UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**O MÉTODO DA INTUIÇÃO EM BERGSON E A SUA
DIMENSÃO ÉTICA E PEDAGÓGICA**

Tarcísio Jorge Santos Pinto

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da FFLCH - USP, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

SÃO PAULO
2005

*Dedico este trabalho à minha mulher,
Cláudia, ao meu filho, Pedro, e à
minha mãe, Regina, que me revelam
continuamente os sentidos do amor e
o valor do trabalho e da mística.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu orientador Franklin Leopoldo e Silva. Sua generosidade, benevolência, paciência e simplicidade, além de terem sido fundamentais em minha orientação, constituíram-se, para mim, em um dos grandes exemplos de trabalho intelectual compartilhado. Sou grato, portanto, pelo privilégio que ele me proporcionou de ter aprendido com sua convivência. Manifesto também meu agradecimento valoroso à Fapesp pelo financiamento desse trabalho e pelo fomento exemplar à pesquisa em geral, e a todos aqueles que me auxiliaram, direta ou indiretamente, nesta dura jornada: ao professor José Carlos Estevão, pelo incentivo inicial e pela boa vontade que demonstrou nos primeiros contatos necessários ao meu possível ingresso no programa de pós-graduação da USP; aos demais professores do Departamento de Filosofia com os quais mantive contato, em especial a Maria Lúcia Cacciola, que participou do meu exame de qualificação e muito me incentivou, e a Maria das Graças do Nascimento, com quem fiz a disciplina obrigatória do programa; ao professor Luiz Felipe Pondé (PUC – SP), que também participou de minha qualificação e me deu valiosas sugestões; aos professores que participam de minha banca de defesa do doutorado; aos colegas de curso; a Mariê e às demais secretárias do Departamento, que me prestaram importantes contribuições. É preciso ainda manifestar minha grande gratidão a meus pais e meus irmãos que estão sempre comigo (em particular a Vicente, por me incentivar a tentar o ingresso no doutorado, e a Luís Cláudio, por me hospedar em São Paulo durante boa parte do curso). Não posso também deixar de agradecer à minha querida vó Vicentina, pelos bons momentos que passei escrevendo em seu sítio e por ser para nós um grande exemplo de vida. Igualmente sou grato aos parentes mais chegados e aos amigos de sempre, que me ajudaram a renovar as forças, dividindo as alegrias e as dificuldades. Dentre os amigos, dirijo um agradecimento especial a Elza de Sá Nogueira também pela revisão profissional da tese. Enfim, agradeço a Deus, “élan” de todas as coisas.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo fundamental pesquisar como Henri Bergson constrói sua concepção de intuição como método filosófico e apontar alguns desdobramentos dessa concepção nas suas reflexões de ordem ética e pedagógica. Nossa análise parte da constatação de que, para Bergson, a intuição deve ser tomada como o meio de conhecimento primordial da realidade, uma vez que só ela pode realmente apreender seu movimento concreto de duração. Num aprofundamento dessa reflexão bergsoniana, a intuição converte-se, inclusive, no próprio método que possibilita à filosofia desenvolver um pensamento capaz de refletir verdadeiramente o real e sua temporalidade inerente, e, além disso, posicionar-se de forma crítica diante de uma tradição que consolida uma análise excessivamente racional e distante da realidade, geradora de uma série de falsos problemas e de falsas soluções. Nossa pesquisa procura acompanhar o itinerário criativo de Bergson, do *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* a *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, para justamente determinar como essa concepção de intuição vai se desdobrando ao longo de sua obra. Tal pesquisa acaba chegando à conclusão de que, além de um método de conhecimento filosófico rigoroso, a intuição pode converter-se no princípio de uma ação transformadora capaz de promover a elevação moral do homem e, assim, não só ampliar o seu campo de especulação como também lhe dar “mais força para agir e para viver”. Nesse sentido, conforme defende Bergson, a intuição deve ser cultivada, até pedagogicamente, como um complemento fundamental à inteligência ou razão, imprescindível até mesmo para lhe apontar os limites.

Palavras-chave: Bergson, duração, intuição, método, ética.

ABSTRACT

This work intends to investigate how Bergson constructs his concept of intuition as a philosophical method and to indicate some implications of this concept in his ethical and pedagogical reflections. Thus, the study begins with the consideration that for Bergson the intuition must be taken as the primary medium of knowledge of the reality for only it can really apprehend its concrete movement of duration. In a deeper consideration of this bergsonian reflection, intuition turns itself into the method that makes possible the philosophy develops a thought able to really reflect the real and its inherent temporality, besides, takes a critical position towards a tradition that maintains an excessively rational and distant analysis of reality, generating several false problems and solutions. The research intends to get into Bergson's creative itinerary from *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* to *Les deux sources de la morale et de la Religion*, in order to determine how that conception of intuition is developed through his work. The research concludes that the intuition is not only a rigorous philosophical method of knowledge but can, as well, convert itself into the principle of a changing action, able to promote the moral elevation of man and so enlarge his range of speculation and give him "more power to act and live". In this sense, according to Bergson, the intuition must be, especially in his pedagogic meaning, cultivated as a fundamental complement for intelligence or reason, even to point out their limits.

Word-keys: Bergson, duration, intuition, method, ethics.

SUMÁRIO

Introdução – O princípio da relação entre duração e intuição em Bergson	7
Capítulo 1 – A relação entre duração e intuição no contexto do <i>Essai sur les donnés immédiates de la conscience</i>	13
Capítulo 2 – A relação entre duração e intuição no contexto de <i>Matière et Mémoire</i>.....	36
Capítulo 3 – A relação entre duração e intuição no contexto de <i>L'Évolution Créatrice</i> e a crítica à concepção tradicional de método.....	74
Capítulo 4 – A relação entre duração e intuição no contexto de <i>Les Deux Sources de la Morale et de la Religion</i>. Uma abordagem da dimensão ética e pedagógica da intuição em Bergson	130
Conclusão	191
Referências Bibliográficas	194

Introdução – O princípio da relação entre duração e intuição em Bergson

A intuição é uma noção essencial em Bergson. Torna-se ao longo do desenvolvimento de sua filosofia um método rigoroso de conhecimento filosófico e toma aí uma acepção específica, de tal maneira que, quando falamos de intuição nesse filósofo, estamos invocando uma forma particular de a conceber e também de a utilizar. A própria filosofia de Bergson inicia-se, conforme ele mesmo nos relata, com uma intuição fundamental que sempre estará na base do seu pensamento: a intuição da duração¹. Essa intuição aparecerá como consequência do estudo crítico que ele promove, ainda jovem, do pensamento de Herbert Spencer² e da filosofia tradicional. No contexto de sua juventude, a influência de Kant no pensamento francês é marcante, mas Bergson não encontra na filosofia kantiana os princípios a partir dos quais deseja construir sua própria filosofia. É em Spencer que ele julga obter, em princípio, um pensamento que pode fazer frente à excessiva influência do kantismo, por abrir uma nova perspectiva para a Filosofia, perspectiva a partir da qual ele próprio deseja vir a construir seu pensamento e da qual, no seu entendimento, Kant se afasta. Para o jovem Bergson, essa nova perspectiva está ancorada na experiência da natureza e nos dados que as ciências de sua época,

¹ “No meu entender, qualquer resumo dos meus pontos de vista os deformará no seu conjunto e os exorará, por isto mesmo, a muitas objeções, se não se coloca primeiramente e não se volta sempre àquilo que considero como o centro de minha doutrina: a intuição da duração”. Carta a H. Höffding – Apêndice do livro de Höffding sobre Bergson, citado por Franklin Leopoldo e Silva em *Bergson: intuição e discurso filosófico*, p. 35.

² Herbert Spencer, filósofo inglês nascido em Derby em 1820 e morto em Brighton em 1903, escreveu uma vasta obra na qual as ciências da vida (Biologia, Embriologia, Fisiologia, etc.) passaram a ser referência básica, ocupando a idéia de evolução um lugar central. Spencer defendeu o evolucionismo como inerente não só à Biologia, mas também a outros campos de conhecimento, tais como o da Ética e o da Sociologia, e começou a trabalhar com a idéia de evolução nas obras *A Hipótese do Desenvolvimento* (1852) e *Princípios da Psicologia* (1855) antes mesmo de Darwin publicar *A Origem das Espécies* em 1859. Sua maior influência foi na Sociologia, principalmente por introduzir, no estudo da sociedade, os conceitos de estrutura e função. Bergson, ao ler *Os Primeiros Princípios* (obra publicada por Spencer em 1864), acreditou encontrar nesse pensador, e somente nele, a orientação para a filosofia que desejava construir, conforme deixa claro na introdução de *La Pensée et le Mouvant* (in *Oeuvres*, pp. 1253 e 1254).

principalmente as ciências da vida, em grande desenvolvimento, fornecem. Ele acredita que, aproximando-se mais da Biologia, a Filosofia torna a realidade muito mais manifesta do que se fundamentada na Matemática e na Física, principais ciências de apoio dos filósofos modernos. Por esse motivo, para ele, Spencer é o pensador que poderia conseguir ultrapassar os limites colocados por Kant e por toda uma tradição de pensamento filosófico. Segundo Bergson, em última instância, o mérito de Spencer – bem como a sua contribuição para a filosofia contemporânea – consiste em procurar manter seu pensamento fundamentado na experiência dos fatos particulares e concretos da natureza e considerar o movimento e a evolução como atributos essenciais tanto da materialidade quanto da espiritualidade, mostrando o desenvolvimento de uma vinculado ao da outra e apontando “a mudança como a substância mesma das coisas” (*E. C.* – 802)³.

O jovem Bergson, ao sair da *École Normale*, tem, então, a intenção de dedicar-se à filosofia das ciências e põe-se a estudar mais detidamente o pensamento spenceriano, confrontando os seus princípios básicos com os dados das ciências da vida a partir dos quais tal pensamento se fundamenta. Procedendo a uma análise mais profunda da descrição filosófica da evolução dos seres vivos desenvolvida por Spencer, Bergson percebe que a noção de tempo subjacente a ela, e que sustenta também sua concepção da física em geral, aproxima-se muito da noção de tempo da ciência mecânica fundamentada na matemática e não corresponde ao tempo real e concreto da vida, daquilo que é a sua essência, a qual Bergson intui como sendo a duração⁴. A partir dessa intuição extremamente importante, ele acaba repensando criticamente

³ Utilizamos, como já é tradicional, as seguintes abreviaturas para citarmos as obras de Bergson: *D. I.* para *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*; *M. M.* para *Matière et Mémoire*; *R.* para *Le Rire*; *E. C.* para *L'Évolution Créatrice*; *E. S.* para *L'Énergie Spirituelle*; *M. R.* para *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*; *P. M.* para *La Pensée et le Mouvant*. A referência para as citações originais é sempre a da edição do centenário (BERGSON, Henri. *Oeuvres*. 5^e édition. Édition du Centenaire. Paris : P.U.F., 1991). As traduções dos textos de Bergson, quando citadas, referem-se sempre à edição da Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), São Paulo, 1984 (2^a edição). Nesse caso, é feita a menção Abril em seguida ao número da página.

⁴ Conforme Bergson confessa: “eu estava todo imbuído, até aí, de teorias mecanicistas às quais eu havia sido conduzido em boa hora pela leitura de Herbert Spencer, o filósofo ao qual eu aderiria quase sem reserva. Minha intenção era de me consagrar ao que chamávamos então ‘filosofia das ciências’ e era com esse fim que eu havia empreendido, desde minha saída da *École Normale*, o exame de algumas das noções científicas fundamentais. Foi a análise da noção de tempo, tal qual intervinha na mecânica ou na física, que confundiu todas as minhas idéias. Percebi, para o meu grande espanto, que o tempo científico não dura, que não haveria nada a

suas adesões⁵ e percebendo que a ciência e toda uma tradição de pensamento filosófico se baseiam numa concepção de tempo que não é a do tempo real, a duração, onde o passado faz corpo com o presente e este desde sempre se liga ao futuro, num movimento contínuo de mudança. Bergson conclui que, pelo contrário, elas se fundamentam numa noção de tempo que é uma repetição de instantâneos. Por se afastarem da experiência concreta, que nos assegura que tudo na vida é duração, incorrem em uma série de erros e falsos problemas no que concerne à representação da realidade.

A intuição da duração é, assim, primordial para a constituição da filosofia bergsoniana, caracterizando-se como aquilo ao qual de fato tudo em sua doutrina deve se remeter para fazer sentido e respaldar-se pela experiência⁶. Por isso, é dessa intuição da duração que de fato devemos partir para procedermos ao estudo da intuição em Bergson, para procurarmos entender, primeiramente, o que ela representa como meio apropriado de conhecimento da realidade e para compreendermos, como consequência disso, como ela se constitui, no decorrer do desenvolvimento da filosofia bergsoniana, como um método filosófico rigoroso, ao qual estão vinculados elementos constitutivos que lhe dão sentido enquanto método. Só depois desse primeiro entendimento básico, segundo pensamos, poderemos pesquisar a possibilidade de pensarmos numa dimensão ética e pedagógica da intuição. Procuraremos nos dedicar, portanto, a compreender, antes de mais nada, o significado da duração na obra de Bergson, ou

mudar em nosso conhecimento das coisas se a totalidade do real fosse desdobrada de imediato no instantâneo, e que a ciência positiva consiste essencialmente na eliminação da duração” (BERGSON, H. *Carta a Willian James*, 9 de maio de 1908, citada em *Mélanges* – pp. 765 e 766).

⁵ O posicionamento crítico que Bergson passa a ter diante do evolucionismo spenceriano é objeto de nossa dissertação de mestrado: ver SANTOS PINTO, Tarcísio J. *Bergson e a nova compreensão da evolução da vida diante do evolucionismo mecanicista de Spencer*.

⁶ Acerca do significado da intuição da duração no conjunto da obra bergsoniana, um artigo de Frederic Worms, recentemente traduzido pela professora e estudiosa do pensamento de Bergson, Débora Morato Pinto, torna-se também uma referência fundamental. Reforçando o que ora apresentamos e o que apresentaremos ao longo de toda esta tese, Worms chega a esclarecer que seu artigo não estuda “o lugar de uma questão geral numa filosofia singular entre outras, a saber, ‘a’ questão do tempo na filosofia ‘de Bergson’”. Isso porque “é toda a sua filosofia, com efeito, que Bergson apresenta como decorrência, não da ‘questão’ do tempo, mas da simples constatação da passagem do tempo, do simples *fato* de que o tempo *passa*” (WORMS, F. *A concepção bergsoniana de tempo in Dois Pontos*, vol. 1, nº 1, p. 129). Cf. também JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson*, p. 3.

seja, a compreender como tal realidade vai se tornando cada vez mais manifesta, em seus mais profundos aspectos, com o desenvolvimento de seu pensamento filosófico. Procedendo dessa forma, buscaremos compreender como também se aprofunda e se desenvolve ao mesmo tempo a intuição, que à duração se relaciona necessariamente como o meio apropriado para o seu conhecimento. Essa direção de análise parece ter sentido quando pensamos nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva que chamam atenção para o texto da carta a Höffding “no qual Bergson esclarece a precedência do tema da *duração* sobre o da *intuição* e no qual é posta como ‘deformante’ uma interpretação de sua filosofia que não leve em conta esta precedência. A duração é considerada ‘o centro da doutrina’, não só no sentido de origem do movimento da reflexão, mas também como lugar de confluência das diversas trajetórias que este movimento realiza: ‘O ponto de onde parti e para onde constantemente voltei’. Ora, a duração é primeiramente o objeto: é o campo noemático que vai provocar a inflexão metódica da reflexão cujo resultado será a instauração da intuição como método filosófico. Justifica-se, portanto a explicitação relativamente tardia da intuição e a problematização do método vinculado a ela” (LEOPOLDO E SILVA, ob.cit., pp. 35 e 36). A observação de Franklin Leopoldo nos revela ainda uma vez o fato da anterioridade da duração, que é o “objeto”, em relação à intuição, que aparece depois por ser o meio adequado ao conhecimento dessa realidade, sendo inclusive só depois “explicitada” e “problematizada” enquanto método filosófico na obra de Bergson⁷. Mas é importante notarmos que Franklin Leopoldo e Silva aponta também para o fato de que a duração, enquanto “campo noemático”, provoca uma “inflexão metódica da reflexão” e isso acaba trazendo a intuição também ao primeiro plano, uma vez que é só por seu intermédio que a duração se apresenta como realidade para o pensador. Ou seja, a duração só é dada pela intuição, e, assim, quando Bergson se coloca no campo da duração, coloca-se ao mesmo tempo no campo da intuição, de tal forma que as duas noções vão se determinando mutuamente em sua obra. Por esse motivo, mesmo antes de ser problematizada especificamente como método filosófico em todas as suas conseqüências, a intuição já se desvela gradativamente à medida que Bergson vai desdobrando a realidade da duração e, mais ainda, já revela como Bergson a

⁷ Com efeito, a intuição só é pensada por Bergson especificamente como método filosófico elaborado, tendo suas regras estritas, depois de um bom tempo desde quando começa a estruturar sua obra filosófica. Só em escritos como *Introduction à la métaphysique*, *L'intuition philosophique* e na introdução de *La Pensée et le Mouvant*, o problema é tematizado explicitamente.

utiliza de uma maneira própria como o meio “rigoroso ou preciso” de conhecimento dessa realidade⁸.

Procedendo à análise do desenvolvimento da concepção de intuição em sua relação com a concepção de duração no conjunto da obra bergsoniana, vemos que a certeza de que a intuição é o meio de conhecimento *por direito* da realidade que dura só se explicita totalmente em *L'Évolution Créatrice*. É aí que Bergson pode unir finalmente, depois do que já havia exposto no *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* e em *Matière et Mémoire*, teoria do conhecimento e teoria da vida, explicitando como a evolução da vida acontece de modo intimamente relacionado à evolução das formas de conhecimento na natureza. Somente dessa forma Bergson considera poder tecer sua filosofia o mais próximo possível da experiência concreta da realidade da vida, afastando-a das representações arbitrárias e tendo consciência dos meios possíveis de ampliá-la (*E. C.*, Introduction, pp. 492 e 493). Até chegar a explicitar, em *L'Évolution Créatrice*, que a duração é a substância mesma da vida, que perpassa toda a natureza, Bergson desvela primeiramente o que representa a duração no plano da consciência

⁸ Comungamos aqui com o que defende Gilles Deleuze. Segundo ele “a intuição é certamente segunda em relação à duração ou à memória. Porém, embora tais noções designem por si mesmas realidades e experiências vividas, elas não nos dão ainda qualquer meio de *conhecê-las* (com uma precisão análoga à da ciência). Curiosamente, poder-se-ia dizer que a duração permaneceria tão-só intuitiva, no sentido ordinário dessa palavra, se não houvesse precisamente a intuição como método, no sentido propriamente bergsoniano. O fato é que Bergson contava com o método da intuição para estabelecer a filosofia como disciplina absolutamente ‘precisa’, tão precisa em seu domínio quanto à ciência no seu, tão prolongável e transmissível quanto à própria ciência. Do ponto de vista do conhecimento, as próprias relações entre Duração, Memória e Impulso vital permaneceriam indeterminadas sem o fio metódico da intuição. Considerando todos esses aspectos, devemos trazer para o primeiro plano de uma exposição a intuição como método rigoroso ou preciso” (DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo* (contendo como apêndices os textos *A concepção de diferença em Bergson e Bergson*), pp. 7 e 8). Deleuze ainda ressalta que Bergson, apesar de apresentar a intuição como um ato simples, defende que ela se atualiza a partir de três espécies de atos básicos, e é isso que vai determinando-a como método: “a primeira espécie concerne à posição e à criação de problemas; a segunda, à descoberta de verdadeiras diferenças de natureza; a terceira, à apreensão do tempo real. É mostrando como se passa de um sentido a outro, e qual é ‘o sentido fundamental’, que se deve reencontrar a simplicidade da intuição como ato vivido (...)” (DELEUZE, ob. cit., p. 8). Assim, no decorrer do estudo das obras de Bergson, procuraremos, ao mesmo tempo em que explicitar como vai se construindo sua concepção de intuição, destacar também como se dá a atualização desses três atos básicos citados por Deleuze.

do homem e no plano da relação do espírito com a matéria que o rodeia e com a qual ele se relaciona intimamente: eis os campos de estudo do *Essai* e de *Matière*, respectivamente. Em sua obra final, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Bergson desdobra essa sua concepção de duração na sua interpretação do desenvolvimento da moral e da religião, defendendo que, a partir de uma intuição especial, a “intuição mística” (*l’intuition mystique*) da duração da vida e da realidade de Deus, algumas grandes personalidades são capazes de promover uma renovação ética e religiosa que deve nos servir de ideal. Esse ideal, inclusive, além de ético-religioso pode ser visto também como um ideal pedagógico, uma vez que os místicos se apresentam como “grandes mestres da humanidade”, capazes de indicar meios preciosos para a elevação moral dos homens. Desse modo, a partir de *Les Deux Sources*, somos capazes de vislumbrar uma dimensão ética e uma dimensão pedagógica da intuição, dimensões essas que se mostram intimamente relacionadas e que, além de serem trabalhadas nessa obra, são enfocadas *en passant* também em certas cartas, discursos e ensaios bergsonianos.

É então todo esse itinerário criativo de Bergson, na medida em que relaciona as noções de duração e intuição, que procuramos pesquisar ao longo deste nosso trabalho, o qual foi dividido, conforme pode ser constatado, a partir da referência a cada uma de suas quatro obras fundamentais.

Capítulo 1 – A relação entre duração e intuição no contexto do *Essai sur les donnés immédiates de la conscience.*

A intuição da duração de fato conduz Bergson a um grande questionamento da tradição filosófica e científica. Em função disso, sua obra desde o início vai refletir uma tomada de posição frente a essa tradição e buscará promover um redimensionamento do papel da filosofia e da ciência em relação ao conhecimento da realidade. Vemos que Bergson já no *Essai* reflete sobre a própria base em que se estrutura o conhecimento filosófico, uma vez que a construção de seu pensamento sobre o “novo” fundamento da duração exige isso. Ele percebe “que a ‘descoberta’ da duração se constitui como motor da reflexão que se ordenará em reflexão sobre o método de conhecimento filosófico” (LEOPOLDO E SILVA, ob.cit., p.37). E, ao empreender sua pesquisa, descobre que tanto a filosofia quanto a ciência desenvolvem seus métodos de análise sem levar em conta o verdadeiro movimento temporal da realidade, promovendo, por isso, representações equivocadas de seus objetos. Isso as leva a criar uma série de falsos problemas que justamente só têm sentido dentro de campos de reflexão que desconsideram a duração, campos esses os quais Bergson se esforça por explicitar para, primeiramente, deixar claro seus erros e para, em seguida, reorientá-los em função de uma análise que se apóie na própria intuição da duração. Em outras palavras, Bergson desenvolve seu pensamento buscando desvelar a realidade “sub specie durationis” e criticando, ao mesmo tempo, a tradição filosófica e científica que desconsidera tal realidade. E, de fato, desde *D.I.*, Bergson nos dá o exemplo desse seu procedimento. Elaborou, nessa obra, um estudo da duração psicológica, ou seja, da duração experienciada no universo da consciência do homem, e também promove uma crítica às concepções filosóficas e científicas que partem de uma noção errônea da interioridade humana, representando-a em função do espaço e não do tempo que dura, por não intuírem e não compreenderem a diferença que existe entre essas duas realidades. Bergson nos mostra que, em relação à ciência, tal concepção *especializante* da consciência humana fundamenta determinadas teorias psicológicas que não têm do seu objeto uma compreensão verdadeira – a psicofísica, em particular, termina por explicar as sensações e demais estados psicológicos do homem a partir do arranjo de partículas físicas elementares no cérebro e isso leva, em última instância, a um questionamento da liberdade humana (*D. I.*– pp. 42 e ss). Tal questionamento transforma-se, no campo da filosofia, em um sério problema filosófico que,

conforme observa Bergson, só tem sentido “por teirmos em justapor no espaço fenômenos que não ocupam espaço” (*D. I.* – p. 4). Ou seja, a liberdade só se apresenta realmente como problema quando não se considera a duração real. Tal “problema” é, na verdade, um exemplo dos “falsos problemas” que, segundo Bergson, são criados pela tradição filosófica e, mais especificamente, no caso da questão da liberdade, é um exemplo de um problema “mal colocado”⁹, que só existe em função de uma interpretação equivocada da realidade por essa tradição.

A questão da liberdade, “comum à metafísica e à psicologia”, é então escolhida por Bergson para ser objeto de análise do *Essai*, e tal escolha, é importante notarmos, não é fortuita. Justamente por se apresentar vinculada ao estudo da duração psicológica, a liberdade mostra-se a ele como um objeto a partir do qual pode posicionar seu pensamento fundamentado na duração, diante de toda uma corrente de pensamento filosófico e científico que desconsidera tal realidade. Em particular, Bergson está interessado em posicionar de forma crítica seu pensamento diante do de Kant, começando a estruturá-lo em função de ultrapassar os limites colocados por esse filósofo e, mais ainda, de já defender a incongruência de tais limites¹⁰. Somente por intermédio de uma filosofia que se apóia na intuição da duração, Bergson consegue superar a tese da relatividade do conhecimento proposta pelo kantismo e,

⁹ Gilles Deleuze observa que Bergson distingue duas espécies de falsos problemas que são explicitadas através da intuição: os problemas inexistentes – como o do não-ser, o da desordem e o do possível – e os problemas mal colocados, cujos exemplos seriam o da liberdade e o da intensidade (Cf. DELEUZE, ob. cit., pp. 10 - 13). Voltaremos a essa questão dos falsos problemas e sua relação com a intuição em Bergson em outros pontos desta tese.

¹⁰ Franklin Leopoldo e Silva assinala que o *Essai* pode “causar uma certa estranheza”, entre outras razões, pelo fato de “(...) ser um livro que pretende realizar, de certa forma, o projeto kantiano inscrito no título dos Prolegômenos a toda metafísica futura que se queira constituir como ciência. Ou seja, por pretender resolver um problema metafísico através dos dados de uma psicologia mais verdadeira – mais atenta ao seu objeto imediato – do que aquela que se pretende efetivamente como ciência. E até mesmo ao ‘resolver’ o problema pela demonstração de que, no limite, ele não existe, a atitude bergsoniana espelha o kantismo. Espelhar deve aqui ser entendido no sentido próprio, na medida que, como veremos, o trabalho bergsoniano reflete ao contrário a atitude kantiana diante da filosofia” (LEOPOLDO E SILVA, ob. cit., p. 117). Em relação a essa questão do posicionamento do pensamento de Bergson diante do de Kant, também Alexis Phinonenko afirma que “(...) as grandes exposições bergsonianas são incompreensíveis se não penetramos na oposição de Bergson e Kant que autoriza a classificar o autor de *L’Évolution Créatrice* como um dos maiores pós-kantianos” (PHILONENKO, Alexis. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Introduction, p. 12; ver também p. 13).

conseqüentemente, “resolver” uma série de “problemas” engendrados pela tradição filosófica (alguns dos quais Kant elenca em sua *Crítica da Razão Pura*) por estar baseada numa concepção de método adequada a pensar a realidade em termos de espaço. Portanto, ao escrever sobre a consciência do homem como duração e ao mostrar a ilegitimidade do problema da liberdade, Bergson já mostra, no seu primeiro ensaio, a necessidade de a Filosofia recolocar esta questão do método, para tentar encontrar um método adequado a ler a realidade, agora em função da duração. Franklin Leopoldo e Silva nos remete a isso, ressaltando que “(...) o fato de que o ensaio metódico tenha sido primeiramente efetuado sobre a interioridade *porque* o problema a ser examinado era a questão da liberdade revela entre outras coisas que a descoberta da duração psicológica condiciona a reposição da questão do método na filosofia, uma vez que é esta descoberta que mostrará o caráter artificial do ‘problema da liberdade’. Tal problema é exemplo típico da solidariedade que existe entre os hábitos mentais e os pré-juízos históricos e o método filosófico tradicional. O problema só existe porque determinados pressupostos estabelecem, de maneira prévia à consideração dos fatos, a forma como o objeto psicológico se apresentará no contexto metodológico de abordagem” (LEOPOLDO E SILVA, ob.cit., p. 41).

