ : “Zurück zu Kant’ (Adolf Trendelenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía conyemporánea)” in *Dois Pontos – Kant*. Vol. 2 / nº 2; Curitiba/São Carlos, outubro de 2005.

Posch, T: “Hegel’s criticism of Newton’s physics: a reconsideration” in Houlgate, S. & Baur, S. (ed.): *A Companion to Hegel*. Blackwell Publishing; United Kingdom, 2011.

Ravaisson, F.: *La philosophie en France au 19ème siècle*. Hachette; Paris, 1889.

Pulte, H.: “Kant, Fries, and the Expanding Universe of Science” in Friedman, M. and Nordmann, A. (ed.): *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*. The MIT Press; Cambridge, 2006.

Rey, A.: *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*. Félix Alcan; Paris, 1907.

Ribot, T.: *La psychologie allemande contemporaine (école expérimentale)*. G.-Baillièrè; Paris, 1879.

_____: *La psychologie anglaise contemporaine (école expérimentale)*. Librairie Germer Baillièrè et C^{ie}; Paris, 1881.

Rickert, H.: “Les quatre modes de ‘l’universel’ dans l’histoire” in *Revue de Synthèse Historique* (Tome Second). Paris; Cerf, janvier-juin/1901.

Rorty, R.: “Dewey between Hegel and Darwin” in Saatkamp Jr., H. J.: *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*; Vanderbilt University Press; Nashville/London, 1995.

Royce, J.: *The spirit of modern philosophy*. George Brazillier; New York, 1955.

Scheler, M.: *A Posição do Homem no Cosmos*. Forense Universitária; Rio de Janeiro, 2003.

Schiller, J.: “Physiology’s struggle for independence in the first half of the nineteenth century” in *History of Science – Vol. 7*, 1968.

Spencer, H.: *First Principles*. A.L. Burt Company Publishers, New York; s/d (Fifth Edition).

_____ : *Principles of Biology*. D. Appleton and Company; New York, 1871.

_____ : *Principles of Psychology, volume I & II*. D. Appleton and Company; New York/London, 1910 (Third Edition).

Taine, H.: *De l'intelligence* (Tome Premier & Tome Second – sixième édition). Hachette; Paris, 1892.

Ueberweg, F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie – des neunzehnten Jahrhunderts (Band 4)*. Mittler und Sohn; Berlin, 1902.

Windelband, W.: *A History of Philosophy – volume II*. Harper & Roy; New York, 1958.

Wolff, F.: “As quatro concepções do homem” in Novaes, A. (org.): *A Condição Humana*. Agir/Edições SESCSP; Rio de Janeiro/São Paulo, 2009.