Analisando como Bergson desenvolve essa argumentação no decorrer do *Essai*, vemos que ele busca, desde o início dessa obra, nos chamar a atenção para o fato de que naturalmente pensamos em função do espaço e construímos a linguagem sobre essa base; também, e devido a isso, ciência e filosofia se estruturaram nessa direção e muitas vezes deixaram de considerar os fatos naquilo que são concretamente enquanto duração. Não promoveram um pensamento a partir do imediato; muito pelo contrário, teceram de seus objetos várias interpretações equivocadas por estarem condicionadas por métodos que as levaram a considerações mediadas dos mesmos. Bergson defende, no *Essai*, o retorno aos dados imediatos da consciência, que só se tornam manifestos através da intuição. Promove, com esse intuito, uma atitude que sempre será marcante em sua filosofia: a fundamentação na experiência concreta e nos dados científicos disponíveis relacionados ao objeto pesquisado, os quais são repensados criticamente. Em *D. I.*, Bergson confronta os dados levantados pela ciência sobre a experiência da consciência humana – no caso, o material produzido pelas ciências psicológicas que estão em desenvolvimento em sua época – com aquilo que ele próprio observa acerca do movimento de duração da interioridade do homem. Assim, seu pensamento filosófico desenvolve-se a partir de dois movimentos que se relacionam permanentemente: um deles em direção à

experiência da exterioridade, buscando investigar criticamente os dados científicos disponíveis sobre o tema em estudo; e o outro de retorno à experiência interior, de retorno à reflexão aprofundada da consciência. Sabemos que, em Bergson, esses dois movimentos se ligam à intuição e desenvolvem o que ele denomina de “experiência integral”, fonte a partir da qual procura construir sua filosofia e promover o resgate da metafísica. Portanto, já se delineia, desde o início de sua obra, um traço característico do seu método baseado na intuição: a busca pela integração ao pensamento metafísico da reflexão crítica dos dados da ciência e a construção da filosofia a partir do conjunto dos fatos conhecidos¹¹.

No *Essai*, Bergson constata que as ciências psicológicas representam o eu humano de forma análoga à representação dos objetos no espaço. Procedem de maneira semelhante ao senso comum, tratando, por exemplo, os sentimentos como coisas justapostas. Isso é feito, segundo Bergson, por ser mais cômodo à consciência humana as distinções nítidas passíveis de serem expressas mais facilmente pela linguagem e tal procedimento é importante para o viver social do homem. Tanto o senso comum, quanto cientistas e filósofos não dão atenção à

¹¹ “Pois não obtemos uma intuição da realidade, isto é, uma simpatia espiritual com o que ela tem de mais interior, se não ganharmos sua confiança por uma longa camaradagem com suas manifestações superficiais. Não se trata simplesmente de assimilar os fatos marcantes; é preciso acumular e fundir uma massa tão grande de fatos quanto for suficiente para que nos asseguremos, nesta fusão, de neutralizar umas pelas outras todas as idéias preconcebidas ou prematuras que os observadores poderiam ter colocado, malgrado seu, no fundo de suas observações. Somente assim se destaca a materialidade bruta dos fatos conhecidos. Mesmo no caso simples e privilegiado que nos serviu de exemplo, mesmo para o contato direto do eu com o eu, o esforço definitivo de intuição distinta seria impossível para quem não tivesse reunido e confrontado um número muito grande de análises psicológicas. (...) Mas a intuição metafísica, embora só possamos chegar a ela pela força dos conhecimentos materiais, é coisa totalmente diferente de um resumo ou de uma síntese de conhecimentos. Deles se distingue como o impulso motriz se distingue do caminho percorrido pelo móvel, como a tensão do elástico se distingue dos movimentos visíveis do pêndulo. Neste sentido, a metafísica nada tem em comum com uma generalização da experiência e, entretanto, ela só se poderia definir como a *experiência intergral*” (BERGSON, H., *Introdução à metafísica*, P. M. , pp. 38 e 39 Abril). É importante ressaltarmos ainda o que escreve Franklin Leopoldo e Silva sobre essa questão (LEOPOLDO E SILVA, ob. cit., pp. 44 - 46). Nessas páginas, a partir da análise do problema da relação da alma com o corpo em Bergson, Leopoldo e Silva reflete sobre o tema da “experiência integral” vinculado à concepção da intuição como método filosófico. Na mesma obra (pp. 118 e 119), ele também nos chama a atenção para o fato de que “o uso dos dados científicos inscrito no método bergsoniano é sempre crítico (...)”. (Abordaremos essa questão, bem como os aspectos relacionados à concepção bergsoniana de “experiência”, em outros pontos desta tese).

contradição de se considerar uma realidade psicológica como uma coisa passível de justaposição e mensuração e terminam tomando por “grandeza uma intensidade pura tal como se fosse uma extensão” (*D. I.* – p. 6). Utilizam palavras como “maior”, “menor”, “mais” e “menos” para exprimir diferenças entre os estados psicológicos, sem perceber que essas “intensidades puras” *diferem em natureza*, ou seja, representam cada uma um estado singular e não se submetem a uma comparação que apenas as distingue por graus de um estado elementar que faria parte de todas elas. Todavia, Bergson ressalta que a consciência humana não consegue compreender isso facilmente: o senso comum e mesmo a ciência e a filosofia acabam percebendo a realidade psicológica equivocadamente. Ciência e filosofia chegam inclusive a construir uma hipótese mecanicista de explicação de tal realidade, hipótese essa que consiste em explicar, a partir dos dados da experiência, os estados psicológicos da mesma forma como são explicadas as manifestações da matéria. Para tal hipótese, as “propriedades aparentes e sensíveis dos corpos” são resultado do movimento de partículas elementares; do mesmo modo, todo estado psicológico e a intensidade de nossas sensações internas correspondem a um certo movimento dos átomos que formam nossa substância cerebral (*D. I.* – pp. 8 e 9). Desenvolve-se, assim, segundo Bergson, uma tendência mecanicista-materialista, que explica todos os fenômenos, mesmo os psíquicos, somente a partir de fatos materiais exteriores que supostamente a eles estariam relacionados, isolando esses fatos como se fossem objetos no espaço e elegendo-os como as causas determinantes do movimento desses fenômenos.

Em contrapartida, Bergson afirma que o equívoco dessa interpretação se torna cada vez mais claro desde o momento em que observamos a realidade psicológica do Eu humano a partir de seus dados imediatos, principalmente quando passamos a refletir sobre os estados profundos da consciência, que mais nos informam sobre a singularidade dessa realidade¹². Esses estados modificam-se à medida que se associam mais à nossa vida interna, envolvendo

¹² “Há um significado intrínseco na escolha dos estados psicológicos profundos para mostrar a impossibilidade da mensuração ou de toda e qualquer abordagem de cunho fiscalista. O que se pretende mostrar é, também, e talvez principalmente, que o Eu significa antes de tudo esses estados: eles é que são a marca do verdadeiramente humano, pois é por eles que nossa psique se distingue do complexo nervoso das demais criaturas. Portanto, se a Psicologia pretende o conhecimento do psiquismo humano, ela não o obterá através do nivelamento dos estados psicológicos profundos com a vida psicológica superficial – e tal nivelamento constitui a melhor maneira de se perder a especificidade humana” (LEOPOLDO E SILVA, ob. cit., p 120).

mais profundamente nosso eu interior; um obscuro desejo, por exemplo, pode tornar-se com o tempo uma forte paixão. Conforme vamos descendo em direção aos nossos sentimentos mais profundos, menos os podemos tratar como coisas justapostas que podemos mensurar¹³. Esses sentimentos acabam interagindo com outros sentimentos e recordações, que os modificam “em qualidade”, dando-lhes outras tonalidades, num movimento que nada tem de mecânico. Uma alegria profunda, observa Bergson, pode modificar qualitativamente todo o nosso ser e há mil e uma formas de ela se manifestar. Há sentimentos diferentes de alegria que acabamos tomando como um só sentimento que tem graus diferentes. Mas é preciso compreender que o que muitas vezes acontece é um amadurecimento do sentimento, uma intensificação a partir da “intervenção progressiva de elementos novos, visíveis, na emoção fundamental” que parece modificá-la em grandeza, mas na verdade a modifica “em natureza” (*D. I.* – pp.11e 12). Esses estados profundos de nossa consciência, segundo Bergson, “não parecem absolutamente solidários de suas causas exteriores” e ao mesmo tempo não parecem envolver, como num estado psicológico mais superficial – por exemplo a sensação de um esforço –, uma contração muscular que poderia ser isolada em princípio como a sua causa física. Certamente, esses estados profundos se ligam também, de alguma forma, a algo exterior, mas não podem ser reduzidos a isto, nem por isto definidos (*D. I.* – p.17).

Opondo-se à tendência mecanicista de pensamento, Bergson nos mostra ainda, por exemplo em relação à sua análise das sensações afetivas, que um estado afetivo é sempre algo mais que os movimentos físicos que a ele estariam relacionados de imediato e que poderiam ser considerados como sua causa isolada; ele prenuncia, desde quando começa, outros movimentos periféricos que vão acontecendo em seguida. Em resumo, ele *dura* e se irradia mais quanto mais intenso for¹⁴. No que diz respeito às sensações representativas, tomando o

¹³ “É que, quanto mais se desce às profundezas da consciência, menos se tem o direito de tratar os fatos psicológicos como coisas que se justapõem. Quando dizemos que um objeto ocupa um grande lugar na alma, ou mesmo que toma aí todo o lugar, devemos simplesmente entender por isso que sua imagem modificou a nuance de mil percepções ou recordações, e que neste sentido ela as penetra, sem entretanto se fazer ver. Mas esta representação toda dinâmica repugna à consciência refletida, porque ela ama as distinções nítidas, que se exprimem sem dificuldade pelas palavras, e as coisas em seus contornos bem definidos, como aquelas que percebemos no espaço”. (BERGSON, H., *D. I.* – p. 10)

¹⁴ Tomando como exemplo a sensação da dor, Bergson escreve: “se este raciocínio tem fundamento, não devemos comparar uma dor de intensidade crescente a uma nota da gama que se tornaria mais e mais sonora, mais

exemplo das sensações de pressão e de peso, Bergson defende que não devemos falar em crescimento da sensação a partir do aumento considerado da “causa” física que a ela estaria relacionada. Devemos sim falar em sensação de crescimento. Não há assim uma modificação quantitativa da sensação, mas na verdade uma mudança na qualidade da mesma (*D. I.* – pp. 34 e ss.).

Toda essa análise crítica de Bergson, contrapondo-se às explicações mecanicistas que reduzem a realidade psicológica, culmina com a sua crítica à psicofísica de Fechner, que, partindo de uma lei elaborada por Weber, afirma a quantificação das sensações a partir das “partículas elementares constantes” do estímulo, quantificação essa passível de ser expressa em linguagem matemática. Segundo Bergson, as análises psicológicas de Weber e Fechner acabam reproduzindo a tendência de pensamento que perpassa a ciência em geral e que ignora a qualidade imanente aos estados de consciência em prol das análises quantitativas (*D. I.* – pp. 42 e ss.). Mesmo os filósofos que defendem que os estados psíquicos acabam sendo refratários à medida acabam garantindo a perpetuação das interpretações psicofísicas, por não saberem explicar a diferença de intensidade entre as sensações. Para Bergson, toda essa tradição de pensamento acaba criando representações obscuras da “mudança externa e interna, do movimento e da liberdade” (*D. I.* – p.51).

As análises mecanicistas que terminam por perpassar a Psicofísica no campo da Psicologia, em última instância, tendem a explicar toda realidade, física e espiritual, a partir de representações espaciais. Bergson nos mostra que, nessas representações, há uma vinculação intrínseca entre a noção de espaço e a de número, na medida em que a idéia de número consiste na soma de unidades decomponíveis e repetitivas, sem diferenças entre si e sem continuidade umas com as outras, às quais representamos como unidades isoláveis no espaço. Conforme observa Leopoldo e Silva, remetendo-se à análise bergsoniana, “a intuição do espaço

antes a uma sinfonia, ou um número crescente de instrumentos se fazendo escutar. No seio da sensação característica, que dá o tom a todas as outras, a consciência distinguirá uma multiplicidade mais ou menos considerável de sensações emanando dos diferentes pontos da periferia, contrações musculares, movimentos orgânicos de todo gênero: o concerto desses estados físicos elementares exprime as exigências novas do organismo, em presença de uma nova situação que lhe é imposta” (BERGSON, H., *D. I.* – p.26). Essa metáfora da sinfonia é recorrente na obra de Bergson, sendo utilizada por ele em outros momentos para representar a multiplicidade da duração manifestando-se de diferentes formas. Em *E. C.*, por exemplo, ele a utiliza para simbolizar a duração da evolução da vida, mostrando que somente a intuição é capaz de percebê-la realmente.

acompanha sempre a idéia de número, mesmo quando este deixa de representar imediatamente uma coleção de objetos e se torna um símbolo abstrato” (LEOPOLDO E SILVA, ob. cit., p.124). A partir dessa relação entre espaço e número, o senso comum e a ciência consideram a multiplicidade dos objetos materiais como um conjunto de unidades isoláveis e independentes, e a matéria, como algo impenetrável, composta por partes isoladas que se justapõem como números numa seqüência (*D. I.* – p.60). Segundo Bergson, baseados nesse raciocínio pensamos da mesma forma a multiplicidade qualitativa dos fatos de consciência: estes são também representados simbolicamente em função do espaço, mesmo que isso não seja admitido explicitamente. As sensações de som, por exemplo, que julgamos representar através do tempo, interpenetram-se no momento em que escutamos uma música; todavia, tais sensações são muitas vezes pensadas por nós como perfeitamente dissociáveis, como se entre os sons houvessem espaços vazios que nos permitiriam isolar cada um deles e os representar e contar como sensações separadas e sucessivas, o que só é possível se tomamos o tempo como se fosse o espaço. Ora, conforme nos mostra Bergson, isso é uma contradição¹⁵.

Não podemos considerar o tempo real como passível de ser decomposto em unidades separadas e distintas que se sucedem, como se houvessem entre elas pequenas “paradas” a partir das quais as podemos distinguir. A duração é o meio por excelência onde se desenvolvem os fatos de consciência que se relacionam intrinsecamente e se perpetuam uns nos outros, multiplicidade fluída e qualitativa, da qual só artificialmente podemos isolar “estados” como se fossem coisas no espaço, e a qual só podemos conhecer verdadeiramente, para Bergson, por intermédio da intuição. No entanto, insistimos em representar tais estados de consciência de forma espacial, como manifestações que acontecem em um meio homogêneo e

¹⁵ “Ou retenho cada uma dessas sensações sucessivas para as organizar uma com as outras e formar um grupo que me lembra uma ária ou um ritmo conhecido: então, eu não *conto* os sons, limito-me a recolher a impressão por assim dizer qualitativa que o seu número deixa sobre mim. Ou, então, proponho-me explicitamente de os contar, e será realmente preciso que eu os dissocie, e que esta dissociação se opere num meio homogêneo onde os sons, desprovidos de suas qualidades, vazios de alguma forma, deixem traços idênticos da sua passagem. Resta saber, é verdade, se o meio é o tempo ou o espaço. Mas um momento do tempo, repetimos, não pode se conservar para se somar a outros. Se os sons se dissociam, é porque deixam entre eles intervalos vazios. Se os contamos, é porque os intervalos permanecem entre os sons que passam: como estes intervalos permaneceriam, se eram duração pura (grifo nosso), e não espaço? Logo, é no espaço que se efetua a operação. Ela se torna aliás mais e mais difícil a medida que penetramos mais profundamente na consciência” (BERGSON, H. , *D. I.* – p. 59)

que podemos mensurar e distinguir através da inteligência: esse modo de proceder é útil à nossa vida prática. Bergson assinala que, por assim fazermos, acabamos modificando inclusive as condições normais de nossa percepção interna e subvertemos, em nós mesmos, nossa compreensão do tempo real; imputando-lhe as mesmas características que tem o espaço, o consideramos como espaço e deixamos de perceber a verdadeira duração. “Pois se o tempo, tal como o representa a consciência refletida, é um meio onde os estados de consciência se sucedem distintamente de maneira a poder-se contar, e se, por outro lado, nossa concepção de número chega a dispersar no espaço tudo o que se conta diretamente, é de se presumir que o tempo, entendido no sentido de um meio onde se distingue e onde se conta, não é senão o espaço. (...) é portanto necessário que a pura duração seja outra coisa” (*D. I.* – pp.61 e 62).

De fato, a “pura duração” é algo distinto de uma representação que traduz o tempo em função do espaço. Mas atingir a duração em toda a sua pureza não é tarefa fácil. A realidade, conforme nos mostra Bergson, sempre se nos apresenta na experiência como um “misto”, como algo que mistura extensão e duração, que mistura aquilo que se submete à quantificação com aquilo que é qualidade e não pode ser mensurável; nela, todo movimento que acontece no tempo tem um correspondente possível no espaço. E apesar de, na verdade, não podermos distinguir as diferenças que existem entre os estados de consciência e mesmo, conforme ressalta Bergson, entre os estados materiais senão a partir de suas diferenças de qualidade, que se manifestam no tempo, insistimos em representar essas diferenças em função do espaço. Em última instância, acabamos não reconhecendo as diferenças de natureza que existem, por representarmos a duração a partir do espaço. Bergson insiste que é fundamental compreendermos o que é realmente a duração “livre de toda mistura” e diferenciá-la daquela “onde intervém subrepetidamente a idéia de espaço”. Essa duração toda pura, no contexto do *Essai*, apresenta-se justamente como “a forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa livre, quando se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores” (*D. I.* – p. 67).

Chegamos aqui a um outro significado da compreensão de intuição em Bergson – esse o mais fundamental – que se torna manifesto a partir do *Essai*. Mesmo que isso não seja claramente explicitado nessa obra, é por meio da intuição que Bergson consegue apreender a realidade da duração relacionada aos estados de consciência e tecer uma concepção de duração livre de toda mistura impura com a noção de espaço. A intuição aí é a “consciência imediata” da duração do eu, que não pode ser reduzida pela linguagem habitual a estados justapostos

onde não é representada a continuidade que é própria da vida. “A intuição de que falamos refere-se sobretudo à duração interior. Ela apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado no presente que penetra no futuro. É a visão direta do espírito pelo espírito. Mais nada interposto; nenhuma refração através do prisma cujas faces são o espaço e a linguagem. Em lugar de estados contíguos a estados, que se tornarão palavras justapostas a palavras, eis a continuidade indivisível, e por isso substancial, do fluxo da vida interior. Intuição significa, pois, primeiramente consciência, mas consciência imediata, visão que quase não se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência” (*P. M.* – p.114 Abril). Vemos ainda que é através da intuição que Bergson detecta as diferenças de natureza que existem entre os diversos estados de consciência, mormente os mais profundos, diferenças essas que não podem ser reduzidas a diferenças de quantidade passíveis de mensuração a partir da idéia de espaço, conforme mostramos um pouco acima. Mais profundamente, é a intuição que possibilita a Bergson reconhecer, dentre as diferenças de natureza que existem entre os fatos materiais e os fatos espirituais, a diferença de natureza fundamental existente entre o tempo real, a duração, e o espaço. Em resumo, de acordo com que observa Deleuze, para Bergson, é a intuição que permite conhecer a verdadeira natureza dos “mistos” que se dão na experiência, dividi-los segundo suas “articulações naturais” e a partir disso chegar ao que é “puro”¹⁶.

¹⁶ “Trata-se sempre, segundo Bergson, de dividir um misto segundo suas articulações naturais, isto é, em elementos que diferem por natureza. Como método, a intuição é um método de divisão, de espírito platônico. Bergson não ignora que as coisas, de fato, realmente se misturam; a própria experiência só nos propicia mistos. Mas o mal não está nisso. Por exemplo, damos-nos do tempo uma representação penetrada de espaço. O deplorável é que não sabemos distinguir em tal *representação* os dois elementos componentes que diferem por natureza, as duas puras *presenças* da duração e da extensão. (...) Perdemos a razão dos mistos. A obsessão pelo *puro*, em Bergson, retorna nessa restauração das diferenças de natureza” (DELEUZE, ob.cit., pp. 14 e 15). O reconhecimento das diversas diferenças de natureza através da intuição é um procedimento recorrente na obra bergsoniana. A partir dele, de acordo com o que assinala Deleuze, Bergson critica toda uma tradição de pensamento que incorre numa série de erros justamente por basear-se em análises intelectualistas que ignoram a intuição e confundem diferenças de natureza com diferenças de grau. “O que Bergson censura essencialmente a seus antecessores é não terem visto as verdadeiras diferenças de natureza. A constância de uma tal crítica nos mostra ao mesmo tempo a importância do tema em Bergson. Aí onde havia diferenças de natureza foram retidas apenas diferenças de grau. Sem dúvida, surge por vezes a censura inversa; aí onde havia somente diferenças de

Podemos acompanhar assim, já na primeira metade do *Essai*, como se inicia a determinação do papel da intuição na filosofia bergsoniana. Nessa parte da obra, mesmo que implicitamente, Bergson já começa a delinear o seu método filosófico a partir da efetivação dos três atos básicos relacionados à intuição, os quais são destacados por Gilles Deleuze¹⁷: a análise dos verdadeiros e dos falsos problemas filosóficos (no caso de *D. I.*, os “falsos problemas” da intensidade e da liberdade); a descoberta das verdadeiras diferenças de natureza (a diferença entre os diversos estados psicológicos e entre estes e os fatos materiais, por exemplo); a apreensão do tempo real, ou seja, a construção do filosofar fundamentado na experiência da duração. Ao longo da segunda metade do *Essai*, Bergson desdobra sua análise crítica do modo segundo o qual ciência e filosofia tradicionalmente explicam a realidade psicológica e nos apresenta outros elementos importantes de sua compreensão dessa mesma realidade à luz da intuição da duração, desenvolvendo, em relação a isso, uma interpretação própria do “problema” da liberdade. Divisemos, então, em que medida podemos encontrar aí outros aspectos relacionados à sua concepção da intuição como método.

Conforme já mencionamos, Bergson defende, em *D. I.*, que a realidade manifesta-se a nós de modo qualitativo e que os seres que dela fazem parte estão submetidos a uma duração e diferem por natureza. Iniciando uma concepção que desenvolverá mais detalhadamente ao longo de *Matière et Mémoire* e de *L'Évolution Créatrice*, Bergson questiona já no *Essai* se, além do nosso eu interior, as coisas materiais também não durariam (*D.I* – p. 148); por outro lado, afirma que, devido ao fato de essa duração se refletir no espaço quantificável, acabamos interpretando-a por meio do espaço como um “tempo homogêneo”. Em princípio, poderíamos pensar, então, segundo ele, que há duas espécies de tempo distintos: um que representa a “sucessão” dos nossos estados de consciência, a duração propriamente dita; outro representado pela soma de instantâneos e passível de ser mensurável, o tempo científico que “o astrônomo introduz em suas fórmulas” e que Kant define em sua *Crítica* (*D. I.* – pp.66 e ss.). Todavia, Bergson afirma que, na verdade, há apenas um tempo, apenas a duração real que a tudo perpassa; aquilo que mensuramos a partir de um meio homogêneo é na realidade uma “simultaneidade”, ou seja, o resultado da projeção da duração do eu no espaço, “a interseção

grau foram postas diferenças de natureza (...)” (DELEUZE, G. *A concepção de diferença em Bergson*, apêndice à *Bergsonismo*, ob. cit., p. 95).

¹⁷ Vide nota na Introdução desta tese.

do tempo com o espaço” (*D. I.* – pp. 68 e 74; também p. 148). A simultaneidade é, pois, o que permite a ordenação da sucessão da duração real a partir dos lugares espaciais que dela são *artificialmente* isolados. Com efeito, os psicólogos não cessam de recompor a vida interna, cuja duração é uma sucessão que implica “penetração mútua”, por meio de estados exteriores uns aos outros. “A sucessão torna-se simultaneidade e se projeta no espaço” (*D. I.* – p. 68); constrói-se “a idéia mista de um tempo mensurável, que é espaço na medida que é homogeneidade e duração na medida que é sucessão, ou seja, no fundo, a idéia contraditória da sucessão na simultaneidade” (*D. I.* – p.149). Baseado nessa concepção, Bergson explica a gênese do tempo homogêneo com o qual a ciência trabalha e ao qual a filosofia tradicionalmente se remete. Tomando como exemplo as oscilações da agulha ou do pêndulo de um relógio, que poderíamos considerar como uma representação objetiva da quantificação do tempo pela ciência, ele destaca que, não medimos a duração real, apenas contamos os “instantâneos” que, de forma artificial, isolamos junto ao movimento contínuo dessa duração. Na realidade, contamos simultaneidades, “o que é bem diferente”. Assim, ao mesmo tempo em que a duração interna permite a realização da simultaneidade a partir da relação com instantâneos espaciais, esses instantâneos sustentam a idéia de tempo homogêneo, que nada mais é que “uma representação simbólica da duração, tirada do espaço” (*D.I* – p.73).

De acordo com Bergson, o conceito de movimento, que está diretamente relacionado ao conceito de duração, presta-se à mesma interpretação. Com efeito, tal como procedemos com a duração, também projetamos o movimento concreto no espaço que representamos intelectualmente. Pensamo-lo como algo homogêneo, perfeitamente divisível, de onde podemos isolar determinados pontos (*paradas*) – que são as posições que um móvel ocuparia se, em algum momento, parasse para depois recobrar sua marcha – e, com eles, procuramos explicá-lo e reproduzi-lo. Em oposição a essa tendência de análise, Bergson defende que, na realidade, toda representação do movimento através do espaço acaba sendo equivocada, uma vez que pensamos o “espaço percorrido” e não o movimento real. “Não lidamos aqui absolutamente com uma *coisa*, mas com um *progresso*: o movimento, enquanto passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um processo psíquico e, por conseguinte, inextenso” (*D. I.* – p. 74). Segundo Bergson, mesmo que não se atente para isto, toda representação do movimento, como toda representação do tempo, é antes de mais nada dependente da “síntese mental” que o sujeito consciente promove a partir de sua própria duração interior. Tanto uma representação quanto a outra são formadas, então, por dois elementos, o espaço (uma

“quantidade homogênea”) e a duração da consciência (“uma qualidade ou uma intensidade”), mas ambas são consideradas em função apenas do primeiro. Portanto, devido a um “fenômeno de endosse”, no qual se misturam “a sensação puramente intensiva da mobilidade” e “a representação extensiva do espaço percorrido”, acaba-se pensando o movimento somente a partir da forma segundo a qual a inteligência o representa, ou seja, somente em função do espaço, passível de divisão e de mensuração. Por isso, deixa-se de perceber o movimento como aquilo que ele realmente é, a saber, um ato contínuo e ininterrupto, pura duração (*D. I.* – p. 75).

Dessa ilusão fundamental, segundo Bergson, surge o sofisma de Zenão de Eléia na história da filosofia, confundindo espaço e movimento, sofisma esse reproduzido por toda uma tradição de pensamento filosófico e científico, que assim procede justamente por fundamentar-se na forma de representação da inteligência. Especialmente, a ciência efetiva isso ao considerar o movimento por meio do espaço; é assim que ela consegue desenvolver seus cálculos, por exemplo, o que permite mensurar a velocidade de um móvel. Como no caso da medição do tempo homogêneo, o cálculo da velocidade se faz não através da reflexão da duração e do movimento reais, mas pela contagem de simultaneidades, uma vez que cada “parte” do movimento representada no espaço nada mais é do que uma simultaneidade (*D. I.* – p. 76 e 77). Para Bergson, é esse procedimento que a física e a matemática em geral reproduzem, em particular a mecânica e a astronomia. “Ora, precisamente por esta razão (pela razão de se considerar o movimento como ‘espaço percorrido’), a ciência não opera sobre o tempo e o movimento senão na condição de eliminar antes de mais nada o elemento essencial e qualitativo – do tempo a duração, e do movimento a mobilidade. Disto nos convenceríamos sem esforço ao examinar o papel das considerações de tempo, de movimento e de velocidade em astronomia e em mecânica” (*D. I.* – p.77).

Bergson contrapõe-se a essa linha de pensamento fundamentada na inteligência que a ciência e a filosofia perpetuam e, mesmo ainda não desenvolvendo o tema detalhadamente tal como o fará em *L'Évolution Créatrice*, já afirma, no *Essai*, que é a intuição que nos permite perceber a verdadeira essência do movimento e da duração, sem que, para isso, precisemos recorrer a nenhum recurso metafísico destinado a comprovar a diferença entre “o movimento real e o movimento imaginado”, entre “o espaço em si e o espaço indefinidamente divisível”, entre “o tempo concreto e o tempo abstrato”. Ele escreve: “Por que recorrer a uma hipótese metafísica, por mais engenhosa que seja ela, sobre a natureza do espaço, do tempo e do movimento, quando a intuição imediata (grifo nosso) nos mostra o movimento na duração, e a

duração fora do espaço?” (*D. I.* – p. 76). Vemos, assim, que, através da análise dos conceitos de tempo e de movimento, Bergson delinea as duas formas possíveis de se considerar a duração que se constituem a partir do misto espaço-tempo e, em seguida, por meio da intuição, mostra-nos o que realmente é “puro” e essencial nesse misto¹⁸.

A análise bergsoniana das noções de tempo e de movimento resume-se, de acordo com o que o próprio Bergson nos mostra, à diferenciação entre os dois tipos de “multiplicidade” à qual já nos referimos indiretamente. Através dessa diferenciação, Bergson observa ainda uma vez que, de fato, somente o espaço pode ser considerado como uma realidade homogênea, por meio da qual as coisas se distinguem e se justapõem como números numa seqüência. Somente o espaço, portanto, pode ser definido como uma “multiplicidade distinta” ou uma “multiplicidade de justaposição” (*D. I.* – pp. 80, 147 e 148). Em relação a isso, Bergson reafirma que, por meio do espaço, até podemos representar o conjunto dos fatos materiais do mundo exterior, mas não adequadamente o conjunto dos nossos estados de consciência. Reafirma também que os fatos materiais só são percebidos em sua realidade presente (“cada um dos estados ditos sucessivos do mundo exterior existe só”) e que, na verdade, só conseguimos os relacionar entre si e os justapor remetendo-os à nossa consciência, onde os fatos se relacionam uns com os outros, organizando-se num conjunto qualitativo que dura como uma frase sonora, ligando “o passado ao presente por efeito desta solidariedade mesma” (*D. I.* – p. 80). Ou seja, a multiplicidade distinta, quantitativa e relativa ao espaço, só é objetivada por remissão a outra espécie de multiplicidade, a multiplicidade qualitativa dos fatos de consciência, à qual Bergson denomina de “multiplicidade de fusão ou de penetração mútua” (*D. I.* – pp. 81, 147 e 148). A partir dessa distinção dos dois tipos de multiplicidade, segundo ele, duas importantes conclusões se ratificam: que o espaço considerado dessa forma é o mesmo que o “tempo homogêneo” e que a multiplicidade dos estados de consciência, a duração interna, não tem nenhuma semelhança com o número, sendo “essencialmente heterogênea a ela mesma, indistinta” (*D. I.* – p.80).

¹⁸ “Mesmo antes de tomar consciência da intuição como método, Bergson acha-se diante da tarefa de divisão do misto. (...) Enquanto Bergson não levanta explicitamente o problema de uma origem ontológica do espaço, trata-se sobretudo de dividir o misto em duas direções, das quais somente uma é pura (a duração), ao passo que a outra representa a impureza que a desnatura. A duração será alcançada como “dado imediato”, precisamente porque se confunde com o lado direito, o lado bom do misto” (DELEUZE, ob.cit., pp. 27 e 28).

De acordo com o que assinala Gilles Deleuze, durante muito tempo não se deu devida importância à teoria bergsoniana das “multiplicidades”, que traz em si elementos fundamentais relacionados ao método de Bergson, além de antecipar determinadas questões que são desenvolvidas ao longo de sua obra¹⁹. Segundo Deleuze, Bergson utiliza a noção de “multiplicidade” de uma forma original para indicar “um *continuum*”, mostrando-nos que a realidade é um conjunto dinâmico no qual as coisas se relacionam umas com as outras e que, por isso não devem ser consideradas isoladamente de maneira abstrata. Bergson toma tal noção junto à teoria de Riemann, um importante matemático e físico de sua época, e dá a ela uma interpretação própria, interpretação essa que servirá para marcar sua posição crítica em relação à própria teoria de Riemann e à teoria de Einstein que a ela se remete. Disso resulta, conforme nos mostra Deleuze, o seu trabalho *Durée et simultanéité*, ao qual ele acaba renunciando depois justamente por julgar não poder debater com os cientistas, em todas as suas implicações matemáticas, seu modo novo de conceber a teoria das multiplicidades como forma de explicação da realidade (DELEUZE, ob. cit., p. 29). Mas Bergson não renuncia ao papel filosófico dessa teoria e a utiliza para referendar sua filosofia, a qual visa aproximar-se da experiência concreta e afastar-se da tradição dialética da filosofia tradicional que, segundo ele, constrói-se a partir de uma teoria que concebe a realidade a partir da oposição dos conceitos abstratos de Uno e de Múltiplo²⁰. A teoria das multiplicidades acaba, assim, tendo em Bergson

¹⁹ Como Gilles Deleuze, também Bento Prado Júnior nos chama atenção para a importância da teoria bergsoniana das multiplicidades. Segundo Bento Prado, tal teoria é a base a partir da qual Bergson, já no contexto do *Essai*, fundamenta uma nova forma de fazer filosofia, procurando principalmente ultrapassar os limites colocados pela filosofia kantiana. “Dentro do plano geral da crítica do entendimento indispensável à descoberta da duração, escreve Bento Prado, a teoria das multiplicidades é uma espécie de estética transcendental. Mais precisamente, ela pretende ser a definitiva redação da estética transcendental, para além dos equívocos da estética kantiana. A crítica do criticismo desempenha aqui papel fundamental: é preciso ler, em filigrana, o texto de Kant no texto de Bergson que a ele se opõe, mas que ganha sentido em sua referência a ele. A crítica a Kant é o momento de culminação da crítica em vários níveis que precede o estabelecimento da ontologia da duração” (PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo Transcendental – consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, p. 89; ver também p. 90 e ss.).

²⁰ Gilles Deleuze observa que “na noção de multiplicidade, o que é importante é a maneira pela qual ela se distingue de uma teoria do Uno e do Múltiplo. A noção de multiplicidade faz com que evitemos pensar em termos de ‘Uno e Múltiplo’. Em filosofia, conhecemos muitas teorias que combinam o uno e o múltiplo. Elas têm em comum a pretensão de recompor o real com idéias gerais. (...) As páginas em que Bergson denuncia esse

uma vinculação íntima com o seu método apoiado na intuição. Com efeito, conforme já mencionamos, é através da intuição que ele divide o misto espaço-tempo a partir de suas “articulações naturais”, delineando primeiramente as duas espécies de multiplicidade para, em seguida, escolher aquela que realmente representa a realidade em toda a sua pureza – a saber, a “multiplicidade de penetração mútua, de discriminação mútua ou de *diferença de natureza*” própria da duração – e, em função dela, buscar construir sua filosofia. Conforme nos mostra Deleuze, aí está justamente a inovação de Bergson em relação à teoria riemanniana. Bergson pensa a “multiplicidade contínua” de Riemann como pertencente ao domínio da duração (e, por consequência, ao da intuição), sendo isso o que possibilita à filosofia o desenvolvimento a partir da verdadeira realidade, permitindo-a almejar uma “precisão” análoga àquela conseguida pela ciência no estudo da outra espécie de multiplicidade, a “multiplicidade de justaposição, de diferenciação quantitativa, de *diferença de grau*”, dada a partir do espaço²¹. Desse modo, a partir do que observa Deleuze, o principal papel da intuição em *D. I.* é permitir a distinção entre os dois tipos de multiplicidade e, através da compreensão das consequências do seu significado, clarificar os falsos problemas criados pela tradição filosófica e científica, abrindo caminho para uma nova perspectiva de “precisão” em Filosofia, na verdade a única que Bergson julga possível, agora apoiada na experiência da “multiplicidade contínua” da duração.

A análise de Bergson sobre a distinção entre as duas espécies de multiplicidade, construída desde o início de *D. I.*, culmina com a sua reflexão acerca da questão da liberdade. Essa reflexão nos informa também, mesmo que indiretamente, sobre os últimos aspectos relacionados ao seu método filosófico no contexto dessa obra. Por esse motivo, é importante nos remetermos a tal reflexão, a respeito da qual já mencionamos alguns pontos, para

movimento do pensamento abstrato estão entre as mais belas de sua obra: ele tem a impressão de que se parte, em tal método *dialético*, de conceitos muito amplos, análogos a vestes muito folgadas (Deleuze faz neste ponto uma referência à *P. M.* – p. 1408, na Edição do Centenário). O uno em geral, o múltiplo em geral, o ser em geral, o não-ser em geral... compõe-se o real com abstratos(...)” (DELEUZE, ob. cit., p. 33; ver também pp. 34 a 36).

²¹ “Bergson não se contentava em opor uma visão filosófica da duração a uma concepção científica do espaço; ele transpunha o problema para o terreno das duas espécies de multiplicidade e pensava que a multiplicidade própria da duração tinha, por sua vez, uma ‘precisão’ tão grande quanto à da ciência; mais ainda, ele pensava que ela devesse reagir sobre a ciência e abrir a esta uma via que não se confundia necessariamente com a de Riemann e de Einstein. Eis por que devemos atribuir uma grande importância à maneira pela qual Bergson, tomando a noção de multiplicidade, renova seu alcance e sua repartição” (DELEUZE, ob. cit., p. 29).

finalizarmos nossa abordagem da concepção bergsoniana da intuição enquanto relacionada à duração no contexto do *Essai*.

No decorrer do capítulo três de *Dados Imediatos*, Bergson reafirma que alguns cientistas e filósofos apresentam dados, segundo eles, “precisos”, para sustentar a tese de que todos os fenômenos da natureza estão submetidos a relações necessárias de causa e efeito, as quais podemos conhecer. Defendem assim o “determinismo universal” não só dos fatos materiais, mas também dos fatos psicológicos, que repetiriam as leis concernentes ao mundo físico. Segundo Bergson, a idéia do paralelismo psicofísico, aceita pelo senso comum, é então universalizada, restringindo o âmbito da discussão acerca da questão da liberdade. A esse respeito nos dá os exemplos de Leibniz e Spinoza, no campo da filosofia, e da psicologia associacionista, no campo da ciência. Em relação aos primeiros, afirma que tanto Leibniz quanto Spinoza acabam defendendo o determinismo vigorando em toda a natureza, sustentados em razões “de ordem física” (*D. I.* – pp. 97 e 98). No que concerne aos associacionistas, principal referência da psicologia de sua época, Bergson ressalta que eles assinalam que o mecanicismo físico universal, fundamentado no princípio da conservação da energia, deve ser estendido também à determinação dos fatos de consciência. Chega-se, portanto, nesse caso, à proposição de um “mecanicismo radical”, no qual os fatos psicológicos apresentam-se também submetidos a um férreo determinismo e a consciência humana é concebida como “epifenômeno” dos fatos materiais (*D. I.* – pp. 99 e ss.).

Bergson critica, então, toda essa tendência de pensamento científico e filosófico, reafirmando sua concepção de duração. Para ele, a duração dos seres vivos, e particularmente a duração dos seres vivos conscientes, está sempre se revertendo num “ganho” de algo novo que vai sendo acrescentado ao que antes existia. Nesse sentido, Bergson afirma que o eu humano nunca poderia ser interpretado de modo mecânico e se pergunta se não seria pertinente pensarmos numa “força consciente ou vontade livre, que, submetida à ação do tempo e armazenando a duração, escaparia por isso mesmo à lei de conservação da energia” (*D. I.* – p 102). Segundo ele, tal lei, que estaria na base do mecanicismo, fundamenta-se num “erro de ordem psicológica”, que surge pelo fato de percepcionarmos nosso eu interior a partir das mesmas formas que utilizamos para perceber o mundo exterior, confundindo a duração real do que é vivo com a duração imaginária que atravessaria o universo material, sem nada lhe acrescentar de novo. A partir desse “erro de ordem psicológica” – que nada mais é do que a

perpetuação da “metafísica implícita na própria atividade da inteligência”²², baseada na consideração do tempo real a partir do espaço –, a ciência chega inclusive a negar a liberdade humana.

Contraopondo-se a essa linha de pensamento mecanicista, Bergson defende justamente “a força consciente ou vontade livre” como a manifestação concreta da duração viva, como aquilo que move o eu e é anterior aos estados de consciência que são isolados depois pela inteligência para representar esse eu em função de sua referência aos estados materiais supostamente relacionados a ele como sua causa necessária. A vontade, assim, segundo Bergson, por ser a própria concretização da duração no interior do eu humano, é também por isso o sinal de sua liberdade primordial. Contrariando a teoria associacionista, que defende que a inteligência regularia sempre a vontade, Bergson já afirma no *Essai* algo que desenvolverá em todas as suas conseqüências em *L'Évolution Créatrice*, a saber, que o ato de vontade livre é sempre “mais que a idéia”, e que aquilo que a inteligência regula acerca desse ato, ou aquilo que ela utiliza para traduzi-lo conceitualmente, é sempre “menos” do que ele realmente é ²³.

De acordo com o que nos mostra Bergson, a psicologia associacionista, ao utilizar-se de uma análise estruturada a partir do método da inteligência discursiva, não consegue descrever realmente a singularidade do eu psicológico e o modo único com que cada pessoa vive seus sentimentos. Ela persiste desconsiderando a realidade da vontade livre e dos estados profundos da alma humana e descreve os estados psicológicos de forma superficial como se fossem “multiplicidades de justaposição”. Contra essa psicologia, Bergson procura então contrapor uma “psicologia mais atenta” que, como sabemos, fundamenta-se em um método intuitivo que se insere na “duração real” (apesar de ele ainda não afirmar isso explicitamente no contexto do

²² Essa expressão é utilizada por Bento Prado Júnior (ob. cit., p. 87). Embora aí Bento Prado ainda se refira pontualmente à crítica que Bergson promove da noção de “grandeza intensiva”, sabemos que o termo pode representar qualquer remissão ao hábito da inteligência humana de reduzir “toda realidade à realidade de tipo físico” (tema que, como veremos, vai ser mais plenamente desenvolvido em *E. C.*).

²³ “(...) mesmo ao colocar-nos na perspectiva do associacionismo, é difícil afirmar a absoluta determinação do ato pelos seus motivos (lê-se motivos reguladores dados pela inteligência) e a dos nossos atos de consciência uns pelos outros. Sob estas aparências enganadoras, uma psicologia mais atenta revela-nos, por vezes, efeitos que precedem as suas causas, e fenômenos de atração psíquica que escapam às leis conhecidas da associação de idéias” (BERGSON, H. , *D. I.* – p. 105. Ver também pp. 106 e ss.)

Essai). Somente através dessa *nova psicologia* é possível se alcançar, segundo ele, a verdadeira realidade da consciência humana. É respaldado por ela que afirma que, no exame da duração de um estado interno apenas, já se pode encontrar o que é próprio e único a uma determinada pessoa, uma vez que esse estado é a manifestação exterior de um “ato livre” do qual somente essa pessoa é a autora. Baseado nisso, Bergson defende que a liberdade faz parte da essência do humano e que, para refletirmos sobre ela, é importante que relacionemos necessariamente a ela a noção de determinação voluntária, uma vez que é essa noção que nos assegura que o eu se determina livremente, e não involuntariamente, a partir de causas exteriores, tal como preconizava a tradição psicológica de sua época fundamentada no paralelismo psico-físico (*D. I.* – pp. 110 e ss.).

Bergson também observa que, embora a liberdade seja essencial ao homem, ela não apresenta um caráter absoluto, como defendem alguns filósofos. Na verdade, segundo ele, ela se efetiva na duração e “admite graus”. Desse modo, pelo fato de muitas vezes vivermos *aprisionados* a um exercício superficial do eu, não conseguimos exercer plenamente a liberdade que está relacionada, na verdade, ao nosso “eu fundamental” ou “eu profundo” (*D. I.* – pp. 109 e 110). Para Bergson, isso acontece porque a efetivação plena da liberdade não nos traz “vantagem” prática e o escamoteamento do “eu profundo” é importante para a vida social e para a constituição da linguagem. Acabamos então solidificando um “eu prático” do qual nascem ações que são muitas vezes reflexas, repetindo o comportamento que já está consolidado socialmente. Conforme Bergson nota, é a esse “eu superficial” que se aplicam os associacionistas para desenvolverem sua teoria fundamentada na causalidade mecânica que acaba negando a liberdade. Tais psicólogos não dão apropriado valor para o fato de que nosso eu profundo, em inúmeras ocasiões, vem “à tona” contra aquilo que solidificamos em torno de nosso eu social e acaba por nos levar a realizar determinadas ações que “nos traem”, por exprimirem, mesmo que não queiramos conscientemente, “nossas aspirações mais íntimas” (*D. I.* – pp.112 e ss.; ver também p. 151). São essas ações, somadas àquelas que raramente exercemos ao tomarmos decisões realmente *escutando* nosso eu mais interior, que manifestam nossa liberdade e representam aquilo que verdadeiramente somos de forma singular. “Em resumo, somos livres quando nossos atos emanam de toda nossa personalidade, quando a exprimem, quando com ela têm a indefinível semelhança que por vezes se encontra entre a

obra e o artista²⁴. (...) Numa palavra, se se convencionou chamar livre todo ato que emana do eu, e do eu somente, o ato que leva a marca de nossa personalidade é verdadeiramente livre, porque só o nosso eu lhe reivindicará a paternidade. A tese da liberdade encontrar-se-ia assim verificada, se consentíssemos em só procurar a liberdade num certo caráter da decisão tomada, numa palavra, no ato livre” (*D. I.* – pp. 113 e 114).

Contudo, os associacionistas e os deterministas, na descrição da ação humana, persistem em considerá-la isolando junto à duração concreta sua suposta “causa antecedente”, a partir da qual tal ação se deduziria necessariamente como se não houvesse uma relação íntima e uma continuidade entre os vários aspectos, internos e externos, que se uniriam na sua realização. Os defensores do livre arbítrio e adversários do determinismo – como, por exemplo, Stuart Mill –, por outro lado, dele não diferem realmente ao afirmarem que existe a possibilidade de uma *outra escolha possível*, de uma *outra ação possível*, além da prevista pelo determinista. Acabam, assim, também reproduzindo a mesma forma de análise, prevendo igualmente uma ação futura a partir de algo isolado no passado como sua única causa necessária. Em resumo, ambas as tendências negam a duração real (*D. I.* – pp. 114 e ss.). Não consideram o “progresso” que compõe toda ação, as tendências vivas do eu que se relacionam e hesitam até criarem a ação livre (*D. I.* – pp. 119 e 120). Acreditam na possibilidade de se conhecer completamente as causas antecedentes e assim prever a ação futura. Por esse motivo, segundo Bergson, toda crítica à psicologia associacionista, aos deterministas e seus adversários, e, num âmbito mais profundo, toda crítica à idéia de causalidade que está na base da ciência em geral, pode resumir-se, portanto, à questão fundamental que perpassa o *Essai*, a saber: “o tempo é espaço?” (*D. I.* – pp. 125 e ss.). A resposta a ela, obviamente, é negativa, mas a ciência trabalha sempre na previsibilidade; no caso das ciências exatas isso está mais manifesto – há sempre a identificação do tempo matemático com a duração real –, mas isso também ocorre inadvertidamente, de acordo com Bergson, na psicologia de sua época. Assim, para essa psicologia, “o fato psicológico torna-se uma *coisa*, que podemos representar de uma só vez”, e, de forma geral, não havendo distinção dos fatos psicológicos entre si (*D. I.* – p. 130). A réplica de Bergson é a seguinte: “ora, nossa concepção de duração não tende a afirmar

²⁴ É interessante notar que essa comparação que Bergson faz recorrendo à arte vai se repetir ao longo de sua obra. Para ele, é a arte que melhor reflete a liberdade e a criação do continuamente novo relacionadas à duração. (Tocaremos nessa questão em outros momentos desta tese).

nada menos que a heterogeneidade radical dos fatos psicológicos profundos, e a impossibilidade de dois dentre eles se parecerem completamente, uma vez que eles constituem dois momentos diferentes de uma história” (*D. I.* – p. 131).

Todo o “problema da liberdade”, portanto, de acordo com Bergson, surge pela aplicação do princípio de causalidade mecânica ao universo psicológico. Encontramos uma “regularidade” no domínio da consciência? Essa é a pergunta que deve ser colocada de acordo com Bergson (*D. I.* – p. 133). Ele critica o princípio de causalidade a partir de seus pressupostos básicos, mostrando como esses pressupostos se remetem às matemáticas e nos levam a pensar a realidade dos fenômenos físicos da mesma forma como pensamos, por exemplo, o universo da geometria. Em função do princípio de causalidade, “despojar-se-á a matéria das qualidades concretas, com as quais nossos sentidos a revestem, cor, calor, resistência, até o peso, e encontrar-nos-emos enfim em presença da extensão homogênea, o espaço sem corpo” (*D. I.* – p. 134; ver também p. 141). E assim como procedemos com o universo material, segundo Bergson, também procedemos com o universo psicológico, interpretando-o a partir de uma causalidade que lhe retira toda a realidade qualitativa. É tal princípio de causalidade que Newton utiliza em sua mecânica e que a filosofia moderna toma como fundamento da ciência. Concebido dessa forma, para Bergson, esse princípio é o mesmo que o princípio de identidade que é, na verdade, “a lei absoluta de nossa consciência; (...) e o que faz a absoluta necessidade deste princípio (de identidade) é que ele não liga o futuro ao presente, mas somente o presente ao presente”, ou seja, ele nega a duração (*D. I.* – p. 136 e ss.).

De acordo com o que observa Bergson, é principalmente a filosofia kantiana que, através da defesa desse princípio de causalidade mecânica como princípio da ciência, influencia a psicologia do século XIX. Nesse sentido, conforme já mencionamos antes, Bergson, no *Essai*, está particularmente interessado em delinear sua concepção da consciência como duração psicológica e, por conseqüência, sua concepção de liberdade, diante dos limites colocados por Kant ao pensamento filosófico e científico para, assim, transpor tais limites. Na conclusão da obra, Bergson defende que o erro de Kant foi, justamente, “o de tomar o tempo por um meio homogêneo” e, ao confundir assim duração real com espaço, considerar o universo psicológico como uma “multiplicidade de justaposição”. Ou seja, Kant “foi conduzido a crer que os mesmos estados são suscetíveis de se reproduzirem nas profundidades da consciência, como os mesmos fenômenos físicos no espaço”, transpondo o princípio de causalidade mecânica para a consideração dos fatos de consciência (*D. I.* – p. 152). Por esse

motivo, para Bergson, a liberdade concreta se tornou um fato irrealizável em Kant, e ele só a *pensou* se elevando “à altura dos noumenos”. Bergson escreve que “numa duração que se suponha homogênea, os mesmos estados poderiam se apresentar de novo, causalidade implicaria determinação necessária e toda liberdade tornar-se-ia incompreensível. É bem a esta conseqüência que a *Crítica da Razão Pura* chega” (*D. I.* – p. 153). Kant retira, assim, a liberdade do mundo concreto e durável, para pensá-la abstratamente, segundo Bergson. A essa concepção kantiana de liberdade, ele então contrapõe sua própria concepção fundamentada na intuição da duração, mostrando a consciência como “causa livre” e afirmando a possibilidade do conhecimento do eu de modo “absoluto”, absoluto que “se mistura sem cessar com os fenômenos e se impregnando deles, penetra-os” (*D. I.* – pp. 153 e 154)²⁵. A liberdade, portanto, conforme já assinalamos de passagem, para Bergson, é algo que compõe a essência do humano e se manifesta concretamente nos momentos “de gravidade” ou nos momentos raros em que “queremos entrar dentro de nós mesmos”, momentos únicos que tornam clara a realidade da duração (*D. I.* – p. 156). É essa liberdade concreta e que dura que podemos conhecer verdadeiramente, segundo ele, sem que precisemos nos elevar ao reino do “noumeno” kantiano: basta para isso que exerçamos o potencial de conhecimento da intuição.

²⁵ A respeito dessas questões, é também fundamental a remissão à *Introduction à la métaphysique* (P. M., in *Oeuvres*, pp. 1392 e ss.), onde Bergson delinea as linhas gerais de seu pensamento e de sua concepção da noção de absoluto, defende sua compreensão de metafísica baseada na intuição da duração e faz, através dela, uma crítica à filosofia kantiana (ver ainda *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, *Bulletin de la Société Française de Philosophie* – 2 mai 1901, in *Mélanges* – pp. 492 a 495). No que concerne, especificamente, à concepção bergsoniana de absoluto, talvez seja importante aqui desde já esclarecermos o seu significado, uma vez que ele é bastante recorrente em toda obra de Bergson, como veremos em outros pontos desta tese. Devemos registrar que, acima de tudo, o conceito de absoluto tem na filosofia bergsoniana uma acepção específica. Não se trata de nenhuma forma, por exemplo, de um “absoluto” semelhante ao que concebe Hegel para representar a realidade que integra todos os “momentos” relativos, absoluto que é apreendido pela razão humana e tornado inteligível através do conceito (cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*; particularmente parte 2, VIII – O Saber Absoluto, p. 207 e ss.). Para Bergson, diferentemente, o absoluto quer dizer aquilo que representa realmente o que é a duração enquanto devir real de todas as coisas. Esse absoluto só é apreendido através da intuição e isso nunca se dá com o intuito de esgotar a significação do objeto para traduzi-lo por meio de um conceito universal, mas sim dando conta de um momento único de duração do seu movimento vivo. Portanto, de acordo com o que escreve Bergson, em *Introdução à Metafísica*, trata-se de “um absoluto” e não de o absoluto. Com tal noção, ele visa ultrapassar justamente o relativo das representações conceituais elaboradas pela inteligência ou razão humana, para poder assim falar realmente da vida como duração.

Bergson nos mostra, no *Essai*, que a desconsideração da realidade da duração em prol de uma interpretação da realidade em função do espaço, além de obscurecer nossa representação da mudança interna e externa e do que é verdadeiramente o movimento real que perpassa nós mesmos, acaba também nos levando a uma visão equivocada do que seja a liberdade, a ponto de a tradição filosófica e científica transformá-la num problema, na verdade “um falso problema”. E isso acontece, para ele, justamente devido ao fato de essa tradição se basear na interpretação da realidade somente a partir da “inteligência discursiva”, sem se auxiliar da intuição. É por esse motivo que, conforme já destacamos, “a descoberta da duração psicológica condiciona a reposição da questão do método na filosofia, uma vez que é esta descoberta que mostrará o caráter artificial do ‘problema da liberdade’”²⁶.

²⁶ Remetemo-nos aqui novamente ao texto já citado de Franklin Leopoldo e Silva (ob. cit, p. 41). É importante ressaltarmos que abordaremos, em outros pontos desta tese, outros aspectos da concepção de liberdade em Bergson relacionados às suas demais obras.

Capítulo 2 – A relação entre duração e intuição no contexto de *Matière et Mémoire*

Como pudemos acompanhar através do *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, ao desvelar a realidade da duração, Bergson começa a apontar os limites do método discursivo da inteligência – para ele, fadado a conduzir a Filosofia ao “eterno confronto entre as escolas” em torno dos “falsos problemas” – e a ressaltar a necessidade da renovação do método filosófico que, como sabemos, acontece em torno da intuição. Veremos que, em *Matière et Mémoire*, ele reafirma tal concepção ao se dedicar à investigação da relação do espírito com a matéria, mostrando, ao mesmo tempo, os equívocos da filosofia tradicional. A análise de tal relação, aliás, aparece como consequência necessária da pesquisa que, em *D. I.*, ele leva a cabo, já que, nessa obra, Bergson empreende o exame da experiência relativa à consciência humana sem focar diretamente a realidade do mundo material no qual ela está inserida, embora a certeza dessa inserção não deixe de ser considerada no horizonte da mesma. Nesse sentido, as questões fundamentais de como se estruturaria o universo material e de como se dá a relação entre a consciência humana e esse universo surgem como consequências do que foi consolidado ao longo do *Essai*. Ao mesmo tempo, no final dessa obra, se chegamos à certeza de que a liberdade da consciência humana aparece como um “fato indubitável” depois das reflexões sobre a duração interna, sentimos também que essa mesma consciência, contudo, deve ser confrontada com a realidade externa, para que possamos saber como pensar a questão da liberdade em sua relação concreta com mundo²⁷. Ao lado dessas questões fundamentais, e a

²⁷ Essa questão é, aliás, considerada por Bergson ao refletir, na introdução de *La Pensée et le mouvant*, sobre a passagem do *Ensaio* para *Matéria e Memória* (*P. M.*, in *Oeuvres*, pp. 1314 e ss.). Bento Prado Júnior também chama atenção para ela, destacando ainda que, apesar de sentirmos que a consciência tem de passar a ser considerada em sua inserção no mundo concreto, devemos registrar também que a reflexão que Bergson empreende, na primeira obra, acerca da realidade da consciência em sua “pureza” – ou seja, no absoluto que constitui ela mesma, independente de sua relação com o mundo – não é sem objetivo, uma vez que essa reflexão busca desde então colocar a possibilidade de a consciência superar os limites que esse mundo lhe apresenta. E tal hipótese de superação que o *Essai* levanta, segundo Bento Prado, começa a ser também comprovada justamente a partir de *Matéria e Memória*. Ele defende que “embora o *Essai sur les données immédiates de la conscience* realize uma descrição da subjetividade humana finita, o seu horizonte e a meta a que tende estão para além dessa

elas relacionadas, aparecem outras questões complementares, mas não menos importantes, que procurarão também ser respondidas ao longo de *Matière*, como, por exemplo, a questão de se a duração reconhecida na consciência deve ser também associada à realidade do universo material, a questão de como podemos caracterizar realmente o movimento enquanto vinculado à natureza em geral, a questão de se é possível ao espírito sobreviver ao corpo. Analisemos então como Bergson busca, originalmente, através do seu método intuitivo, responder a todas essas questões, levando-nos, ao mesmo tempo, a ampliar nossa compreensão acerca da duração real.

Quando passamos a considerar o horizonte teórico próprio de *Matéria e Memória*, notamos que Bergson, de fato, aí amplia o universo de abrangência de seu método, destinando-o agora ao estudo da realidade material em sua relação com o espírito. Já no prefácio à sétima edição (*M. M.* – p. 161 e ss.), ele escreve que tal obra apresenta matéria e espírito como realidades independentes, embora em relação concreta, e afirma que isso deverá ser comprovado no terreno da experiência por meio do estudo da memória. Conforme ressalta, esse livro é assim “claramente dualista”²⁸, embora procure suprimir os erros que o dualismo tradicional efetivou devido às abordagens realista e idealista. Em relação a esse ponto, é importante desde já destacarmos que é justamente através do método da intuição que Bergson

finidade: a descrição bergsoniana da consciência implica a afirmação da realidade da ‘coincidência consigo mesmo’ a que tende inutilmente a realidade humana na filosofia de Sartre e que aí aparece como idéia contraditória. Se a duração interna é o processo pelo qual a liberdade se totaliza continuamente, esta totalização, sempre ameaçada pelo renascimento do universo dos objetos e da exterioridade, não é *a priori* impossível. A verificação dessa possibilidade só será testada na experiência, que voltando, sua atenção para fora da interioridade da consciência, decidirá de sua relação com a totalidade do Ser. Tal é o ponto de partida de *Matière et Mémoire*” (PRADO JÚNIOR, ob. cit., p. 115).

²⁸ Maria Luiza P. F. Landim (*Ética e natureza no pensamento de Bergson*, p. 56) escreve que, segundo A. de Lattre (*Bergson, une ontologie de la perplexité*. Paris: Ed. Universitaires, 1990, p. 12) e M. Carriou (*Lectures bergsoniennes*, Paris: PUF, 1990, p. 8), tal posição dualista de Bergson não é radical, tratando-se na verdade de um “dualismo metodológico” que é depois ultrapassado em função de um “monismo” representativo da realidade em geral intuída como Duração. Esse ponto de vista é também defendido, por exemplo, por Gilles Deleuze, que aponta que “o dualismo” e o “monismo” são dois momentos distintos e complementares do método bergsoniano, sendo que o segundo momento subsume o primeiro (DELEUZE, ob. cit., pp. 57 e 58; cf. inclusive todo o cap. 4 e início do cap. 5), e por Bento Prado Júnior, que nota que “o dualismo (metodologicamente instaurado por Bergson) é relativizado e remediado através de noções mediadoras” (PRADO JÚNIOR, ob. cit., p. 161). Voltaremos a tratar dessa questão um pouco mais à frente.

vai procurar ultrapassar as alternativas do idealismo e do realismo, e isso não só no que diz respeito à interpretação do problema da relação entre espírito e matéria no contexto de *Matière*, como também no que concerne à interpretação de vários outros problemas aos quais vai se dedicar em suas demais obras²⁹. Remetendo-nos especificamente ao modo como isso se efetiva em *M. M.*, vemos que Bergson acentua, logo no início da obra, que já na forma segundo a qual realismo e idealismo descrevem a realidade da matéria podemos constatar que as duas teses são igualmente “excessivas”. Tanto é equivocado reduzir a matéria “a representações que dela temos”, como é falso também apresentar a matéria como “algo que produziria em nós representações, mas que seria de uma natureza diferente delas” (*M. M.* – p. 161).

Opondo-se a tais concepções, Bergson defende que a matéria é, do ponto de vista da percepção humana, “um conjunto de imagens”, mais que uma representação e menos que uma coisa. Seu modo de compreender, como assinala, aproxima-se assim ao do senso comum, uma vez que afirma que a matéria existe nela mesma, tendo características que realmente podemos perceber tais como são, embora não se reduza àquilo que percebamos (*M. M.* – pp. 161 e ss.). Bergson, logicamente, está interessado em ir além do meramente percebido e quer chegar, respaldando-se, como veremos, no método da intuição e nos dados da experiência concreta, primeiramente, a uma concepção acerca do que é a realidade material nela mesma – antes da dissociação que o realismo e o idealismo promovem entre existência e aparência –, para, em seguida, abordar como o espírito se relaciona efetivamente com essa realidade.

Procurando assinalar sua posição diante das concepções clássicas de matéria, Bergson relembra que Descartes defende que a matéria é, na verdade, extensão geométrica e que aquilo que nossos sentidos dela percebem nada mais é do que ilusão. Por outro lado, segundo Bergson, o mérito de Berkeley é o de estabelecer, contra os mecanicistas, que as qualidades primárias da matéria teriam tanta realidade quanto às secundárias. Seu erro, entretanto, aparece quando julga ser preciso transportar a matéria para o interior do espírito, e fazer dela uma “idéia pura”, para podermos conhecê-la. Fazendo isso, Berkeley vê-se “incapaz de explicar o sucesso da física e obrigado, enquanto Descartes havia feito das relações matemáticas entre os fenômenos sua própria essência, a considerar a ordem matemática do universo como um puro acidente” (*M. M.* – pp. 162 e 163). É por esse motivo, de acordo com Bergson, que a crítica de

²⁹ Isso é o que Bergson deixa claro em *Introduction à la métaphysique* (*P. M.*, in *Oeuvres*, pp. 1392 e ss., notadamente p. 1416)

Kant torna-se importante já que, ao mesmo tempo, aponta os limites do cartesianismo e restitui “à nossa física um fundamento sólido”, embora faça isso limitando erroneamente o potencial de conhecimento do espírito humano e “sacrificando a metafísica à física”. A concepção bergsoniana de matéria, por seu lado, acaba se desenvolvendo a “meio caminho” das concepções de Descartes e Berkeley, ou seja, mais próxima à compreensão do senso comum, para daí tirar todas as conseqüências filosóficas, conseqüências essas que mostram os limites da crítica kantiana e apontam para a necessidade de se pensar uma nova forma de representação da relação do espírito com o corpo, bem como da metafísica com a física.

Examinemos então como Bergson, em *Matière et Mémoire*, tece essa sua concepção de matéria, para em seguida determinar como se dá verdadeiramente a relação entre espírito e matéria no campo da percepção, e apontemos em que medida tudo isso nos leva a ver ampliada a realidade da duração – que, no *Essai*, estava associada ao universo psicológico humano – e, por conseqüência, nos conduz ao mesmo tempo a ver ampliada a abrangência do método da intuição vinculado à sua compreensão. Antes de mais nada, é interessante notarmos que a concepção elaborada por Bergson acerca da matéria e de sua relação com o espírito se baseia numa teoria da percepção e da memória que, no início, é considerada “paradoxal” pelo meio científico em geral, mas que, com o tempo, ganha aí um maior respaldo³⁰. Isto, na verdade, é conseqüência do fato de Bergson sempre se apoiar justamente nos dados dessa mesma ciência e refleti-los de forma crítica, acreditando que só assim a Filosofia poderia renovar-se e tornar-se mais próxima do real, afastando-se dos artificialismos da tradição. Com efeito, sua pesquisa mostra mais uma vez, agora em *Matéria e Memória*, a vinculação necessária entre os dados da ciência e a reflexão filosófica, aspecto que já destacamos como característico do seu método intuitivo apoiado na experiência. Em *M. M.*, desde o princípio, Bergson enfatiza a necessidade de a psicologia e a metafísica colocarem problemas uma à outra e auxiliarem-se para resolvê-los (*M. M.* – p.167). Um exemplo claro disso encontrar-se-ia, segundo Bergson, justamente no âmbito da investigação do problema da relação da matéria com o espírito. Nesse caso, em específico, pode-se notar que a psicologia se associa necessariamente à metafísica quando se percebe a conexão “entre a análise da lembrança e as questões que se agitam entre realistas e idealistas, ou entre mecanicistas e dinamistas, a respeito da existência e da essência da matéria (...); e, se levamos isso em consideração, um problema metafísico capital vê-se transportado

³⁰ Ver a esse respeito, *P. M.* – pp. 137 e 140 Abril.

para o terreno da observação (poderíamos ler, para o terreno da experiência), onde poderá ser resolvido progressivamente, ao invés de alimentar indefinidamente as disputas entre escolas no campo cerrado da dialética pura” (*M. M.* – p. 167).

De acordo com Bergson, dois princípios servem de “fio condutor” para a pesquisa que empreende em *Matéria e Memória*. O primeiro é que a análise psicológica deve considerar que nossas funções mentais estão essencialmente direcionadas para a ação; o segundo é que os hábitos contraídos na ação acabam sendo naturalmente transportados para o campo da especulação, criando aí falsos problemas na ciência e na filosofia. Sabemos que Bergson já havia considerado tais princípios no contexto do *Essai* e que na verdade eles vão atuar como “pano de fundo” de toda a pesquisa empreendida por ele em suas demais obras³¹. No contexto de *M. M.*, esses princípios já aparecem norteando a concepção bergsoniana da percepção da matéria. Com efeito, para Bergson, o homem percebe a realidade material, tal como os demais animais da escala evolutiva, a partir do que lhe é útil, isolando dessa realidade objetos distintos, cada qual representando preponderantemente algum aspecto útil para nós, através do qual eles são inclusive reconhecidos. Assim, a partir desse modo de perceber característico do homem, os objetos não têm em princípio relação com os outros objetos a eles contíguos, sendo a matéria, por conseguinte, considerada como um conjunto de partes distintas, tal como um conjunto de “sólidos geométricos” que representamos no espaço. Segundo Bergson, essa é também a forma a partir da qual a inteligência humana representa a realidade material, e é baseado nessa forma de representação criada a partir de necessidades práticas que cientistas e filósofos, no campo teórico, tradicionalmente representaram tal realidade como algo que se compõe por partes que mantêm suas individualidades discerníveis e que está submetida a um movimento mecânico e previsível.

Contrariando tal concepção, Bergson defende que a matéria é um “conjunto de imagens” no qual cada imagem relaciona-se com as demais imagens que estão ao seu redor (*M. M.* – pp.173 e ss.)³². De acordo com o que veremos, Bergson defende que, não obstante

³¹ Isso fica particularmente explícito, como veremos, em *L'Évolution Créatrice*.

³² Segundo o que escreve Bento Prado Júnior, é importante sabermos que, a partir desse modo de compreender a realidade da matéria, Bergson desenvolve uma espécie de “redução”, que, embora se distinga da “redução fenomenológica”, dela se aproxima no sentido de buscar descrever tal realidade em função daquilo que realmente se apresenta a nós na experiência. Ao focar o universo material como um conjunto de imagens, Bergson então busca deixar “entre parênteses” as teorias filosóficas tradicionais acerca da relação do sujeito com

tomemos a matéria como algo divisível, a matéria na verdade deve ser considerada como um todo contínuo, onde os elementos, que isolamos a partir de nossa percepção e do nosso entendimento, estão na verdade permanentemente em relação uns com os outros, num movimento que nada tem de mecânico. Portanto não podemos, a não ser por comodidade de ação, representar objetos isolados e distintos (*M. M.* – pp. 187 e ss.)³³. Assim procedemos desde o princípio da evolução humana, pondera Bergson, para desenvolver técnicas de utilização da matéria necessárias à nossa sobrevivência e ao nosso bem estar e para desenvolver igualmente a linguagem e a vida social em geral. Nada há de errado nisso, afirma. O que é um equívoco, como já destacamos, é transportar tal modo de representação utilitário para o campo especulativo, criando, balizadas por ele, teorias científicas e filosóficas.

Um exemplo dessa transposição realizada pela ciência e pela filosofia aparece nas teorias materialistas que defendem, entre outras coisas, que é o cérebro o depositário das lembranças e o responsável por toda a atividade do espírito humano³⁴. Desde o início de *M. M.*, Bergson se preocupa em criticar tal concepção por ela descrever o pensamento e a percepção humana como o resultado puro e simples do movimento mecânico das moléculas no interior do cérebro, e por acabar defendendo que, conhecendo esse movimento de forma exata – utilizando-nos para isso dos recursos da física e da matemática –, poderemos talvez prever ou

o objeto (notadamente o realismo e o idealismo), que acabam intermediando qualquer tentativa de compreensão da realidade e impedindo o conhecimento “imediatamente” da experiência, conhecimento esse que sabemos, em Bergson, estar relacionado à intuição. É a partir dessa concepção que ele procura também desenvolver, em última instância, uma crítica à idéia clássica de representação, que se configura a partir da oposição entre sujeito e objeto (cf. PRADO JÚNIOR, ob. cit., pp. 140 e ss.; especialmente p. 146). Bento Prado observa que a “a posição do universo das imagens é a posição de uma ‘tese mínima’, que em sua exigüidade e sua evidência, não pode ser recusada nem pelos idealistas, nem pelos realistas (Bento Prado cita *M. M.* – p. 176)” (PRADO JÚNIOR, ob. cit., p. 150).

³³ Bergson, pensando a matéria como algo contínuo, já escreve no início de *Matière* que “a realidade da matéria consiste na totalidade de seus elementos e de suas ações de todos os gêneros” (*M. M.* – 187). E observa ainda que “nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos, ela resulta da eliminação do que não interessa nossas necessidades e, de maneira mais geral, nossas funções” (*M. M.* – 187 e 188).

³⁴ Conforme assinala Gilles Deleuze, a questão de se o cérebro é o depositário das lembranças, e, mais particularmente, a questão de se “as lembranças se conservam”, constitui um dos principais “falsos problemas” que Bergson procura esclarecer em *M. M.* através do método da intuição (DELEUZE, ob. cit., pp. 41 e ss.).

recompor o estado de espírito de uma determinada pessoa. Contra essa forma de se compreender a percepção e a representação, Bergson considera que, “para que essa imagem que chamo estímulo cerebral engendrasse as imagens exteriores, seria preciso que ela as contivesse de uma maneira ou de outra, e que a representação do universo material inteiro fosse implicada na deste movimento molecular. Ora, seria suficiente enunciar uma tal proposição para descobrir seu absurdo. É o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro” (*M. M.* – p.171). Na verdade, nossa percepção e nossa representação do mundo material, para Bergson, são resultados da relação e ação mútuas que se estabelece entre a “imagem especial” que é o nosso corpo – do qual o cérebro é isolado como um dos órgãos – e as demais imagens que continuam, umas nas outras, compondo o todo do universo material. E apesar de, como veremos, a memória desempenhar papel fundamental na percepção e na representação, tais atividades do espírito só acontecem a partir da influência que o mundo material exerce sobre o nosso corpo. Segundo Bergson, o que é acima de tudo importante destacar, é que toda essa relação entre nosso corpo e o universo material se efetiva através do movimento concreto. Nosso corpo recebe o movimento que lhe vem do mundo exterior e, utilizando-o em proveito próprio, ao escolher aquilo que é mais importante para a consecução de sua ação, reage com seu próprio movimento. Em outras palavras, as imagens do mundo material chegam até nós através de movimento real – movimento esse que é na verdade pura duração –, e é também por meio de movimento que interferimos nesse mundo, agindo sobre ele. Escreve Bergson: “vejo bem como as imagens exteriores influem sobre a imagem que chamo meu corpo: elas lhe transmitem movimento. E vejo também como este corpo influi sobre as imagens exteriores: ele lhe restitui movimento. Meu corpo é pois, no conjunto do mundo material, uma imagem que age como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com esta única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe. (...) *Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação*” (*M. M.* – pp. 171 e 172).

A tradição filosófica, segundo Bergson, cria uma série de teorias nas quais a matéria é descrita de forma abstrata, como algo distinto daquilo que percebemos em suas “imagens”. Além disso, a relação dessa matéria com o espírito é também explicada abstratamente, de um modo misterioso e distante da realidade tal como percebemos concretamente enquanto movimento. Para Bergson, a partir daí “inventar-se uma ação incompreensível desta matéria

sem forma sobre este pensamento sem matéria. Mas a verdade é que os movimentos da matéria são tão claros quanto as imagens, e que não há sentido em procurar no movimento outra coisa senão o que nele vemos” (*M. M.* – p. 174). Criticando principalmente a teoria materialista, ele procura mostrar que os movimentos moleculares que se dão no interior do cérebro apenas preparam a reação do corpo à ação das imagens externas e nada além disso; têm, portanto, um papel bastante secundário na representação. “No conjunto da representação eles (os movimentos moleculares) são muito pouca coisa; mas têm importância capital nesta parte da representação que denomino meu corpo, pois esboçam a todo momento seus procedimentos virtuais” (*M. M.* – p. 175). O se deduz daí, segundo Bergson, é que o papel do cérebro não difere radicalmente do da medula³⁵, sendo ambos não mais do que “instrumentos” organizadores de imagens e executores de movimentos; nada são sem o próprio movimento das imagens externas. Por consequência, o cérebro não pode ser considerado como o órgão responsável pela percepção nem o criador de representações, que, da forma como são descritas pela ciência e filosofia tradicionais, acabam sendo representações isoladas que surgem “a partir do nada”; ele é fundamentalmente um órgão de “atenção à vida”, apenas um “decodificador” das imagens, que nos vêm através de movimento real, em função da ação. De acordo com Bergson, o erro surge por se pensar o cérebro e as células nervosas como algo que podemos isolar no espaço, como algo que não está em relação com as demais imagens, negando com isso a realidade do movimento que nos mostra, ao contrário, que tudo está em relação. Segundo ele, por assim procederem, materialistas e dualistas se equivocam do mesmo modo. Criticando tais tendências de interpretação, Bergson argumenta o seguinte: “a ficção de um objeto material isolado não implica uma espécie de absurdo, uma vez que esse objeto toma emprestado suas propriedades físicas das relações que ele mantém com todos os outros, e deve cada uma de suas determinações, sua própria existência consequentemente, ao lugar que ocupa no conjunto do universo? Não digamos portanto que nossas percepções dependem simplesmente dos movimentos moleculares da massa cerebral. Digamos que elas variam com eles, mas que os movimentos eles mesmos permanecem inseparavelmente ligados ao resto do mundo material” (*M. M.* – pp. 175 e 176).

³⁵ Isso fica claro nas páginas onde Bergson reflete, apoiando-se nos dados das ciências biológicas (procedimento que tornará clássico em *E. C.*), sobre o desenvolvimento do aparelho nervoso e dos órgãos perceptivos ao longo da evolução animal (*M. M.* – p.179 e ss.)

Tomando isso em consideração, Bergson busca, logo em seguida, delimitar o verdadeiro papel da percepção, a relação que com ela têm as lembranças, e como tudo concorre para a concretização do contato do espírito com a matéria. Ele nos mostra que, para a ciência e a filosofia tradicionais, a percepção tem uma função eminentemente especulativa e que as lembranças têm papel acessório, não sendo mais do que percepções mais fracas. Conforme salientamos, Bergson afirma, contrariando tal tendência de análise, que a percepção é pautada pelo progresso do sistema nervoso e orientada para a ação e não para o conhecimento puro. O aprimoramento que a percepção ao longo da série animal vai adquirindo se deve, na verdade, a um gradativo aumento do potencial de escolha do ser vivo em relação às “solicitações” do mundo material, ou seja, a uma maior possibilidade de dilatar o intervalo existente entre o estímulo do mundo material e a resposta a ele, o que já demonstra o desenvolvimento, ao mesmo tempo, da vontade, da liberdade e da consciência. Bergson se pergunta justamente se “a riqueza crescente dessa percepção não deveria simbolizar simplesmente a parte crescente de indeterminação deixada à escolha do ser vivo em sua conduta em face das coisas?” (*M. M.* – p. 182). E, partindo de uma resposta afirmativa a essa questão, ele enuncia uma lei rigorosa segundo a qual “a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que dispõe de tempo”³⁶.

Para delimitar o real papel da percepção e das lembranças e caracterizar mais profundamente o que é propriamente a realidade material, Bergson julga ser melhor considerar primeiramente a percepção sem a participação que efetivamente tem a memória, ou seja, tratar primeiramente a questão da relação corpo-espírito a partir do ponto de vista metodológico da

³⁶ *M. M.* – p.183, citado por PRADO JÚNIOR, ob. cit., p. 156. Nessa página e nas seguintes, Bento Prado Júnior pondera sobre a importância da concepção bergsoniana da “indeterminação” da percepção como princípio de inteligibilidade do surgimento da representação. É esse princípio, segundo ele, que pode desvendar o “mistério”, engendrado e não resolvido pela gnosiologia clássica, da relação entre a representação e a matéria. Bergson efetiva isso situando tal relação no “universo das imagens” e mostrando que representação e matéria “não são gêneros comunicáveis, como, pelo contrário, dada a matéria, a representação é simultaneamente dada”. Quando Bergson enuncia, a partir dos dados da evolução animal, que “a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que dispõe de tempo”, isso quer significar, como bem acentua Bento Prado, “que a indeterminação não se dá como algo de isolado dentro do universo das imagens. Ela se dá no interior de uma estrutura que envolve vários termos e que, assim associados, variam interdependentemente. Isto é, a simples inspeção das imagens, e do jogo que entre elas se estabelece, permite-nos verificar que a maior indeterminação da resposta (ou a possibilidade de procrastiná-la mais largamente) é acompanhada por uma maior esfera de consciência” (PRADO JÚNIOR, ob. cit., p. 156 e 157).

“percepção pura”³⁷, para só depois abordar tal relação no âmbito concreto da percepção real. Com isso, ele acredita poder fundamentar melhor seu posicionamento diante da tradição que considera que a percepção tem um papel essencialmente especulativo e que a consciência se dá a partir dos movimentos cerebrais.

Em sua descrição da percepção pura, Bergson reafirma que os seres vivos criam no universo “centros de indeterminação” diante da determinação das demais imagens materiais que, por sua vez, atuam como um certo limite sobre a liberdade dos seres vivos. Particularmente no que diz respeito à liberdade do homem, essa determinação material faz com que se desenvolva nele inclusive as representações da inteligência que têm por objetivo primordial justamente buscar encontrar formas mais eficientes de “driblar” os limites impostos pelas coisas para utilizá-las em seu próprio benefício. A determinação das coisas, assim, reflete-se contra a “indeterminação livre” que somos nós; por outro lado, as escolhas que fazemos em função de ultrapassar a determinação material dão uma dimensão concreta à nossa liberdade (*M. M.* – pp. 186 e 187)³⁸. Devido a esta capacidade de escolha, a percepção já

³⁷ Acerca da noção de “percepção pura”, é importante nos remetermos também ao que pondera Bento Prado Júnior quando nos lembra que, embora tal noção seja uma forma de representação “idealizada” (ou “simplificada”, como Bergson prefere escrever mais freqüentemente) – já que o que se dá na experiência real é efetivamente o “misto” e não o “puro” –, ela não deixa de ser, todavia, “condição do fenômeno” e, assim, “indispensável momento da clarificação filosófica”. Bento Prado procura deixar isso claro para acentuar sua posição como distinta das considerações opostas de A. Thibaudet, que defende que a análise bergsoniana da “percepção pura” tenderia a ser basicamente “realista”, no sentido de que, por vezes, se remete aos dados das ciências da vida e do evolucionismo (*Le bergsonisme*, vol. I, p. 114), e de V. Goldschmidt, que considera, ao contrário, que Bergson despreveria, no capítulo um de *M. M.*, a percepção de modo puramente “ideal” (Curso inédito sobre Bergson, aula do dia 24 de fevereiro de 1960). Além disso, Bento Prado lembra que o tratamento das questões filosóficas através da recorrência a outras noções “puras” é um aspecto característico do método de Bergson, fato que, como vimos, também Gilles Deleuze faz questão de destacar, afirmando que o método intuitivo permite a Bergson chegar ao “puro” através do reconhecimento das verdadeiras “diferenças de natureza”. De acordo com Bento Prado Júnior, um dos exemplos de tal procedimento de Bergson, em outro contexto que não o de *Matéria e Memória*, fica patente em *A Evolução Criadora*, quando ele elabora uma teoria da evolução da vida sustentada na “passagem da complexidade do dado à pureza e à simplicidade da ‘tendência’” (PRADO JÚNIOR, ob. cit., p. 154).

³⁸ Bergson, assim, vai gradativamente ampliando a concepção de liberdade que havia delineado no *Ensaio*, à medida que começa, em *Matéria e Memória*, a abordar a relação do ser vivo com a realidade material que o cerca. De acordo com Jean Hyppolite, a liberdade pura de *D. I.* se torna, em *M. M.*, “uma certa indeterminação

manifesta algo de espiritual e consciente, mesmo que no princípio isso aconteça, nas formas mais inferiores de vida, de modo dissimulado. “A consciência – no caso da percepção exterior – consiste precisamente na escolha. Mas há, nessa pobreza necessária de nossa percepção consciente, qualquer coisa de positivo e que já anuncia o espírito: é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento” (*M. M.* – 188). Segundo Bergson, as concepções tradicionais da percepção consideram-na como aquilo que representa o objeto tal como uma “fotografia” tirada do universo, sem considerar que esse objeto é, na realidade, mais que a “fotografia” e está em relação com todos os outros, formando como que uma tela única, “uma tela escura sobre a qual se destacaria a imagem”. Nossa percepção, portanto, conforme já mencionamos, na verdade “ilumina” apenas aquilo que no todo da matéria interessa à nossa ação, ficando todo o resto “obscurecido”. Bergson observa que “nossas ‘zonas de indeterminação’ desempenhariam de certo modo o papel da tela. Elas não acrescentam nada àquilo que é; fazem apenas que a ação real passe e que ação virtual permaneça” (*M. M.* – 188). Na verdade, o que é preciso explicar então, afirma Bergson, dirigindo-se em pensamento a um suposto cientista, “*não é como a percepção nasce, mas como ela se limita, já que ela seria, de direito, a imagem do todo, e ela se reduz, de fato, àquilo que interessa a você*”. Bergson explica isso defendendo que é justamente o corpo que efetiva a limitação da percepção em função de suas necessidades de ação. “Mas, se ela (a percepção) se distingue justamente da imagem pura e simples pelo fato de suas partes se ordenarem em relação a um centro variável (o corpo), compreende-se sua limitação sem dificuldade: indefinida de direito, ela se restringe de fato a desenhar a parte de indeterminação deixada aos procedimentos desta imagem especial que você chama seu corpo” (*M. M.* – p. 190; ver também pp. 194 e 196)³⁹. Em função dessas considerações, Bergson

ligada à complexidade orgânica” (J. HYPOLITE, *Les aspects divers de la mémoire chez Bergson* in *Revue International de Philosophie*, 1949, p. 374, citado por LANDIM, Maria Luiza, ob. cit., pp. 68). Conforme já mencionamos, procuraremos mostrar, no decorrer deste trabalho, como a concepção de liberdade em Bergson vai ser cada vez mais ampliada ao longo de sua obra até atingir todo o seu potencial em *As Duas Fontes*, e como a essa concepção estará associada uma teoria de valorização do conhecimento intuitivo como meio de ampliação da liberdade.

³⁹ Sobre a concepção bergsoniana de corpo, ver ainda os ensaios *O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica* (*E. S.*, pp. 43 e ss. Abril) e *A alma e o corpo* (*E. S.*, pp. 83 e ss. Abril). Encontramos também em *Les Deux Sources* referências à questão: ver *M. R.* – pp. 1194 e 1195; pp. 1242 e 1243. Finalmente, podemos obter um comentário dessa concepção, por exemplo, em LANDIM, Maria Luiza, ob. cit., pp. 65 e ss.

reafirma sua concepção de que não se pode caracterizar a percepção e a representação como resultantes do movimento mecânico das moléculas cerebrais tal como defende o materialismo científico e filosófico. Com efeito, a percepção se efetiva a partir da vontade do ser vivo que, sendo em princípio livre e indeterminada, vai se determinando a partir das necessidades de ação que seu corpo manifesta, e, efetivando-se uma percepção determinada, efetiva-se ao mesmo tempo a conformação das células do cérebro adequada àquela percepção. Daí Bergson afirmar que “percepção consciente e modificação cerebral se correspondem rigorosamente. A dependência recíproca desses dois termos deve-se, portanto, simplesmente ao fato de eles serem, um e outro, função de um terceiro, que é a indeterminação do querer” (*M. M.* – 191).

É então dessa forma que Bergson explica a percepção pura, deixando de lado os preconceitos da tradição, para se dirigir ao exame direto da experiência “imediate” por meio da intuição, confrontando o resultado de tal exame com os dados das ciências relacionados ao estudo em questão. Baseado nesse seu método, ele observa, em relação à percepção (já adiantando alguns dados que serão mais profundamente analisados nos capítulos dois e três de *M. M.* quando abordará também o papel da memória), que os danos ao cérebro e à medula não se configuram em “danos” irreversíveis ao espírito. O que acontece é que os problemas neurológicos afetam a parte da percepção ligada ao corpo, limitando o potencial de escolha do ser vivo e a sua amplitude de ação. Além disso, Bergson constata que a percepção é também “diminuída” quando o ser vivo permanece arraigado a determinados hábitos, o que faz com que algumas das “questões elementares” colocadas pelo meio externo à sua atividade motora, “solicitando” sua percepção, acabem também se tornando inúteis, uma vez que não repercutem no hábito que foi adquirido (*M. M.* – pp. 191 e 194)⁴⁰

Bergson ressalta ainda que nossas percepções podem gerar sensações em nosso corpo e que essas sensações, como as percepções em geral, não são criadas a partir do nosso cérebro, tal como pretendem os materialistas. As sensações, sendo formas particulares de percepção, também são resultantes da relação que se estabelece na forma de um movimento contínuo entre as imagens exteriores e a imagem especial que é o nosso corpo, de modo que as sensações são passíveis de se estender como se estende qualquer imagem material. Por isso, Bergson defende que “minha crença em um mundo exterior não vem, não pode vir, de que eu projeto fora de

⁴⁰ Em relação à teoria bergsoniana da percepção pura, ver também *M. M., Résumé et Conclusion* – pp. 359 a 363).

mim sensações inextensivas: como as sensações adquiririam a extensão, e de onde poderia eu tirar a noção de exterioridade?” (*M. M.* – p. 196). Conforme já salientamos, segundo ele, a experiência nos assegura de que o que temos primeiro é o conjunto das imagens materiais, onde o meu corpo “se coloca de saída” e vai gradativamente se individualizando ao se perceber a si, “interiormente”, em relação com as demais imagens: por esse motivo, ele toma, nesse complexo de imagens, uma posição privilegiada. Bergson procura mostrar que inúmeras ilusões e falsos problemas nascem justamente pelo fato de se considerar a percepção e a sensação como “projetadas” já prontas a partir do cérebro e não como algo que vai se construindo pelo movimento de duração contínua que relaciona o corpo consciente e as demais imagens materiais e que faz com que nossas percepções e sensações sejam passíveis de se estender, de se intensificar ou de se enfraquecer, enfim, de se modificar no intervalo de tempo no qual efetivamente acontecem. Conforme Bergson assinala, há, por trás dessas ilusões e falsos problemas, “a confusão metafísica da extensão indivisa e do espaço homogêneo, a confusão psicológica da ‘percepção pura’ e da memória” (*M. M.* – p. 197). Dentre essas ilusões, uma das principais é aquela que defende que as sensações de nosso corpo são como “sinais” que traduzem movimentos homogêneos e mecânicos realizados no espaço. A partir dessa ilusão, nossa percepção é considerada como dividida em duas partes distintas e que acabam sendo doravante incomunicáveis: “de um lado os movimentos homogêneos no espaço, de outro as sensações inextensivas na consciência” (*M. M.* – p.199). Logicamente, tal ilusão impossibilita uma explicação satisfatória da união do espírito com a matéria e da alma com o corpo, e é por esse motivo que Bergson se preocupa em criticá-la. Com esse objetivo, uma vez que as sensações não são imagens percebidas fora de nosso corpo, mas sim afecções que nele se localizam, ele procura justamente elucidar o papel dessas afecções, como forma de tornar ainda mais clara a estrutura da percepção.

As afecções, segundo Bergson, são estados intermediários entre as idéias inextensivas e as imagens extensivas e marcam a ligação do espírito com a matéria (*M. M.* – p.201). Analisando criticamente o modo como a tradição científica e filosófica compreende a afecção e a percepção, ele afirma que, normalmente, se pensa que não há percepção que não possa se tornar uma afecção e “mais particularmente dor” – bastando, para isso, que haja uma intensificação da ação do objeto sobre nosso corpo – e, inversamente, que não há “afecção” que não possa ser tomada como uma percepção, na medida em que vai se tornando nulo o contato material do corpo com o objeto. “Parece portanto que há efetivamente uma diferença

de grau, e não de natureza, entre a afecção e a percepção” (*M. M.* – p.202). De acordo com Bergson, esse é o ponto de vista tanto dos realistas quanto dos idealistas, que, a partir desse modo de conceber a afecção, chegam a defender também que há apenas uma “passagem gradual da afecção à representação” (*M. M.* – p.202). Contrariando tal concepção, Bergson afirma que, na verdade, não há apenas uma diferença de grau, mas uma diferença de natureza entre percepção e afecção. A percepção se daria a partir de uma seleção, por parte do corpo, das imagens que lhe interessam no conjunto da matéria que, por assim dizer, age sobre ele. Já a afecção seria uma reação do corpo, como um todo, a uma interferência localizada e direta da matéria sobre ele. Desse modo, a afecção é um tipo bem específico de percepção, que mostra que o corpo é algo ativo e não um ponto passivo sobre a influência da matéria (*M. M.* – pp. 204 e 205). Se a percepção representa um campo virtual, que se constitui pela ação possível do meu corpo sobre as imagens selecionadas junto ao universo de imagens que constitui a matéria, a afecção representa um campo real, por se caracterizar como o caso limite da percepção, onde a ação deixa de ser possível e se torna efetiva, com o objeto-imagem agindo diretamente sobre meu corpo, coincidindo com ele e fazendo com que meu próprio corpo seja o próprio “objeto a perceber”. Enfim, a diferença entre a percepção em geral e a afecção aparece também quando diferenciamos as imagens puras das sensações, uma vez que as primeiras são relativas à percepção e as segundas relativas à afecção, ou seja, enquanto as imagens são o produto das percepções, as sensações são o produto das afecções. Por isso, Bergson escreve que a superfície do corpo, “limite comum do exterior e do interior, é a única porção da extensão que é ao mesmo tempo percebida e sentida. Isto equivale novamente a dizer que minha percepção está fora de meu corpo, e minha afecção, ao contrário, em meu corpo. (...) Tal é, no fundo, a diferença que cada um de nós estabelece naturalmente, espontaneamente, entre uma imagem e uma sensação” (*M. M.* – p.206).

Ao tratar das afecções, Bergson acentua que, a partir daí, ele procede a uma primeira correção em sua abordagem da percepção pura para se aproximar da descrição da percepção real. Segundo ele, uma vez que nosso corpo não é apenas um ponto no espaço, mas sim um organismo vivo, é preciso enfatizar que, na realidade, não há percepção sem afecção e, por conseguinte, quando tratamos das percepções do corpo, não podemos mais focar somente a pureza das imagens exteriores. De acordo com o que ressaltamos acima, a psicologia tradicional normalmente só vê uma diferença de grau entre a percepção e a afecção e acredita, equivocadamente, poder recompor, a partir desta última, as imagens selecionadas pela

primeira. “Aproveitando-se do fato de a sensação (por causa do esforço confuso que envolve) ser apenas vagamente localizada, ele (o psicólogo) a declara imediatamente inextensiva, e faz doravante da sensação em geral o elemento simples com que obtemos, por via de composição, as imagens exteriores. A verdade é que a afecção não é a matéria-prima de que é feita a percepção; é antes a impureza que aí se mistura” (*M. M.* – pp.206 e 207). Normalmente, o psicólogo, de acordo com Bergson, considera a percepção como um “agregado de sensações” e isso acaba gerando uma “falsa concepção do papel do espaço e da natureza da extensão” (*M. M.* – p. 207). Segundo ele, na verdade, devemos guardar que percepção, corporeidade e representação não acontecem como algo isolado, mas nascem da imersão do organismo no universo material a partir do qual esse organismo, por meio das ações e afecções, vai determinando seus contornos e constituindo-se como ser. Ou seja, é na experiência vivida no mundo que tanto a corporeidade quanto a representação vão se moldando ao longo do tempo num determinado organismo vivo; não há, para Bergson, um corpo e um pensamento como dados prontos (*M. M.* – p. 209)⁴¹.

A segunda correção à sua teoria da percepção pura, que acontece em decorrência da primeira, coloca Bergson já no campo de análise da percepção real propriamente dita, uma vez que passa a tratar gradativamente da participação da memória na percepção. Ele reafirma, então, que a percepção é, na verdade, formada pela relação entre o conjunto das imagens materiais e a memória, ou seja, pela relação da matéria com o espírito, espírito esse que dá sentido à percepção das imagens e determina, de uma certa forma, nossa vontade, dando significado à nossa ação⁴². Bergson observa que o papel da intuição sensível, por meio da qual o corpo seleciona, na percepção, as imagens que lhe interessam junto à realidade material, é

⁴¹ Sobre a concepção de Bergson acerca das afecções, ver ainda *M. M., Résumé et Conclusion* – pp. 363 a 365.

⁴² “Que nossa consciência tenha sobretudo esse papel na percepção exterior é aliás o que se pode deduzir *a priori* da definição mesma de corpos vivos. Pois, se esses corpos têm por objeto receber excitações para elaborá-las em reações imprevistas, também a escolha da reação não deve se operar por acaso. Essa escolha se inspira, sem dúvida nenhuma, em experiências passadas, e a reação não se faz sem um apelo à lembrança que situações análogas puderam deixar atrás delas. (...) Poderíamos dizer que não temos poder sobre o futuro sem uma perspectiva igual e correspondente sobre o passado, que o impulso de nossa atividade para diante cria atrás de si um vazio onde as lembranças se precipitam, e que a memória é assim a repercussão, na esfera do conhecimento, da indeterminação de nossa vontade.” (*M. M.* – pp. 212 e 213).

bem menos fundamental que o papel da memória no que tange à construção da representação. É a lembrança que, no decorrer da percepção, “desloca” a intuição sensível para, por assim dizer, “tomar-lhe o lugar” e dar sentido àquilo que é percebido. Desse modo, a função da intuição sensível não é senão a de atrair a lembrança que pode se associar à situação que está sendo vivenciada no presente, tornando essa lembrança “ativa e conseqüentemente atual”. Por esse motivo, Bergson chama a atenção, já nesse momento de sua obra, para o fato de que a memória desempenha o papel principal **da percepção e da representação**, salientando, entre outras coisas, que “é preciso levar em conta que perceber acaba não sendo mais do que uma ocasião de se lembrar (...)” (*M. M.* – p. 213). Utilizando-se novamente de uma das prerrogativas fundamentais do seu método intuitivo, Bergson defende que o maior equívoco das teorias científicas e filosóficas acerca da relação do espírito com a matéria é ver a lembrança apenas como uma percepção mais fraca, não atentando para o fato de que, na realidade, o que há entre ambas é uma radical diferença de natureza. Ou seja, psicólogos e filósofos normalmente não intuem que lembrança e percepção são atividades realmente distintas, embora se relacionem intimamente num movimento de duração que as “misturam” por meio de uma espécie de “endosse” (tal como a que Bergson já havia destacado no *Essai* como perfazendo a percepção do movimento) que concretiza a relação do espírito (memória) com a matéria (imagens percebidas). Denominam essa qualidade de “endosse” ora de lembrança, ora de percepção, conforme a intensidade segundo a qual esse fenômeno se apresenta e conforme determinado aspecto que queiram destacar. O erro que é assim perpetuado tem por efeito engendrar, por conseqüência, uma concepção equivocada da atividade da memória e também da estrutura da percepção (*M. M.* – pp. 214 e 215).

Refletindo particularmente sobre como tal concepção incorreta se desenvolve no campo da filosofia, Bergson nota que a má compreensão do papel da memória impregna profundamente as teorias metafísicas do idealismo e do realismo acerca da realidade da matéria e do modo como a percebemos. Ambas as tendências defendem que a percepção tem uma função eminentemente especulativa; isolando-a da ação interessada e tirando dela todo contato com o real, acabam por torná-la “inexplicável e inútil”. Em função disso, deixam de compreender como a percepção se distingue da lembrança e, ao considerar ambas como “estados do sujeito projetados fora dele”, não observam que o que caracteriza essa diferença é justamente o fato de que a percepção, como dissemos, se vincula à ação útil antes mesmo de a lembrança surgir em conseqüência desse movimento perceptivo. Segundo Bergson, toda

incorreção de tal tendência de análise acontece, fundamentalmente, pela desconsideração da realidade da duração, que une percepção e lembrança através da relação concreta do sujeito com o universo material no qual está inserido. E essa duração, como destacamos mais de uma vez, só pode ser alcançada por meio da intuição. Acerca disso, escreve ele: “restabelecamos ao contrário, o caráter verdadeiro da percepção; (...); a realidade das coisas já não será construída ou reconstruída (idealismo e realismo, respectivamente), mas tocada, penetrada, vivida; e o problema pendente entre o realismo e o idealismo, em vez de perpetuar-se em discussões metafísicas, deverá ser resolvido pela intuição” (M. M. – pp. 216; grifo nosso).

É, então, através do método da intuição que Bergson vai desdobrando o misto percepção-lembrança, para determinar o papel da memória e da realidade material na efetivação da percepção real. Esse método informa a Bergson que não há, na verdade, percepção isolada da lembrança; toda percepção já é uma “seleção” efetivada pela memória. Só podemos falar em “percepção pura”, desvinculada da lembrança, através de um recurso metodológico tal como utilizou Bergson para caracterizar mais distintamente o universo das imagens materiais. No horizonte real da percepção, o método intuitivo aponta que cada percepção é única e singular, já que se relaciona à memória no decorrer de um momento único de duração e nos coloca em contato com uma gama de qualidades do universo material dada nessa duração específica na qual ela se efetiva. A percepção seguinte não pode ser obtida da anterior, assim como um momento de duração não repete o outro.

Numa direção de análise oposta a de Bergson, o realismo científico, por não considerar a realidade da duração, tem dificuldades em encontrar um “ponto de contato” entre a matéria, concebida por ele como algo composto por mudanças homogêneas ocorridas no espaço, e a percepção, considerada como um conjugado de sensações inextensivas. Contrariando essa concepção, no que diz respeito à realidade da matéria, Bergson defende que deve haver também uma certa duração perpassando o universo material semelhante à duração de nossa consciência; por conseguinte, não há nada que nos permita afirmar que esse universo é homogêneo e prever, de forma exata, a partir do conjunto de suas qualidades sensíveis captadas por nossa percepção num determinado momento de duração, como serão as qualidades novas que se seguirão a elas. Além disso, em relação à realidade da percepção, Bergson defende que nossas percepções duram e apresentam cada qual uma “heterogeneidade qualitativa”, por estenderem-se durante um intervalo de tempo no qual a memória condensa a duração velocíssima da matéria, duração essa que pode ser vista, a partir da percepção, como “uma

multiplicidade enorme de estímulos que nos aparecem juntos, embora sucessivos” (*M. M.* – pp. 217; grifo nosso). É, então, baseado nessas considerações que Bergson começa a delinear, ainda no primeiro capítulo de *M. M.*, a relação concreta entre a consciência (memória) e a matéria na experiência da percepção real. Ao mesmo tempo, a partir dessas reflexões, ele nos incita a distinguir ainda mais claramente o que é a realidade material. Basta, para isso, segundo ele, que “idealmente” desconsideremos a contribuição da memória no movimento perceptivo. “A matéria então, tornada cada vez mais homogênea à medida que nossas sensações extensivas se repartiriam em um número maior de momentos, tenderia indefinidamente para esse sistema de estímulos homogêneos de que fala o realismo, sem no entanto, é verdade, jamais coincidir inteiramente com eles” (uma vez que na realidade ela é também uma duração contínua) (*M. M.* – p. 217; grifo nosso).

Bergson, portanto, fundamentado no seu método intuitivo, sustenta a hipótese de que, em última instância, a duração não compõe apenas a substância da consciência psicológica humana, mas também a substância da realidade material, permeando a relação entre ambas na percepção real. É a partir dessa hipótese que ele propõe, então, ultrapassar as teorias clássicas da representação (notadamente o realismo e o idealismo) que, por desenvolverem uma interpretação da realidade em função na noção de espaço, acabam defendendo a idéia de uma oposição radical entre sujeito e objeto, que as leva a encontrar dificuldades intransponíveis para explicar a relação entre a realidade material e a espiritual⁴³. Com efeito, Bergson afirma que, considerando suas análises acerca da percepção real e do papel fundamental da memória nessa percepção, “não haveria mais necessidade de colocar de um lado o espaço com movimentos não percebidos, de outro a consciência com sensações inextensivas. É numa percepção extensiva, ao contrário, que sujeito e objeto se uniriam inicialmente, o aspecto subjetivo da percepção consistindo na contração que a memória opera, a realidade objetiva da matéria confundindo-se com os estímulos múltiplos e sucessivos nos quais essa percepção se decompõe interiormente. Tal é, pelo menos, a conclusão que se tirará, esperamos, da última parte deste trabalho: *as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser colocadas mais em função do tempo que do espaço*” (*M. M.* – pp. 217 e 218).

⁴³ Acerca do posicionamento crítico de Bergson em relação ao realismo e ao idealismo no contexto de *M. M.*, particularmente no que diz respeito ao modo como ambas as doutrinas concebem sujeito e objeto, espírito e matéria, como realidades opostas, ver ainda *P. M.* – pp. 142 – 144 Abril.

Ao final do primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, Bergson assinala que sua doutrina da “percepção pura”, ao permitir-lhe criar uma concepção sobre a natureza da matéria, desenvolve-se entre o idealismo e o realismo, e que sua doutrina complementar da “memória pura”, possibilitando-lhe pensar a realidade concreta do espírito, progride entre o espiritualismo e o materialismo. No que diz respeito a essas duas últimas teorias, Bergson defende, primeiramente em relação ao materialismo, que, para tal teoria, como já mencionamos de passagem, a consciência, com todas as funções a ela relacionadas, é causada pelo movimento mecânico de determinados elementos materiais no interior do cérebro. Baseado nesse princípio, segundo ele, a teoria materialista sustenta que nossa percepção nos informa mais a respeito desses movimentos no interior do cérebro do que da própria realidade da matéria, que, por isso, não é percebida como realmente é. Em relação ao espiritualismo, Bergson aponta que tal doutrina, por fundamentar-se no mesmo método de análise da doutrina oposta, termina por também compreender a realidade de forma reducionista, afirmando que não percebemos a matéria como é realmente, uma vez que só percebemos as qualidades que nós mesmos colocamos nela e que muito provavelmente ela não tem. Por basear-se nessa assertiva por demais generalista, o espiritualismo acaba dando margem ao desenvolvimento do próprio materialismo (*M. M.* – p. 219). Bergson, então, preocupa-se em refutar ambas as tendências de análise, reafirmando que a matéria não pode desempenhar características de um tipo diferente daquelas que nela percebemos: “há na matéria algo além, mas não algo diferente, daquilo que é atualmente dado. (...) Ela não tem, não pode conter virtude misteriosa” (*M. M.* – p. 218). E reafirma também, a partir desse posicionamento, que o aparelho nervoso em geral e o cérebro em específico podem até possuir mais propriedades físicas do que as que em princípio neles reconhecemos, mas propriedades físicas somente e não “propriedades espirituais misteriosas”, já que o papel desse aparelho é só o de “receber, inibir ou transmitir movimento” (*M. M.* – p. 218; também p. 220). Portanto, não podemos atribuir ao cérebro a responsabilidade pela atividade espiritual, sendo a sua função puramente física. Ele não é, como já dissemos, um órgão de escolha, um “substrato de conhecimento”, mas um “veículo de ação”. Na verdade, a escolha se dá por meio da consciência que, em última instância, é memória e, conforme veremos, se conserva em si como espírito, sendo independente da matéria do cérebro e dos corpos em geral, embora com eles se relacionem continuamente. Por

tudo isso, a teoria da memória é essencial em Bergson, principalmente por ser a memória o elo concreto de ligação entre o espírito e a matéria na percepção⁴⁴.

É, então, por meio do estudo empírico da memória que Bergson procurará desenvolver uma nova interpretação para o problema da união do espírito com a matéria (*M. M.* – p.221). A partir desse estudo, ele quer mostrar primeiramente, de forma definitiva, que o cérebro, não obstante condicione a lembrança de uma certa forma, não é o responsável por assegurar sua sobrevivência, e que é um órgão de ação e não de representação; em outras palavras, quer apontar que o espírito é independente da matéria e pode sobreviver a ela. Além disso, em segundo lugar, deseja provar, respaldado pela experiência, que “somos colocados efetivamente fora de nós mesmos na percepção pura”, tocando efetivamente o objeto através de uma intuição imediata; em outras palavras, deseja garantir que espírito e matéria são realmente distintos, embora se relacionem íntima e concretamente na percepção real (*M. M.* – p.222). Essas são, então, as duas hipóteses principais que Bergson, fundamentado no método da intuição, quer comprovar em *Matéria e Memória*, ultrapassando a psicologia em direção à metafísica. Elas surgem como conseqüências da análise empreendida no primeiro capítulo da obra e serão objetos do estudo experimental relacionado nos dois capítulos seguintes, que apresentam uma “explicação física da memória” e procuram ainda demonstrar as teorias sobre a realidade da matéria e da percepção lançadas no capítulo um. Por fim, no último capítulo e na conclusão, Bergson retoma todos os principais pontos abordados ao longo da obra e, a partir daí, procura tirar algumas conclusões metafísicas essenciais sobre a relação da matéria com o espírito. Como nossa pesquisa tem por objetivo primordial procurar delinear o significado do método da intuição na obra bergsoniana, devendo, para isso, interpretar a sua relação com o

⁴⁴ “A memória, praticamente inseparável da percepção, intercala o passado no presente, condensa também, numa intuição única, momentos múltiplos da duração e assim, por sua dupla operação, faz com que de fato percebamos a matéria em nós, enquanto de direito a percebemos nela. Daí a importância capital do problema da memória. Se a memória é o que comunica sobretudo à percepção seu caráter subjetivo, eliminar sua contribuição, dizíamos, deverá ser o primeiro passo da filosofia da matéria (e é isso o que Bergson procura fazer, como vimos, no capítulo um de *M. M.*). Acrescentemos agora: uma vez que a percepção pura nos dá o todo ou ao menos o essencial da matéria, já que o restante vem da memória e se acrescenta à matéria, é preciso que a memória seja, em princípio, um poder absolutamente independente da matéria. Se, portanto, o espírito é uma realidade, é aqui, no fenômeno da memória, que devemos abordá-lo experimentalmente. E a partir de então toda tentativa de derivar a lembrança pura de uma operação do cérebro deverá revelar-se à análise uma ilusão fundamental” (*M. M.* – p. 220).

desdobramento da noção de duração no decorrer da mesma, não faz sentido nos determos nos detalhes do estudo empírico da memória que Bergson desenvolve, a partir dos dados da psicologia, psicofisiologia e psiquiatria, no segundo e no terceiro capítulos de *M. M.* Tal estudo, apesar de acrescentar dados concretos importantes à sua teoria da percepção e da memória, delineada no primeiro capítulo, só serve para a comprovar, não a modificando estruturalmente. Por esse motivo, contentar-nos-emos apenas em mencionar *en passant* alguns aspectos dessa análise demonstrativa de Bergson que estão relacionados mais diretamente, segundo pensamos, à sua concepção da intuição como método, propondo-nos, logo em seguida, a abordar, de forma sintética, o último capítulo e a conclusão da obra, estes sim fundamentais, por retomarem as principais questões desenvolvidas em *Matéria e Memória* e ampliarem a significação da duração e, por conseqüência, da intuição na obra bergsoniana.

Assim, vejamos. No início do segundo capítulo de *M. M.*, Bergson enuncia algumas hipóteses complementares que, demonstradas por meio dos dados experimentais, servirão de suporte para a comprovação das hipóteses mais essenciais acerca da relação do espírito com a matéria, lançadas no capítulo um. Nesse trabalho comprobatório, Bergson destaca que objetivamente o corpo só pode armazenar alguma recordação na “forma de dispositivos motores” e que, em função disso, podemos formular uma primeira proposição, a saber: “o passado sobrevive sob duas formas distintas: 1) em mecanismos motores; 2) em lembranças independentes” (*M. M.* – p.224). O reconhecimento realizar-se-á, assim, de duas maneiras, ou será um reconhecimento automático ou um reconhecimento elaborado que demonstra uma efetiva participação da consciência: “(o reconhecimento) ora se fará na própria ação, e pelo funcionamento completamente automático do mecanismo apropriado às circunstâncias; ora implicará um trabalho do espírito, que irá buscar no passado, para dirigi-las ao presente, as representações mais capazes de se inserir na situação atual” (*M. M.* – p. 224). A partir dessa constatação, surge naturalmente, por conseqüência, sua segunda proposição, qual seja: “o reconhecimento de um objeto presente se faz por movimentos quando procede do objeto, por representações quando emana do sujeito” (*M. M.* – p. 224). Para enunciar sua terceira hipótese, Bergson discute novamente o papel do corpo, constatando, em função do que havia elaborado no primeiro capítulo de *M. M.*, que é por meio de tal “imagem privilegiada” que se concretiza a ligação entre o passado e o presente numa determinada ação que dura. O corpo é, pois, conforme as palavras de Bergson, um “limite movente”, sendo as imagens particulares que dele isolamos e denominamos mecanismos cerebrais não mais do que os “pontos

terminais” das minhas representações passadas, “o último prolongamento que essas representações enviam no presente, seu ponto de ligação com o real, ou seja, com a ação” (*M. M.* – p.224). Bergson parte do princípio de que, interrompida de algum modo essa ligação direta do passado com o presente através do corpo, a qual o cérebro torna precisa, as lembranças não se destroem e continuam existindo em si, embora percam toda a capacidade de colaborar com o presente, isto é, “de agir sobre o real”. É nesse sentido, e apenas nesse sentido determinado, conforme ele ressalta, que um dano ao cérebro pode comprometer algo da capacidade de ação da memória sobre o presente, mas somente de sua capacidade de ação: o dano não afeta a memória em si, que sobrevive ilesa como espírito. Daí Bergson afirmar, na sua terceira e última hipótese, que “*passa-se, por graus insensíveis, das lembranças dispostas ao longo do tempo aos movimentos que desenham sua ação nascente ou possível no espaço. As lesões no cérebro podem atingir tais movimentos, mas não tais lembranças*” (*M. M.* – pp. 224 e 225)⁴⁵.

Após enunciar essas hipóteses complementares, para servirem de guia para a demonstração das duas hipóteses básicas lançadas na conclusão do capítulo um, Bergson procura, então, comprová-las, em seguida, por meio dos dados experimentais, nos dois capítulos subseqüentes. Para tanto, o método da intuição se torna também fundamental. Vemos que, no decorrer do segundo capítulo de *M. M.*, é esse método que lhe permite, primeiramente, detectar as diferenças de natureza entre os dois tipos de memória – “a memória-hábito” e “a memória-lembrança” – para chegar à verdadeira essência do reconhecimento (*M. M.* – p. 225 e ss). Em segundo lugar, é a intuição que dá a Bergson o potencial de vislumbrar, por trás do ato do reconhecimento atento, o verdadeiro movimento de duração contínua, que relaciona, numa espécie de “endosse”, como mencionamos um pouco acima, as “percepções-imagens” – ou seja, as imagens selecionadas junto à realidade material no ato da percepção – e as “imagens-lembranças” – isto é, as imagens conservadas na memória e que são selecionadas pela consciência para dar sentido à percepção que é atualizada, formando com ela “um conjunto útil” (*M. M.* – p. 230 e ss.). Enfim, é a intuição que permite ainda a Bergson compreender a passagem gradual – também duração contínua – das lembranças às ações motoras, que une intimamente o reconhecimento e a atenção à vida (*M. M.* – p. 244 e ss.).

⁴⁵Ver também *M. M.*, *Résumé et Conclusion* – pp. 356 e 357.

Ao mesmo tempo em que busca comprovar suas hipóteses acerca da relação do espírito com a matéria, a partir do exame intuitivo dos fenômenos vivos da percepção e da lembrança, Bergson procura também desenvolver uma crítica ao modo segundo o qual a filosofia e a ciência tradicionais interpretam tal relação. Podemos encontrar um exemplo claro desse seu posicionamento diante da tradição quando ele critica as interpretações materialistas da ciência sobre o fenômeno do reconhecimento, apontando que tal fenômeno de modo algum pode ser explicado como algo isolado e relacionado exclusivamente ao funcionamento cerebral. Nesse sentido, Bergson defende, primeiramente, que, nas duas espécies principais de afasia (cegueira e surdez psíquicas, cegueira e surdez verbais), as lembranças não são eliminadas a partir de um certo dano no cérebro. Conforme ressalta, “são movimentos atuais que serão lesados ou movimentos por vir que deixarão de ser preparados” e, uma vez que esses movimentos possam ser novamente efetivados, mesmo que não seja exatamente a partir dos mesmos elementos do corpo, as lembranças também poderão novamente ser evocadas (*M. M.* – pp. 252 e 253). Os estudos científicos da patologia acabam confirmando essa sua tese ao revelar duas espécies absolutamente distintas de cegueira e surdez psíquicas e de cegueira e surdez verbais que correspondem a dois modos diferentes de ficarmos impossibilitados de desenvolver o movimento responsável pela realização do reconhecimento (*M. M.* – pp. 253 e ss.). Tomando o exemplo privilegiado da percepção auditiva, Bergson defende também que a ciência acaba invertendo a ordem natural do movimento perceptivo ao considerar que tal movimento acontece da percepção à idéia e não da idéia à percepção. A ciência ainda se equivoca, segundo ele, ao dissociar completamente os elementos constitutivos desse movimento (que ele esquematicamente destaca, para facilitar o entendimento, como sendo a idéia, as lembranças e a percepção), para depois associá-los de forma abstrata a partir de regiões determinadas do cérebro, não atentando, assim, para a continuidade indecomponível que há entre eles. De acordo com Bergson, tal “desatenção” da ciência ocorre pelo fato de ela perpetuar, também nesse contexto, o método de análise da inteligência que acaba negando a verdadeira realidade do movimento – a sua duração ininterrupta (*M. M.* – pp. 266 e 267). Por outro lado, suas representações reproduzem equivocadamente, sem que a própria ciência o admita, uma concepção filosófica “associacionista” da vida do espírito ao tomar a consciência como “epifenômeno” do movimento das partículas materiais do cérebro, e isso se sucede também

justamente por ela basear-se nesse hábito de desconsideração da duração real por parte da “inteligência discursiva”⁴⁶.

Remetendo-nos agora ao terceiro capítulo de *Matéria e Memória*, vemos que aí Bergson procura delinear mais detalhadamente a forma pela qual o passado deixa de ser pura realidade virtual para se atualizar e influenciar o presente⁴⁷. Com isso, ele busca destacar, ainda uma vez, que o espírito ou a memória, enquanto pura virtualidade, embora esteja constantemente em contato com o corpo, é independente e capaz de sobreviver a ele e que o cérebro não é, de modo algum, o lugar onde as lembranças se conservam. Na verdade,

⁴⁶ “Portanto é em vão que se tratam imagens-lembranças e idéias como coisas acabadas, às quais se atribui a seguir um lugar em centros problemáticos. Por mais que se disfarce a hipótese sob uma linguagem tomada de empréstimo à anatomia e à fisiologia, ela não é mais que a concepção associacionista da vida do espírito; leva em conta apenas a tendência constante da inteligência discursiva a separar todo progresso em fases e a solidificar em seguida essas fases em coisas (grifo nosso); e, como ela nasceu, *a priori*, de uma espécie de preconceito metafísico, não consegue nem acompanhar o movimento da consciência nem simplificar a explicação dos fatos” (*M. M.* – pp. 269 e 270). Com referência a essa crítica bergsoniana ao “associacionismo” e, particularmente, à concepção da consciência como “epifenômeno” do corpo, ver ainda *M. M.* (pp. 234 e 235; pp. 277 e ss.; *Resume et Conclusion*, p. 361; pp. 370 e ss.) e, principalmente, os textos *O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica* (ob. cit., pp. 43 e ss. Abril) e *A alma e o corpo* (ob. cit., pp. 83 e ss. Abril). Nestes dois últimos textos, Bergson aponta, inclusive, como o “associacionismo” é influenciado de forma direta pela teoria do “paralelismo”, que foi defendida pela filosofia moderna e que se baseia justamente na idéia de “uma equivalência entre o estado psíquico e o estado cerebral”.

⁴⁷ É relevante ressaltarmos que a noção de “virtual”, além de ter um papel significativo na teoria da percepção e da memória que Bergson elabora em *M. M.*, é também bastante importante no conjunto da sua obra em geral. Isso acontece porque ela aparece muitas vezes associada à própria realidade da duração, na medida em que representa algo que não é pronto e acabado e que é passível de se atualizar e influenciar o mundo material. Notadamente, Gilles Deleuze desenvolve um estudo profundo acerca do significado dessa noção na obra de Bergson (vide *Bergsonismo*, particularmente cap. 5, pp. 75 e ss.); dá também a ela, inclusive, um desdobramento fecundo e atual, por exemplo, em suas análises a respeito da relação entre filosofia, ciência e arte (vide DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*). Acerca de tal noção, em sua relação com a obra bergsoniana, talvez seja interessante citarmos também o que escreve Maria Luiza Landim, quando assinala, numa nota de rodapé, que “para Bergson, o termo virtual se opõe ao possível; este deve ser utilizado unicamente em relação aos sistemas materiais e fechados. O uso errôneo deste termo é sempre motivo de confusão e de elaboração de falsos problemas. O virtual, pois, não é o possível, mas o real ainda não acontecido: virtual é o modo de existência próprio das coisas do espírito. Vide P. M. (*Le possible et le réel* in *Oeuvres*), pp. 1331 a 1345” (LANDIM, Maria Luiza, ob. cit., p. 79).

conforme já mencionamos, para Bergson, as lembranças perpetuam-se em si mesmas na medida em que duram e, por esse motivo, a questão sobre onde as lembranças se conservam não é senão mais um dos “falsos problemas” que criamos em função “da necessidade que temos de abrir sempre diante de nós o espaço, de fechar sempre atrás de nós a duração” (*M. M.* – p. 290)⁴⁸. Conforme nota Bergson, embora seja todo o passado que se “dobra” em si mesmo para dar sentido ao presente, esse passado se atualiza em parte, relacionando níveis diferentes de sua profundidade, diferentes “planos de consciência”, a partir daquilo que lhe é requerido no ato vivo da percepção. E nesse “progresso contínuo” que é o movimento perceptivo, podemos salientar, de modo esquemático, segundo ele, para melhor discernirmos os papéis do espírito e da matéria, três fases distintas, a saber: a da “lembrança pura” – na qual o passado enquanto presença a si ainda é pura virtualidade –, a da “lembrança-imagem” – onde a memória pura começa a entrar em relação com a realidade material através da percepção – e a da “percepção propriamente dita” – momento em que as “lembranças-imagens” terminam de consolidar o contato do espírito com o objeto presente em razão da ação do corpo guiada pelo trabalho cerebral (*M. M.* – pp. 275 e ss.). De acordo com o que mencionamos acima, esse processo que Bergson desvela, fundamentando-se no método da intuição, possibilita-lhe distinguir o desenrolar da percepção nela mesma como puro movimento de duração e alcançar o conjunto dos fatos psicológicos a ela relacionados naquilo que são realmente enquanto “multiplicidade

⁴⁸ A respeito do significado da importante análise bergsoniana sobre o “falso problema” da conservação das lembranças, é fundamental o que escreve Gilles Deleuze: “a questão: onde as lembranças se conservam? implica um falso problema, isto é, um misto mal analisado. Procedese como se as lembranças tivessem de se conservar em alguma parte, como se o cérebro, por exemplo, fosse capaz de conservá-las. Mas o cérebro está por inteiro na linha da objetividade (...). A lembrança faz parte, ao contrário, da linha da subjetividade. É absurdo misturar as duas linhas, concebendo o cérebro como reservatório ou substrato das lembranças. Mais ainda, o exame da segunda linha bastaria para mostrar que as lembranças só podem se conservar ‘na’ duração. *Portanto, é em si que a lembrança se conserva.* ‘Damo-nos conta de que a experiência interna em estado puro, proporcionando-nos uma *substância* cuja essência é *durar* e, por conseguinte, prolongar incessantemente no presente um passado indestrutível, nos havia dispensado e até mesmo impedido de buscar onde a lembrança está conservada. Ela própria conserva a si mesma (...).’ (*P. M.* – p. 1315, na edição do Centenário; citado por Deleuze). Não temos, aliás, qualquer interesse em supor uma conservação do passado em outro lugar, no cérebro, por exemplo, do que em si mesmo; seria preciso que conferíssemos a um estado da matéria, ou mesmo à matéria inteira, esse poder de conservação que teríamos recusado à duração” (Deleuze faz então referência à *M. M.* – p. 290, na edição do Centenário) (DELEUZE, ob. cit., p. 41 e 42; ver também as páginas seguintes).

de penetração mútua”. É a partir daí que ele reitera sua oposição ao método do associacionismo, pelo fato de essa doutrina não compreender o movimento perceptivo como “uma continuidade de devir” e considerar cada estado psicológico como “uma espécie de átomo, um elemento simples” que se une aos demais para formar uma “multiplicidade de justaposição” (*M. M.* – pp. 277 e ss)⁴⁹.

Após essas considerações acerca dos capítulos intermediários de *M. M.*, encaminhemo-nos, enfim, ao último capítulo e à conclusão da obra, procurando distinguir os aspectos finais abordados por Bergson que estão mais diretamente vinculados ao objeto de nossa pesquisa. No que diz respeito a essa parte final de *Matière*, sabemos que Bergson procura destacar aí os desdobramentos metafísicos de tudo aquilo que foi desenvolvido ao longo do texto. Antes de mais nada, faz questão de frisar novamente que o papel do corpo é o de limitar a vida do espírito em vista da ação útil, e que essa limitação acontece, como vimos, tanto ao nível da percepção, na medida em que o corpo seleciona no universo material aquilo que pode realmente se relacionar às nossas ações, quanto ao nível da memória pura, uma vez que o corpo “chama”, junto ao conjunto das lembranças, apenas a lembrança útil, afastando provisoriamente todas as demais que não têm relação direta com a ação que está sendo consubstanciada. No entanto, vale ressaltar, o limite que o corpo efetua na memória, de acordo com Bergson, é bem menor do que o que perfaz na percepção pura, pois a seleção promovida nesta é bem mais “rigorosa” do que a realizada naquela. No conjunto da memória, muitas lembranças distintas podem ser igualmente capazes de se adaptarem à ação presente, ao passo que a natureza delimita bem a atividade dos órgãos dos sentidos no ato da percepção da matéria, deixando-lhe pouca margem de variação. Além disso, o espírito humano, embora tenha que encontrar no conjunto da memória as lembranças mais apropriadas à percepção do presente, ainda é capaz de realizar “os jogos de fantasia” e “o trabalho de imaginação”, conforme observa Bergson. A memória, portanto, é capaz de desenvolver de uma forma mais intensa uma atividade que não é exclusivamente pragmática. Mesmo assim sua prioridade é também dar eficácia à ação presente e é nesse sentido que se pode afirmar que, a despeito de tudo, “a orientação de nossa consciência para a ação parece ser a lei fundamental de nossa vida psicológica” (*M. M.* – p. 316 e 317).

⁴⁹ Ver também *M. M.* – pp. 304 e ss. e ainda *M. M., Résumé et Conclusion* – pp. 365 a 373, onde Bergson retoma aspectos fundamentais de sua teoria da memória.

Bergson relembra, baseado nessas observações, que foi a partir do estudo da relação entre a percepção e a memória que ele obteve os meios de distinguir corpo e espírito. “É verdadeiramente na matéria que a percepção pura nos colocaria, e efetivamente no espírito que penetraríamos já com a memória” (*M. M.* – p. 317). Por outro lado, essa distinção deixou como consequência um problema metafísico crucial, qual seja, o problema agora da união do corpo com a alma, cuja resolução, segundo ele, acaba por se apresentar “na mesma observação psicológica” que o permitiu reconhecer de modo inconfundível a diferença entre ambos (*M. M.* – p. 317). E qual é mesmo essa “observação psicológica” fundamental? Como mais de uma vez evidenciamos, trata-se justamente da observação, apoiada pelos dados da experiência, do verdadeiro processo vivo da percepção, processo esse que assegura que, apesar de distintos, espírito (memória) e matéria (corpo) se comunicam na percepção por meio do movimento real que permeia a substância de ambos. Em outras palavras, tanto nossa consciência quanto nosso corpo duram, são passíveis de se estenderem no tempo e unirem suas substâncias num fenômeno singular caracterizado por Bergson como uma espécie de “endosse”, de acordo com o que também mencionamos anteriormente. Por esse motivo, a extensão não pode ser pensada apenas no sentido de extensão geométrica, tal como ele já havia assegurado no exame da “percepção pura”⁵⁰. Ao mesmo tempo, através da análise da “memória pura”, Bergson havia garantido ainda que nossa percepção da matéria é continuamente perpassada pelo espírito, de tal forma que nosso conhecimento da realidade material está sempre misturado a uma nuance qualitativa que, de modo singular, cada sujeito doa ao que é percebido a partir do que guarda em sua memória⁵¹.

⁵⁰ “No que concerne à percepção pura, ao fazer do estado cerebral o começo de uma ação e não a condição de uma percepção, lançávamos as imagens percebidas das coisas fora da imagem de nosso corpo; recolocávamos portanto a percepção nas próprias coisas. Mas com isso, nossa percepção fazendo parte das coisas, as coisas participam da natureza de nossa percepção. A extensão material não é mais, não pode ser mais essa extensão múltipla de que fala o geômetra; ela assemelha-se, antes, à extensão indivisa de nossa representação (ou seja, à pura duração). Equivale a dizer que a análise da percepção nos deixou entrever na idéia de *extensão* uma reaproximação possível entre o extenso e o inextenso” (*M. M.* – p. 317; grifo nosso).

⁵¹ “Por uma via paralela, nossa concepção da memória pura deveria levar a atenuar a segunda oposição, entre a qualidade e a quantidade. Separamos radicalmente, com efeito, a lembrança pura do estado cerebral que a prolonga e a torna eficaz. A memória portanto não é, em nenhum grau, uma emanção da matéria; muito pelo contrário, a matéria, tal como a captamos numa percepção concreta que ocupa sempre uma certa duração, deriva em grande parte da memória” (*M. M.* – pp. 318 e 319; ver também *M. M., Résumé et Conclusion* – pp. 374 e ss.).

Assim, para Bergson, a realidade material é um *continuum* no qual nossa percepção é capaz de distinguir elementos heterogêneos, desde que haja a “contração” das qualidades sensíveis desses elementos promovida por nossa memória. Quando, de modo oposto, ocorre o relaxamento da memória no ato perceptivo, ou, em outras palavras, uma menor “tensão” do espírito, a matéria acaba sendo percebida de forma mais homogênea, mais próxima do seu aspecto quantitativo. É nesse sentido que Bergson questiona se “o intervalo da quantidade à qualidade não poderia então ser diminuído por considerações de *tensão*, assim como a distância do extenso ao inextenso por considerações de extensão” (*M. M.* – p. 319). Com efeito, ele parte do pressuposto de que não há uma oposição radical entre a quantidade e qualidade, entre o extenso e o inextenso, entre a matéria e o espírito, como normalmente é defendido pela tradição científica e filosófica. Na verdade, tais oposições podem ser resolvidas a partir da consideração do papel real da memória na percepção. Quanto mais contraímos nossa memória, quanto mais atenção damos às nossas percepções, mais nos colocamos na singularidade de cada uma, valorizando seu aspecto qualitativo. Ao contrário, percebemos de uma maneira mais generalista e quantitativa quanto menos “tensão consciente” colocamos no ato perceptivo.

A partir dessas reflexões, Bergson então reafirma algo que se vincula de modo imediato ao objeto de nossa pesquisa, algo que mais de uma vez ele já havia mencionado, direta ou indiretamente, ao longo de *Matéria e Memória*: se a ciência e a filosofia tradicionais não conseguiram resolver o problema da união do espírito com a matéria, da alma com o corpo, foi porque persistiram em reproduzir um método de análise que não considera o verdadeiro movimento de duração que perpassa toda a realidade. Como vimos, tal método, segundo ele, desenvolve-se tendo por base a tendência da inteligência de decompor a realidade em coisas estáticas e isoladas umas das outras para, logo em seguida, traduzi-la em conceitos prontos e acabados, apropriados ao desenvolvimento da linguagem e da vida social. Bergson reconhece a importância utilitária desse método da inteligência, mas defende que conhecimento filosófico do que é verdadeiramente a realidade (e no caso, de como verdadeiramente se dá a união da alma com o corpo) só pode ser desenvolvido a partir do método da intuição. Só a intuição nos permite “ver” o real tal como efetivamente se desenvolve enquanto movimento de duração, como o lugar onde as coisas se relacionam umas com as outras e onde não há possibilidade, a não ser artificialmente, de realizar dissociações irreduzíveis e representações conceituais exatas e definitivas. Bergson propõe, fundamentado nesse método, uma “reaproximação entre o

inextenso e o extenso, entre a qualidade e a quantidade”, mostrando que a realidade material é, na verdade, uma “continuidade qualitativa”, que a tradição filosófica, através do empirismo e do dogmatismo, e a tradição científica amiúde não levaram em consideração⁵².

Empirismo e dogmatismo, portanto, segundo Bergson, não diferem na essência porque ambos reproduzem o mesmo método de análise, a mesma forma de decomposição da realidade. O empirismo tradicional não acompanha a “experiência verdadeira, aquela que nasce do contato imediato do espírito como seu objeto”. Na verdade, ele a substitui “por uma experiência desarticulada e, portanto, certamente desnaturada, em todo o caso arranjada para a maior facilidade da ação e da linguagem”. O dogmatismo, por seu lado, “também ele aceita esses fenômenos desligados, descontínuos, com os quais o empirismo se contenta, e esforça-se apenas em fazer uma síntese que, não tendo sido dada numa intuição, terá sempre necessariamente uma forma arbitrária” (*M. M.* – p. 320; grifo nosso). Para Bergson, a reprodução desse modo de se refletir o real, negando-lhe a duração viva e qualitativa, gerou concepções diversas, que perduraram ao longo da História da Filosofia, opondo-se umas às outras sem que nenhuma conseguisse chegar a uma descrição verdadeira da realidade concreta. Toda essa série de oposições acabou por gerar uma certa descrença no pensamento metafísico que culminou com o relativismo proposto pela filosofia crítica de Kant que, apontando, com propriedade, os limites da *razão especulativa*, acabou por defender, agora equivocadamente, a realidade em si como inacessível ao espírito humano. Tal relativismo, de acordo com o que já delineamos no contexto do *Essai*, só se desenvolveu justamente pelo fato da tradição filosófica persistir em permanecer vinculada ao método da inteligência discursiva e deixar de lado a possibilidade de apreensão direta da realidade absoluta por intermédio da intuição⁵³.

⁵² “O que chamamos ordinariamente um fato não é a realidade tal como apareceria a uma intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida social. A intuição pura, exterior ou interna, é a de uma continuidade indivisa. Nós a fracionamos em elementos justapostos, que correspondem, aqui a *palavras* distintas, ali a *objetos* independentes. Mas, justamente porque rompemos assim a unidade de nossa intuição original, sentimo-nos obrigados a estabelecer entre os termos disjuntos um vínculo, que já não poderá ser senão exterior e sobreposto. À unidade viva, nascida da continuidade interior, substituímos a unidade factícia de uma moldura vazia, inerte como os termos que ela mantém unidos. Empirismo e dogmatismo concordam, no fundo, em partir dos fenômenos assim reconstituídos, e diferem apenas no fato de o dogmatismo prender-se mais à forma, o empirismo à matéria” (*M. M.* – pp. 319 e 320; grifo nosso).

⁵³ Aqui pedimos licença para registrarmos, em sua totalidade, a continuação da última citação que fizemos acima, uma vez que ela corrobora, de modo exemplar, aquilo que estamos procurando colocar em relevo até aqui.

Como passará a sublinhar em quase todas as obras posteriores, Bergson já afirma em *Matière* que esse método da intuição é um método que, para cada novo problema, exige um trabalho renovado. Isto é, ele não toma de antemão um determinado conceito geral, como o faz o método analítico da inteligência, para a partir dele explicar toda uma série de realidades distintas. Ao contrário, o método intuitivo se insere na duração concreta das coisas para procurar conhecê-las nelas mesmas, naquilo que cada uma traz de único e singular. Bergson rememora que, no *Essai*, aplicara esse seu método ao exame da consciência e à análise do “problema da liberdade” e isso lhe permitira identificar que o trabalho utilitário da inteligência consiste em representar a duração pura através do espaço. Tal tendência da inteligência, natural no campo da ação, conforme asseverara, acabou sendo transferida para o campo da especulação, gerando concepções filosóficas equivocadas acerca da consciência e, conseqüentemente, acerca da ação e da liberdade humanas. Contrapondo-se a essa tradição, ao apoiar-se na intuição da duração real da consciência, Bergson termina por afirmar, em *D. I.*, que a liberdade é na verdade inerente ao espírito humano e não pode ser concebida como algo previsível e sujeito à determinação mecânica (*M. M.* – pp. 322 e 323). Em *Matéria e Memória*,

Nela, Bergson assinala o seguinte: “Em outras palavras, se a metafísica não é mais que uma construção, há várias metafísicas igualmente verossímeis, que se refutam conseqüentemente umas às outras, e a última palavra caberá a uma filosofia crítica que toma todo o conhecimento como relativo e o âmago das coisas por inacessível ao espírito. Tal é, com efeito, a marcha regular do pensamento filosófico: partimos daquilo que acreditamos ser a experiência, procuramos diversos arranjos possíveis entre os fragmentos que a compõem aparentemente, e diante da fragilidade reconhecida de todas as nossas construções acabamos por renunciar a construir. – Mas haveria um último empreendimento a tentar. Seria ir buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa *virada* decisiva em que ela, infletindo-se no sentido de nossa utilidade, tornar-se propriamente experiência *humana*. A impotência da razão especulativa, tal como Kant a demonstrou, talvez não seja, no fundo, senão a impotência de uma inteligência submetida a certas necessidades da vida corporal e exercendo-se sobre uma matéria que foi preciso desorganizar para a satisfação de nossas necessidades (ou seja, sobre uma matéria que deixa de ser considerada como algo contínuo e durável para ser tomada como um conjunto de coisas justapostas). Nosso conhecimento das coisas já não seria então relativo à estrutura fundamental de nosso espírito, mas somente a seus hábitos superficiais e adquiridos, à forma contingente que depende de nossas funções corporais e nossas necessidades inferiores. A relatividade do conhecimento não seria portanto definitiva. Desfazendo o que essas necessidades fizeram restabeleceríamos a intuição em sua pureza primeira e retomariamos contato com o real” (*M. M.* – pp. 320 e 321; grifo nosso). Veremos um pouco mais à frente como Bergson reafirma tudo isso em *E. C.*, apoiando-se também nos dados acerca da evolução das formas de conhecimento na Natureza.

ele procura dirigir o mesmo método à investigação do problema da matéria e de sua relação com o espírito e, com esse intuito, desenvolve um esforço renovado de reflexão apoiado pelo exame de novos dados científicos. De acordo com ele, na pesquisa desse novo problema, antes de mais nada, seria fundamental saber “se, nessa ‘diversidade dos fenômenos’ de que falou Kant, a massa confusa com tendência extensiva poderia ser apreendida aquém do espaço homogêneo sobre o qual ela se aplica e por intermédio do qual a subdividimos, – do mesmo modo que nossa vida interior é capaz de se desligar do tempo indefinido e vazio para voltar a ser duração pura” (*M. M.* – p. 323). Ou seja, a questão crucial estaria em saber se, por intermédio da intuição, poder-se-ia conhecer a matéria “aquém” da representação espacial que é elaborada pela inteligência com finalidade prática, apreendendo-a como uma duração semelhante à duração da consciência. Como constatamos no decorrer de nossa análise de *Matière*, para Bergson, a resposta a essa questão é afirmativa e é nesse sentido que ele escreve que “seria possível portanto, numa certa medida, libertar-se do espaço sem sair da extensão, e haveria efetivamente aí um retorno ao imediato, uma vez que o que percebemos de fato é a extensão, enquanto não fazemos mais que conceber o espaço à maneira de um esquema” (*M. M.* – p. 323)⁵⁴. Com efeito, ele propõe como princípio ideal para o desenvolvimento do pensamento filosófico o “retorno ao imediato”, o que, na realidade, é o mesmo que o retorno ao conhecimento proporcionado pela intuição.

De acordo com o que ressalta, Bergson não pretende, em *Matière et Mémoire*, construir uma teoria da matéria, uma vez que lhe faltam ainda os resultados da pesquisa que só empreenderá em *L'Évolution.Créatrice*, resultados esses que lhe darão condições de desenvolver não só tal teoria, mas também toda uma teoria sobre a evolução da vida em geral. Todavia, ao final de *M. M.*, ele já consegue, através do conhecimento proporcionado pelo método intuitivo, apontar algumas conclusões acerca da realidade da matéria e acerca da relação da matéria com o espírito, efetivada, segundo ele, por meio do movimento real. A

⁵⁴ Fundamentado nesse raciocínio, Bergson critica tanto o realismo vulgar, que defende o epifenomenismo, quanto o realismo kantiano, que sustenta que não conseguimos apreender o que é realmente a realidade, mas somente o seu fenômeno. Segundo Bergson, ambas as formas de realismo “erguem o espaço homogêneo como uma barreira entre a *inteligência* e as coisas”, quando na verdade esse “espaço homogêneo” não é anterior, “mas posterior às coisas materiais e ao conhecimento puro que podemos ter delas”. Em resumo, a extensão real precede o “espaço homogêneo” que, na verdade, é apenas um esquema criado para instrumentalizar nossa ação (cf. *M. M., Résumé et Conclusion* – pp. 361 e ss.).

primeira dessas conclusões, que retoma inclusive uma das teses fundamentais do *Essai*, a qual é também reiterada em quase todos os seus escritos posteriores, é a de que “*todo movimento, enquanto passagem de um repouso a um repouso, é absolutamente indivisível*” (*M. M.* – p. 324). Como vimos, em *Dados Imediatos*, Bergson já havia mostrado que a inteligência do homem desenvolve o hábito de representar equivocadamente o movimento real como a união de espaços justapostos, representação que acaba, aliás, sendo transformada em teoria inicialmente pela dialética zenoniana para, em seguida, repercutir ao longo da história da ciência e da filosofia. Em *Matéria e Memória*, ampliando essa análise – do horizonte “ideal” da consciência isolada para o horizonte real que relaciona consciência e matéria no ato da percepção –, Bergson denuncia novamente que tal ilusão se desenvolve do senso comum à filosofia (*M. M.* – pp. 326 a 329) e insiste, como segunda conclusão de sua pesquisa sobre a relação do corpo com o espírito, que de fato “*há movimentos reais*”, mesmo que isso não seja representado concretamente e de forma absoluta pela matemática e pela física (*M. M.* – p. 329). Retomando também uma concepção que já elaborara no *Essai*, ressalta que, por mais que a ciência tente representar o movimento a partir do espaço matemático, ela sempre tem de se remeter, de alguma forma, ao movimento real. Com efeito, Bergson nos mostra que, não obstante procuremos dar do movimento uma representação quantitativa, apreendemo-lo primeiramente sempre por meio de sua realidade qualitativa. Isso fica claro, por exemplo, quando refletimos sobre um determinado movimento que percebemos acontecer em nós mesmos. Mas assim como nós, que mudamos qualitativamente e percebemos isso a partir de um determinado movimento, também as coisas externas não mudariam? Elas também não seriam constituídas pela mesma substância do movimento real, já que, conforme nos assegura nossa percepção, modificam-se como nós? Ora, é isso o que defende Bergson. “Vale dizer que toco a realidade do movimento quando ele me aparece, interiormente a mim, como uma mudança de *estado* ou de *qualidade*. Mas, então, por que não se passaria o mesmo quando percebo mudanças de qualidades nas coisas? O som difere absolutamente do silêncio, como também um som de outro som. Entre a luz e a obscuridade, entre cores, entre nuances, a diferença é absoluta. A passagem de uma à outra é, igualmente, um fenômeno absolutamente real” (*M. M.* – pp. 331 e 332). Na verdade, conforme já notamos mais de uma vez, para Bergson, a total independência de uma “coisa” em relação à outra é artificial, uma vez que o que se configura realmente é uma continuidade entre seus elementos constituintes. Portanto não devemos buscar encontrar em “*partes determinadas da matéria, mudanças de posição*”,

mas investigar “como se realiza, no *todo*, uma mudança de aspecto”. Nessa direção, Bergson aponta, então, sua terceira conclusão: “*toda divisão da matéria em corpos independentes de contornos absolutamente determinados é uma divisão artificial*” (*M. M.* – p. 332; ver também p. 353).

Conforme Bergson observa, a representação da matéria como um conjunto de objetos independentes não é um dado da “intuição imediata”, nem necessariamente uma prerrogativa da ciência quando esta já é entendida de uma forma mais ampla como a teoria que propõe “reencontrar as articulações naturais de um universo que recortamos artificialmente”. É nesse sentido que a ciência contemporânea tende, ela também, além da filosofia fundamentada na intuição, a defender cada vez mais a “idéia da continuidade universal” (*M. M.* – p. 333). Contudo, não obstante essa idéia seja clara à nossa consciência “em seus dados mais imediatos” e à ciência “em suas aspirações mais longínquas”, ainda persiste a tendência natural de considerarmos a matéria como algo descontínuo. Em última instância, isso acontece, como já mencionamos, porque tal tendência concerne à própria vida e às nossas necessidades mais vitais de ação (*M. M.* – pp. 333 e 334). O que não pode acontecer, como reiteradamente Bergson defende, é transportar tal tendência vital do campo prático para o “domínio do *conhecimento puro*” e justificar, através dela, por exemplo, as teorias materialistas que concebem a matéria como a soma de partículas sólidas. Bergson cita o exemplo da química clássica que, para ele, “estuda menos a *matéria* do que os *corpos*” e contrapõe a ela a química moderna de Maxwell, na qual é apresentada uma representação da matéria mais condizente com o real. Nesse sentido, ele relembra que “se há uma verdade, aliás, que a ciência colocou acima de qualquer contestação, é a de uma ação recíproca de todas as partes da matéria umas sobre as outras” (*M. M.* – p. 335). Bergson, inclusive, vai além e afirma que quase todas as imagens criadas para se representar a relação contínua que se efetiva na estrutura da matéria são imagens grosseiras das quais devemos nos esquivar, a fim de obtermos uma representação mais adequada⁵⁵. De acordo com o que defende, foram Thomson e Faraday, dois físicos do século XIX, aqueles que conseguiram desenvolver, no campo da ciência, as concepções mais pertinentes acerca da verdadeira constituição da matéria, embora não tenham considerado

⁵⁵ Veremos, um pouco mais à frente, que a questão da representação pertinente daquilo que nos informa a intuição acerca da experiência real é um dos problemas fundamentais abordados por Bergson quando se propõe a refletir especificamente sobre as características de seu método.

adequadamente o funcionamento de nossa percepção (*M. M.* – pp. 336 e 337). De qualquer forma, para Bergson, a tendência da ciência contemporânea é ver a matéria como algo que está sujeito a “*modificações, perturbações, mudanças de tensão ou de energia*” e, assim, como algo cuja essência é o movimento, a duração, semelhante a que constitui a essência da consciência humana. Por esse motivo, ele enfatiza, como última conclusão do seu estudo acerca da relação corpo-espírito, que “*o movimento real é antes o transporte de um estado que de uma coisa*” (*M. M.* – p. 337); desse modo não há, segundo ele, uma barreira intransponível entre o mundo da matéria e o do espírito: na realidade, ambos são movimentos, durações, que se comunicam continuamente.

Para clarificar sua compreensão sobre a realidade da matéria e sobre a relação do corpo com o espírito, Bergson acaba assim, em *Matéria e Memória*, ampliando o âmbito de sua análise intuitiva acerca da questão do movimento, desenvolvendo-a agora vinculada não só à consciência humana, mas à realidade em geral. Ele reitera nessa obra que o movimento real não pode ser reduzido àquele que é descrito pelo mecanicismo – já que o movimento “que a mecânica estuda não é mais que uma abstração ou um símbolo” –, mas, ao contrário, deve ser apreendido por meio da intuição como pura duração e qualidade, como uma continuidade “indivisível” análoga à “continuidade de nossa própria consciência” (*M. M.* – p. 338). Afirma ainda que, na verdade, a realidade em geral constitui-se por movimentos singulares e distintos, formados por ritmos diferentes de duração e que podemos compreender isso claramente quando percebemos que o ritmo de movimento de algumas realidades materiais muitas vezes se adequa ao ritmo de nossa própria consciência, enquanto outros lhe escapam. É nesse sentido que o que percebemos do universo não corresponde ao que ele é totalmente, e que nossa duração é uma duração entre outras que compõem a realidade como um todo. Daí Bergson afirmar que “é preciso distinguir aqui entre nossa própria duração e o tempo em geral. Em nossa duração, aquela que nossa consciência percebe, um intervalo dado só pode conter um número limitado de fenômenos conscientes” (*M. M.* – p. 341; ver também p. 352).

Retomando o que já havia destacado a respeito da diferença entre o espaço e o tempo no contexto do *Essai*, e pensando agora no horizonte mais amplo de *Matière*, Bergson defende que o espaço é, no fundo, o “esquema da divisibilidade infinita”, ao passo que a duração real é algo indivisível que se apresenta em variados ritmos. “Na realidade não há um ritmo único da duração; podemos imaginar muitos ritmos diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e, desta forma, fixariam seus

respectivos lugares na série dos seres” (*M. M.* – p. 342). Segundo Bergson, em nossa própria vivência individual, podemos perceber essa diversidade de ritmos que faz da duração algo heterogêneo e não algo homogêneo como o espaço ou o tempo cunhados pela matemática. Basta, por exemplo, que sonhemos para termos aí “duas pessoas”, uma que dorme alguns minutos e outra que “realiza” coisas ao longo de dias e semanas numa outra duração (*M. M.* – p. 342). De fato, nossa percepção habitual na vigília não faz mais do que condensar a multiplicidade da duração ao identificar determinadas durações e deixar de lado milhares de outras que não dizem respeito ao nosso horizonte de ação⁵⁶. Por conseguinte, devemos considerar realmente que nossa percepção consciente só abarca uma parte determinada do universo. Quando se suprime minha consciência, “o universo material subsiste tal qual era (...). A matéria converte-se, assim, em inumeráveis estímulos, todos ligados numa continuidade ininterrupta, todos solidários entre si, e que se propagam em todos os sentidos como tremores” (*M. M.* – p. 343).

Diferente da duração da consciência, na qual se relacionam presente, passado e futuro para a consecução de uma determinada ação pelo ser vivo, a duração da matéria é desdobrada praticamente toda no presente. Nela uma ação gera sempre uma reação que é de uma certa forma previsível e se efetua de modo quase absolutamente necessário (*M. M.* – p. 345)⁵⁷. Contra essa “necessidade” quase absoluta da matéria, sobrepõe-se a ação livre do ser consciente que “molda” essa matéria conforme ela se deixa moldar. Nesse sentido, na escala dos seres existentes, desenvolvem-se mais aqueles que conseguem, através de sua duração, fixar melhor a duração da matéria para utilizá-la em seu próprio benefício. “A menor ou maior tensão de sua duração (da duração dos seres vivos), que, no fundo, exprime sua maior ou menor intensidade de vida, determina, assim, tanto a força de concentração de sua percepção

⁵⁶ Acerca da diferença da percepção no sonho e na vigília, ver *E.S.*, *Le rêve*, in *Oeuvres* – pp. 888 e ss.

⁵⁷ Segundo Bergson, “a necessidade absoluta seria representada por uma equivalência perfeita dos momentos sucessivos da duração uns em relação aos outros”. Tal característica poderia ser atribuída em princípio à matéria; todavia, conforme o próprio Bergson assinala, respaldado pela ciência contemporânea, isso não acontece efetivamente de forma absoluta e, na realidade, o universo material poderia também ser considerado como semelhante a uma consciência; uma consciência, entretanto, onde os momentos de duração se equivaleriam quase que totalmente. Nesse sentido, não poderíamos mais pensar numa oposição radical entre uma suposta “necessidade” da matéria e a liberdade do espírito ou da consciência (cf. *M. M.*, *Résumé et Conclusion* – pp. 376 e 377). Voltaremos, um pouco mais à frente, a tocar nessa questão.

quanto o grau de sua liberdade” (*M. M.* – p. 345; ver também p. 355). Em outras palavras, quanto maior a capacidade de tensão da duração da consciência de um determinado ser vivo, mais ela se distingue da duração da matéria e mais se liberta “do ritmo segundo o qual essa matéria escoá-se”, permitindo a esse ser alcançar patamares superiores na escala evolutiva e dominar melhor o meio em que vive. No caso do homem, tal domínio se efetiva na medida em que o ser humano é capaz “de fixar, em intervalos regulares de tempo, o devir sobre o qual seu próprio devir se aplica”, consolidando as qualidades sensíveis em sua percepção acompanhada de memória, para que ele consiga reconhecer melhor as coisas e desempenhar melhor suas ações (*M. M.* – p. 345). Além disso, ressalta Bergson, somos levados a imaginar um esquema abstrato de representação temporal – ou seja, o “tempo homogêneo” – e um esquema abstrato de representação da matéria – ou seja, o “espaço homogêneo” –, que constituem “centros de operação” eficazes junto ao devir concreto da realidade ou “esquemas de nossa ação sobre a matéria” (*M. M.* – p. 345). Representar tais esquemas, que construímos para instrumentalizar nossas ações sobre as coisas, como inerente a elas ou como condições essenciais de nossa faculdade de conhecimento foi o erro que se perpetuou na tradição filosófica através do dogmatismo metafísico (segundo Bergson, presente tanto no mecanismo quanto no dinamismo), que faz desses esquemas práticas propriedades das coisas, e, através da filosofia de Kant e seus seguidores, que faz desses esquemas formas de nossa sensibilidade. A filosofia bergsoniana procura ultrapassar, então, essas duas tendências de pensamento, enfatizando que “espaço homogêneo” e “tempo homogêneo” concernem ao “vital”, sendo, na verdade, “princípios de divisão e de solidificação introduzidos no real tendo em vista a ação e não o conhecimento”. Ao mesmo tempo, defende que as coisas têm efetivamente “uma duração real e uma extensão real” que “se manifestam imediatamente a nosso espírito” (*M. M.* – p. 346). Por esse motivo, para Bergson, a intuição torna-se fundamental como meio de apreensão da verdadeira realidade, como método de conhecimento especulativo.

No entanto, a tradição científica e filosófica, baseando-se no método da inteligência discursiva, acaba sustentando que não há nada em comum entre as diversas qualidades existentes e nada em comum entre a extensão e a qualidade pura (*M. M.* – p. 346). De acordo com Bergson, foi a partir desse duplo postulado, defendido tanto pelo realismo quanto pelo idealismo (como inclusive pudemos constatar no decorrer de *M. M.*), que se perpetuou uma forma equivocada de se compreender “a metafísica da matéria”, “a psicologia da percepção” e a relação entre alma e corpo. Bergson dá como exemplos dessa forma de pensamento o

idealismo inglês, o realismo atomístico e a teoria da matéria de Berkeley. Contrapondo-se a essas teorias, reafirma, então, que de fato “há algo de comum entre qualidades de ordem diferente” e que esse algo é justamente o movimento de duração que as compõe. Ao mesmo tempo, reitera que todas as coisas “participam da extensão em graus diversos” e que existe uma relação intrínseca entre movimento, qualidade, extensão e duração, o que pode ser claramente intuído, como vimos, na experiência da percepção concreta. Com efeito, segundo Bergson, cada vez mais a psicologia contemporânea – ele se remete a Ward e Willian James – renega o duplo postulado do realismo-idealismo para se aproximar dessa sua concepção, ao defender, por exemplo, que “todas as nossas sensações são extensivas em algum grau” (*M. M.* – pp. 350, 351 e 352).

Após todas essas considerações, Bergson conclui, então, *Matéria e Memória* reafirmando ainda uma vez a concepção que delineara no primeiro capítulo da obra. Para ele, espírito e matéria são realmente distintos e independentes, embora se unam concretamente na percepção. O espírito distingue-se da matéria não pela extensão que ela possuiria e ele não, pois o espírito também se estende, como pudemos ver, por exemplo, através do estudo que Bergson promove das sensações. A distinção acontece, na verdade, por serem matéria e espírito dois modos diferentes de duração que se apresentam em ritmos e tensões distintas – “a matéria, à medida que se leva mais a fundo sua análise, tendendo a não ser mais que uma sucessão de momentos infinitamente rápidos que se deduzem uns dos outros e portanto se *equivalem*; o espírito sendo já memória na percepção, e afirmando-se cada vez mais como um prolongamento do passado no presente, um *progresso*, uma evolução verdadeira” (*M. M.* – p. 354). Ao mesmo tempo que defende sua concepção, Bergson faz questão de destacar também que ela se distingue radicalmente da doutrina do “dualismo vulgar”, geradora das idéias do “paralelismo” e da “harmonia preestabelecida” (*M. M.* – p. 354)⁵⁸. Segundo ele, se permanecêssemos baseados nessa espécie de dualismo, que concebe a distinção entre matéria e espírito como sendo dada pela noção de espaço engendrada a partir do método da inteligência, não conseguiríamos compreender como realmente se desenvolve a comunicação entre ambos. Contra tal doutrina Bergson reafirma (sabemos, fundamentado no método da intuição) que a distinção entre corpo

⁵⁸ A respeito do posicionamento crítico de Bergson em relação ao dualismo vulgar, e também em relação ao materialismo, ao idealismo e ao realismo, ver ainda *M. M., Résumé et Conclusion* – pp. 357 e ss.

e espírito, na verdade, deve ser estabelecida em função do tempo e não do espaço, e que por isso deve comportar graus, que, em última instância, são como “graus da liberdade”⁵⁹.

De fato, de acordo com Bergson, a maior dificuldade da hipótese dualista tradicional não está nem em determinar a distinção entre espírito e matéria, mas principalmente em indicar, com precisão, como é possível a relação concreta entre ambos, já que, para esse dualismo, espírito e matéria possuem substâncias completamente diferentes. Negando tal interpretação dualista, Bergson defende, ainda uma última vez, que podemos compreender que espírito e matéria, na verdade, são igualmente durações que, embora se apresentem em tensões diferentes, podem se relacionar de modo efetivo no movimento concreto da percepção. É nesse sentido que, para ele, essas realidades não se distinguem tão radicalmente como em princípio poderia parecer: no ato da percepção, podemos intuir, entre outras coisas, que a matéria traz em si algo de espírito, algo de memória. Bergson ressalta que “a memória não intervém como uma função da qual a matéria não tivesse algum pressentimento e que já não imitasse à sua maneira. Se a matéria não se lembra do passado, é porque ela o repete sem cessar, porque, submetida à necessidade, ela desenvolve uma série de momentos onde cada um equivale ao precedente e pode deduzir-se dele: assim, seu passado é verdadeiramente dado em seu presente” (*M. M.* – p. 356)⁶⁰.

⁵⁹ “Convém notar que a primeira distinção (a do dualismo vulgar) não comporta graus: a matéria está no espaço, o espírito está fora do espaço; não há transição possível entre eles. Ao contrário, se o papel mais modesto do espírito é ligar os momentos sucessivos da duração das coisas, se é nessa operação que ele toma contato com a matéria e também se distingue dela inicialmente, concebe-se uma infinidade de graus entre a matéria e o espírito plenamente desenvolvido, o espírito capaz de ação não apenas indeterminada, mas racional e refletida. Cada um desses graus sucessivos, que mede uma intensidade crescente de vida, corresponde a uma tensão mais alta de duração e se traduz exteriormente por um maior desenvolvimento do sistema sensório-motor. (...) Assim, entre a matéria bruta e o espírito mais capaz de reflexão há todas as intensidades possíveis da memória, ou, o que vem a ser o mesmo, todos os graus da liberdade” (*M. M.* – p. 355).

⁶⁰ Sobre a teoria bergsoniana da relação entre corpo e espírito, expressa no último capítulo de *M. M.*, ver ainda *Résumé et Conclusion* – pp. 373 a 377.

Capítulo 3 – A relação entre duração e intuição no contexto de L'Évolution Créatrice e a crítica à concepção tradicional de método

Ao longo de nossa abordagem de *Matéria e Memória*, vimos que Bergson amplia a sua concepção de duração ao mostrá-la compondo não só a substância da consciência psicológica (descoberta em *M. M.* como memória), como também a substância da realidade em geral. Em relação a isso, procuramos destacar ainda que, para desdobrar a realidade da duração além do que já havia sido delineado no contexto do *Essai*, foi fundamental que Bergson continuasse se apoiando, em *Matière*, no mesmo método de investigação filosófica, isto é, no mesmo método da intuição que lhe permitiu continuar desenvolvendo uma filosofia a partir dos dados imediatos da experiência, para afastar-se do relativismo propagado na tradição filosófica. Assim, confirmamos que, na filosofia bergsoniana, a ampliação do conhecimento da realidade da duração traz enlaçada consigo a ampliação do conhecimento da abrangência do seu método intuitivo. Com efeito, Bergson nos mostra que é por meio desse método filosófico que se torna possível conhecer, no contexto de sua segunda obra, como se constitui realmente a matéria e o modo segundo o qual ela se relaciona com o espírito, bem como resolver a contento as questões filosóficas que surgem em torno dessa relação.

Dentre essas questões, uma das principais é aquela que problematiza se no contato efetivo da consciência com o mundo material o potencial de liberdade que é assegurado nos *Dados Imediatos* continuaria garantido⁶¹. Conforme destacamos, de acordo com Bento Prado Júnior, ao investigar deliberadamente a duração psicológica em sua “pureza”, o *Ensaio* já levanta, de certo modo, a hipótese de que a plenitude da liberdade é, em princípio, possível, mesmo quando consideramos a liberdade a partir do horizonte mais amplo e real que relaciona o eu com o mundo concreto. No entanto, como também observa Bento Prado, para Bergson, toda hipótese “a priori”, para se transformar em conhecimento verdadeiro, deve ser realmente testada “na experiência” e, nesse sentido, um dos principais objetivos de *Matéria e Memória* torna-se justamente o de verificar o potencial de liberdade da consciência humana em sua relação com “a totalidade do Ser” (PRADO JÚNIOR, ob. cit., p.115). Mas qual é mesmo o

⁶¹ Vimos que essa é a questão que Bergson levanta na Introdução de *P. M.* quando reflete acerca da passagem de *D. I.* para *M. M.*, e que Bento Prado Júnior procura enfatizar.

resultado dessa verificação? De acordo com o que pudemos acompanhar no decorrer de *M. M.*, depois de delinear como se dá a relação concreta da consciência (memória) com a realidade material que a circunda, Bergson assegura que, de fato, a plenitude da liberdade não deixa de ser possível, mesmo quando é pensada como liberdade no mundo. Bergson nos mostra, com efeito, em *Matière*, que, embora esteja permanentemente em relação com a matéria, o espírito permanece distinto e independente dela, sendo inclusive capaz de ultrapassar os limites que ela lhe apresenta, o que demonstra desde sempre o potencial que tem de perpetuar sua liberdade. Conforme vimos, Bergson consolida essa sua concepção apontando, mesmo antes de *A Evolução Criadora*, que a reflexão da possibilidade de superação da “necessidade” material pelo espírito deve ser construída dentro de um campo de análise que circunscreva tal reflexão não ao horizonte da humanidade isolada, mas sim ao horizonte da natureza como um todo – isso certamente pelo fato de Bergson considerar, desde o princípio, como fundamentais os dados das ciências da vida que apresentam como certa a evolução dos seres vivos. Dentro desse campo reflexivo, então, Bergson já nos mostra que a liberdade real deve ser pensada primeiramente enquanto relacionada ao “grau de indeterminação” de uma dada ação do ser vivo, ou, o que vem a ser o mesmo, ao seu potencial de escolha, potencial esse capaz de o levar a conquistar melhor o meio em que vive na proporção em que ele dispõe de tempo (ou, em outras palavras, de uma certa “consciência” que dura) para “adiar” a resposta ao estímulo que recebe desse meio. Assim, conforme pudemos constatar ao longo de *Matéria e Memória*, para Bergson, a liberdade concreta está necessariamente vinculada à capacidade que tem o ser vivo de, livremente, tencionar e contrair a duração de sua “consciência” para utilizar, da melhor forma possível, a duração distendida da matéria. Nesse sentido, alcançam patamares superiores na escala evolutiva e, ao mesmo tempo, conseguem efetivar mais o seu potencial de liberdade, aqueles seres que têm maior capacidade de concentração do espírito ou da consciência, refletindo também uma maior “intensidade de vida”. Além disso, uma vez que, segundo Bergson, a matéria é, na verdade, o mesmo que a consciência (ou a memória) no seu grau mais incipiente, ela é também a manifestação da liberdade em seu mais diminuto nível, a ponto de ser vista praticamente como a pura necessidade. Daí Bergson afirmar, como já citamos anteriormente, que “entre a matéria bruta e o espírito mais capaz de reflexão há todas as intensidades possíveis da memória, ou, o que vem a ser o mesmo, todos os graus da liberdade” (*M. M.* – p. 355).

A partir de *Matéria e Memória*, Bergson passa a defender, então, que a liberdade não é um atributo apenas do homem, mas sim de todos os seres que compõem a Natureza em geral: segundo ele, desde a matéria bruta até a consciência humana vê-se uma elevação contínua do potencial de liberdade. Diante disso, uma questão ainda permanece, qual seja: se, de acordo com o que constatamos, a totalização da liberdade (a partir da duração interna) “sempre ameaçada pelo renascimento do universo dos objetos e da exterioridade, não é *a priori* impossível” (PRADO JÚNIOR, ob. cit., p. 115), como ela poderia realmente efetivar-se? Ou seja, como a liberdade poderia realmente se exercer no seu mais alto grau? Essa questão, deixada desde o *Essai*, começa a ser respondida em *Matière*, mas na verdade só encontra sua resposta definitiva, como veremos, nas duas obras posteriores, *L'Évolution Créatrice* e *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. O que já nos informa *Matéria e Memória* é que, se desde as formas mais inferiores de vida (mesmo numa ameba) podemos encontrar algo de liberdade, essa liberdade acaba de uma certa forma sempre sendo subjugada pela “necessidade” material em quase toda série evolutiva. Somente a consciência do ser humano parece conseguir avançar a liberdade sobre as “malhas” da matéria. Todavia há também aí uma importante ressalva a ser feita. Conforme nos mostra Bergson em diferentes passagens de *M. M.*, se a plenitude da liberdade pode acontecer, de fato, para o homem não é por meio de sua inteligência que isso se realiza. A inteligência, na verdade, acaba estando sempre aprisionada “aos interesses da prática e às exigências da vida social” e à atividade de utilizar de modo eficaz a matéria, perpetuando, mesmo na reflexão especulativa, a tendência constante “a separar todo progresso em *fases* e a solidificar em seguida essas fases em *coisas*” (*M. M.* – p. 270). Ela, portanto, consegue até “dominar” a matéria em proveito próprio, mas nesse ato de dominar acaba consolidando uma forma de pensamento que a impede de refletir verdadeiramente o devir real. Por tudo isso, de acordo com o que já podemos constatar a partir de *Matéria e Memória*, será só por meio do outro modo de manifestação do espírito humano, isto é, somente através da intuição, que se dará a “superação” da materialidade – e da própria inteligência. Com efeito, segundo o que Bergson observa na obra, somente a intuição pode propiciar à consciência do homem a possibilidade de realmente penetrar no movimento de duração próprio da vida para, conhecendo efetivamente esse movimento, fazer avançar o seu potencial liberdade e criação (*M. M.* – pp. 320 e ss.).

É, então, essa possibilidade de se plenificar a liberdade por meio da ampliação do conhecimento consciente da verdadeira duração do real que Bergson continua pesquisando em

L'Évolution Créatrice. Se, na sua segunda obra, Bergson nos mostra que a consciência (memória e duração) não é uma prerrogativa apenas do homem, mas sim de todo o universo – inclusive das coisas materiais, na medida em que podemos ver a matéria como uma “consciência latente” –, ele aí ainda não responde como de fato se apresenta e se desenvolve concretamente na natureza essa consciência “coextensiva à vida”⁶². Além disso, em *M. M.*, também não é explicado como particularmente a consciência humana surge e evolui dentro dessa consciência em geral, ou, em outras palavras, como podemos distinguir instinto, inteligência e intuição dentro do horizonte real da evolução da vida. Com efeito, de acordo com o que Bergson destaca na introdução de *L'Évolution*, só é possível a compreensão verdadeira do que é a consciência humana na medida em que essa compreensão traz enlaçada consigo o conhecimento do processo de evolução da natureza em geral, que a tudo engendra, inclusive essa própria consciência. É nesse sentido que Bergson defende que só é verdadeiro o conhecimento genético, no qual a teoria do conhecimento está necessariamente associada à teoria da vida (*E. C.*, Introduction, pp. 492 e 493). Portanto, se *Matéria e Memória* abre a possibilidade do conhecimento da realidade em geral – da “Natureza naturante” que é puro movimento de duração análogo ao da consciência humana (“Natureza naturada”) –, tal possibilidade apenas inaugurada só será desenvolvida realmente a partir de *A Evolução Criadora*. De fato, é em *E. C.* que Bergson, fundamentando-se no seu método intuitivo, promove a passagem definitiva da “metafísica da consciência” à “metafísica da vida” (depois de ter apresentado, em *M. M.*, “a metafísica da matéria” como sua parte constituinte), procurando esclarecer melhor o sentido da diversidade das durações no universo da Duração em geral⁶³. Acompanhemos, então, o aprofundamento dessa reflexão bergsoniana.

⁶² Essa é uma expressão que Bergson utiliza na conferência *A consciência e a vida* (E.S.– p. 75 Abril). Nesse texto, aliás, Bergson aborda, entre outras coisas, como se dá o desenvolvimento da consciência ao longo da evolução da vida na Natureza, complementando, de forma primorosa, o que é trabalhado em *A Evolução Criadora*.

⁶³ Sobre a questão da importância de *Matéria e Memória* como etapa intermediária entre a psicologia do *Ensaio* e a cosmologia de *A Evolução Criadora*, ver PRADO JÚNIOR, ob. cit., pp. 166 e ss. (cf. também pp. 160 a 162). Nesse trecho de *Presença e campo transcendental*, Bento Prado acentua a diferença de sua interpretação em relação à de Henri Gouhier que, segundo ele, aponta, de certo modo, o estágio correspondente à *M. M.* como “um elo dispensável”. (Acerca do ponto de vista de Henri Gouhier sobre a referida questão, ver GOUHIER, H. *Bergson et le Christ des évangiles*, pp. 13 e ss., particularmente as páginas 20 à 22).

Em *L'Évolution Créatrice*, Bergson reafirma e desenvolve as conclusões do *Essai* e de *Matière*, respaldando-as agora nos dados das ciências evolutivas. Ele inicia *E. C.* com a constatação, já prenunciada de certo modo nas duas obras anteriores, de que aquilo que primeiro temos certeza quando refletimos sobre o desenvolvimento da vida na natureza é da substância temporal do nosso eu psicológico. É, então, sustentado nessa experiência – na experiência que todo homem tem da duração de sua própria consciência – que Bergson reitera sua concepção de duração, associando-a agora à evolução da natureza. Antes de mais nada, ele retoma a idéia de que a consciência do homem se realiza através do acúmulo de experiências no decorrer do tempo. A experiência vivida no presente interage, através da memória, com aquelas vividas no passado e que foram em sua maior parte guardadas no inconsciente. Assim, nossa memória vai incorporando tudo e renovando-se sem cessar. Percebemos nosso eu durar e também a cada momento experimentar algo de novo; com isso sentimo-nos mudar e desenvolver: “meu estado de alma, avançando sobre a estrada do tempo, cresce continuamente com a duração que acumula e faz, por assim dizer, bola de neve consigo mesmo. (...) A verdade é que mudamos sem cessar e que o próprio estado é já mudança” (*E. C.* – p. 496). A vida que acontece através de nossa consciência é então, para Bergson, o primeiro registro concreto da duração da vida, de sua evolução.

Constatando que o eu humano se caracteriza essencialmente pela mudança e pela criação permanente de si na duração, Bergson questiona-se, a partir disso, se essas características não poderiam ser atribuídas também à existência em geral. Segundo ele, quando deixamos de refletir acerca da experiência de nossa própria duração para refletirmos sobre o que nos informa a experiência imediata acerca da natureza que nos cerca, acabamos intuindo que, para além do tempo psicológico, paira a realidade maior da duração do universo como um todo, do tempo vivo e absoluto que integra a substância de todas as coisas. Para Bergson, a existência em geral é, assim, tecida na mudança contínua, na transformação gradativa e acumulativa, no desenvolvimento que dura. O movimento vital de todos os seres vivos é também de criação permanente, já que, a cada momento, a natureza lhes apresenta algo de novo, exigindo-lhes respostas criativas. Com isso, eles vão transformando essa natureza, transformando a si próprios. E conforme Bergson defende, cada nova criação que nela ocorre vai sendo assimilada àquelas que a precederam, numa evolução que é a própria duração inscrevendo-se como realidade. Ele reafirma, retomando *M. M.*, que já no mundo da matéria inorgânica podemos observar a duração como o princípio fundamental de tudo: “a sucessão é um fato incontestável,

mesmo no mundo material.(...) Se eu quero preparar um copo de água com açúcar não tenho outro remédio senão esperar que o açúcar se dissolva (...) Não se trata já do pensado, mas do vivido. Não é uma relação, é o absoluto⁶⁴. Que poderemos dizer, senão que o copo de água, o açúcar e o processo de dissolução do açúcar na água são sem dúvida abstrações, e que o Todo no qual foram recortados pelos meus sentidos e o meu entendimento, talvez progrida à maneira de uma consciência?” (*E. C.* – p. 502). A partir dessa constatação, logo em seguida, Bergson estende ao universo em geral o princípio da duração, destacando sua natureza criadora: “o universo dura. Quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, melhor compreenderemos que a duração quer dizer invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo” (*E. C.* – p. 503). Finalmente complementa, referindo-se especificamente à duração que compõe a natureza de todo ser vivo: “tal como o universo no seu conjunto, tal como cada ser consciente de per si, o organismo vivo é algo que dura. O seu passado prolonga-se inteiro no seu presente, e aí permanece atual e agindo. Compreender-se-ia, se assim não fosse, que ele atravessou fases bem reguladas, que ele mudou de idade, e, em suma, que teve uma história? Se considero meu corpo em particular, vejo que de forma semelhante a minha consciência, ele amadurece pouco a pouco da infância à velhice; como eu, ele envelhece” (*E. C.* – p. 507).

Baseado em todas essas considerações, Bergson aponta que a compreensão de toda a abrangência do conceito de duração torna-se realmente indispensável para a reflexão da verdadeira realidade da vida e para a elaboração de uma filosofia da natureza autêntica. Defende ainda que, quando nos propomos a refletir sobre o movimento concreto da vida, sobre a evolução real da natureza, devemos lembrar que a noção de duração, ao ser considerada como o próprio tempo vital, deve ser definitivamente sobreposta à noção de tempo que a ciência toma como a adequada à compreensão do movimento natural, uma vez que tal idéia de tempo científico é forjada, a partir das matemáticas, com o intuito prioritário de instrumentalizar, de forma ainda mais eficaz, a ação da inteligência humana sobre a natureza, sendo, em última instância, uma idéia artificial que não corresponde àquilo que verdadeiramente é o tempo real. Ao longo de todo o primeiro capítulo de *L'Évolution*

⁶⁴ Lembremos aqui da significação da noção bergsoniana de “absoluto”, a qual procuramos discriminar numa nota anterior. No caso dessa citação de *E. C.*, trata-se do absoluto da própria duração do ato de dissolução do açúcar, capaz de ser intuído na experiência imediata e não de um absoluto em geral dado como conceito pela inteligência.

Créatrice, Bergson procura então aprofundar de modo concludente essa sua concepção de tempo como duração, a qual foi elaborada no *Essai* e aplicada em *Matière*, contrapondo-a à concepção de tempo da ciência e da filosofia tradicionais; paralelamente, busca tecer ainda uma crítica às concepções tradicionais de natureza que se baseiam justamente nessa idéia de “tempo matemático”, para apresentar, em seguida, sua própria concepção da natureza como evolução criadora, fundamentada na duração real.

Na abordagem dessas questões, Bergson, antes de mais nada, salienta que a ciência tradicional, ao desenvolver o hábito de tudo explicar e prever a partir de algo já conhecido, termina por negar aquilo que é mais próprio da duração real da vida, a saber, sua mudança qualitativa e criativa. Ela isola artificialmente na natureza determinados aspectos imutáveis considerados comuns nos diferentes seres e, a partir deles, classifica tais seres de uma forma generalista, visando a uma intervenção prática posterior. Como mais de uma vez ressaltamos, Bergson não deixa de reconhecer a importância utilitária desse procedimento da ciência, que reproduz a própria forma de a faculdade da inteligência raciocinar: através dele, o homem pôde desenvolver todo tipo de técnica e viver mais comodamente. No entanto, de acordo com o que defende Bergson, a filosofia tem liberdade para cunhar um outro tipo de saber que subverta essa tendência da *ciência inteligente* para acompanhar a duração real das coisas, a verdadeira natureza mutável da vida, e assim o deve fazer⁶⁵. Contudo, as diversas filosofias que se desenvolvem ao longo da história não levam adiante tal missão, segundo Bergson; elas acabam por perpetuar, na reflexão filosófica da natureza, o procedimento da ciência clássica. De acordo com Bergson, inclusive as novas ciências e filosofias da vida que surgem no século XIX, em geral, reproduzem esse mesmo modo de pensar ao criar leis deterministas para explicar o movimento evolutivo da natureza e prever o seu estado futuro. Assim, ao longo da história das idéias, as diversas tendências filosóficas e científicas não diferiram muito entre si e acabaram seguindo, segundo Bergson, duas correntes básicas de explicação da natureza, cada qual

⁶⁵ “Como o conhecimento usual, a ciência não retém das coisas senão o aspecto repetição. Se o todo é original, ela arranja uma forma de o analisar em elementos ou aspectos que sejam *mais ou menos* a reprodução do passado. Ela não pode operar senão sobre aquilo que supõe repetir, ou seja, sobre aquilo que, por hipótese, subtrai-se à ação da duração. O que existe de irreduzível e de irreversível nos momentos sucessíveis de uma história lhe escapa. É preciso para se representar esta irreduzibilidade e esta irreversibilidade romper com os hábitos científicos que respondem pelas exigências fundamentais do pensamento, violentar o espírito, reverter a inclinação natural da inteligência. Mas este é precisamente o papel da filosofia” (*E. C.* – 519; grifo nosso).

traduzindo a seu modo o procedimento básico da “ciência inteligente”. São essas duas correntes o mecanicismo e o finalismo. Asseguremos, neste ponto, que não nos interessa seguir aqui, em seus pormenores, a descrição crítica que Bergson promove dessas duas linhas de pensamento. No contexto deste nosso trabalho, segundo pensamos, é importante procurarmos assinalar, entretanto, em que medida tal descrição foi importante para que Bergson aprofundasse, na crítica à concepção de tempo subjacente a elas e no exame da forma de pensamento que engendra tal concepção, sua própria reflexão do tempo como duração e sua própria compreensão do método adequado ao conhecimento dessa duração, que já sabemos ser o método da intuição.

Começemos, então, pela reflexão bergsoniana acerca da teoria mecanicista. De acordo com o que escreve Bergson, o mecanicismo traduz-se por uma doutrina que, em linhas gerais, tem por fundamento a representação de tempo, criada por nossa inteligência e reproduzida pela ciência em geral, que acabou sendo teorizada pela física e matemática clássicas, especialmente pela ciência cartesiana, desconsiderando o tempo real da vida⁶⁶. Segundo Bergson, fundamentado nessa concepção de tempo, o mecanicismo isola na natureza, e mais especificamente na matéria bruta, pequenos elementos tomados como invariáveis (que, por princípio, obedeceriam a leis de movimento universais que não estariam sujeitas à ação da duração) e, em função deles, procura explicar os diversos processos biológicos e a evolução de todos os seres vivos⁶⁷. Nesse sentido, conforme Bergson aponta, as várias causas que originam, no sentido real da palavra, com uma duração singular e imprevisível, um acontecimento da natureza, não são para o mecanicismo senão causas antigas que se repetem adotando uma nova ordem⁶⁸.

⁶⁶ Sobre a crítica bergsoniana do tempo matemático que vigora na ciência moderna, ver *E. C.* – pp. 512 e 513.

⁶⁷ Segundo Bergson, é justamente baseado nesses princípios do mecanicismo que se desenvolve o evolucionismo mecanicista de Herbert Spencer que ele procurou particularmente criticar (cf. *E. C.* – pp. 654, 655, 666; também pp. 802 a 804).

⁶⁸ Cf. *E. C.* – pp. 519 a 528. Podemos encontrar, na obra *L'univers bergsonien*, de Lydie Adolphe, um importante testemunho da compreensão de Bergson acerca do mecanicismo. Em tal texto, são retomadas, de um curso de 1897, algumas das principais críticas de Bergson às ‘posições limites’ tanto do mecanicismo quanto do dinamismo radicais e a sua defesa por uma filosofia da natureza que integra, de certa maneira, elementos presentes nas duas tendências. Lydie Adolphe mostra, inclusive, que muitas das conclusões de Bergson acabam

Acima de tudo, Bergson critica o mecanicismo pelo fato de essa tendência de pensamento deixar de se reconhecer apenas como ciência instrumental, para procurar converter-se numa doutrina filosófica de explicação da realidade em geral. Segundo Bergson, a teoria mecanicista se equivoca principalmente na medida em que isola aspectos concernentes a uma parte específica da natureza (ou seja, à matéria bruta) para, a partir deles, explicar o seu conjunto, incluindo toda a variedade complexa de seres vivos existentes. Opondo-se a tal tendência de explicação, Bergson defende que não se pode descrever verdadeiramente o movimento evolutivo do universo a partir das leis mecânicas da matéria – leis que a ciência construiu tendo que desconsiderar a duração real –, nem tampouco reduzir o aspecto biológico dos fenômenos da vida a fatores físico-químicos deterministas e universais. Os seres vivos, ou “sistemas naturais” (“*systemes naturels*”), de acordo inclusive com o que já vimos de passagem em *M. M.*, para Bergson, têm algo além da matéria física que os compõem, algo de essência psicológica, espiritual, que é próprio a cada um e que faz com que cada ser se desenvolva de forma diferenciada. Conforme destaca, baseado nos dados da biologia de sua época, desde as formas mais elementares de vida isso já pode ser observado claramente: “uma explicação físico-química dos movimentos de uma ameba, e com maior razão ainda, do comportamento de um infusório, parece impossível a muitos daqueles que observam de perto esses organismos rudimentares. Desde as manifestações mais humildes da vida eles percebem o traço de uma atividade psicológica eficaz⁶⁹. Mas o que é mais instrutivo é ver o quanto o estudo aprofundado dos fenômenos histológicos constantemente enfraquece, ao invés de fortalecer, a tendência de tudo explicar pela física e pela química. Tal é a conclusão do livro admirável que o histologista E.-B. Wilson consagrou ao desenvolvimento da célula: ‘O estudo

sendo depois comprovadas por dados da ciência contemporânea (ADOLPHE, L. *L’univers bergsonien*, p. 97 a 99).

⁶⁹ Nesse ponto de sua argumentação, Bergson escreve uma nota na qual cita três pesquisas realizadas em sua época sobre infusórios ciliados. É interessante destacarmos a referência que ele faz sobre a última delas: “Um estudo aprofundado dos movimentos de um infusório, e uma crítica bastante penetrante da idéia de tropismo, foram feitas nestes últimos tempos por JENNINGS (*Contributions to the study of the behavior of lower organisms*, Washington, 1904). O ‘type de conduite’ desses organismos inferiores tal como Jennings o define (p. 237- 238), é incontestavelmente de ordem psicológica”.

da célula parece, em suma, ter antes ampliado do que restringido a enorme lacuna que separa do mundo inorgânico mesmo as formas mais inferiores da vida⁷⁰” (E. C. – pp. 524 e 525).

Assim, se as leis da física podem nos auxiliar na compreensão da vida, elas, no entanto, não podem explicar completamente a fluência de um ato vital; esse ato, na medida em que sempre traz em si algo de espiritual, traz também em si sempre algo de criação imprevisível. Bergson é contundente ao afirmar que o mecanicismo não consegue descrever realmente o movimento de evolução de um organismo vivo e muito menos o movimento evolutivo da natureza em geral. Segundo ele, esses movimentos escapam sempre a qualquer tentativa de aprisioná-los em leis reducionistas, criando continuamente novas formas *subversivas* àquelas “ordens” criadas *a priori* para os enquadrar. Quanto mais subimos na escala evolutiva, mais se torna manifesto que o organismo vivo se distingue radicalmente de um “mecanismo puro e simples, sobre o qual a duração desliza sem o penetrar”. Além disso, quando pensamos na evolução da vida como um todo, cada vez mais se configura a certeza de que há na natureza uma duração que a tudo perpassa e que relaciona todos os seres de uma forma íntima. É, então, fundamentado em tudo isso que Bergson propõe sua refutação definitiva à teoria mecanicista de explicação da natureza: “não podemos compreender que a hipótese evolucionista seja, em geral, afim à concepção mecanicista da vida. Sem dúvida, não pretendemos propor uma refutação matemática e definitiva a essa concepção mecanicista. Mas a refutação que tiramos das considerações da duração e que é, em nossa opinião, a única possível, ganha mais rigor e torna-se a mais provável quanto mais francamente nos colocamos na hipótese evolucionista” (E. C. – p. 526; ver também pp. 527 e 528)⁷¹.

Após desenvolver essa análise crítica acerca da teoria mecanicista, Bergson dedica-se então a analisar a teoria finalista. De acordo com ele, o finalismo em sua acepção clássica e mais característica, tal como se encontra em Leibniz, é uma doutrina segundo a qual a natureza obedece a um plano divino que integra previamente os diversos seres entre si de forma determinada e imutável, em função de garantir a harmonia do conjunto. A partir desse plano divino, todo estado futuro do universo se torna, de certo modo, previsível e passível de ser

⁷⁰ Bergson cita, nessa nota, o texto original (WILSON, *The cell in development and inheritance*, New York, 1897, p.330).

⁷¹ Numa outra passagem de *L'univers bergsonien*, através da resposta de Bergson à crítica que um contemporâneo seu (Le Dantec) faz à *L'Évolution Créatrice*, podemos encontrar um outro testemunho importante desse seu posicionamento crítico em relação ao mecanicismo (ADOLPHE, ob. cit., pp. 91 e 92).

conhecido pela razão humana, não havendo lugar, portanto, para a criação real na duração. Bergson escreve que “como na hipótese mecanicista, supomos ainda nessa hipótese que *tudo é dado*. O finalismo assim entendido não é senão um mecanicismo invertido” (*E. C.* – p. 528). Porém, Bergson também nota que o finalismo não é uma tendência de pensamento de linhas tão bem determinadas quanto o mecanicismo, o qual se aceita ou se recusa totalmente. Em outras palavras, o fato de se condenar um finalismo como o de Leibniz, por exemplo, não pressupõe a condenação da doutrina finalista como um todo. Isso porque o princípio do finalismo, conforme ressalta Bergson, é de ordem psicológica e admite tantas variantes quanto se queira imaginar; desse modo, qualquer teoria sobre a evolução da natureza acaba podendo ser considerada finalista sob um determinado aspecto. Tomemos, por exemplo, uma teoria que nega o mecanicismo, como a de Bergson: poderíamos interpretar tal teoria como se ela defendesse que a natureza evolui obedecendo a uma finalidade não mecânica. Nesse sentido, portanto, a própria concepção evolucionista de Bergson acaba também participando do finalismo (*E. C.* – p. 528). Procurando indicar com precisão de que modo se dá tal participação, Bergson observa que as teorias finalistas, nas suas inúmeras formas, podem ser divididas em duas correntes básicas: a da finalidade externa, que enfoca não o indivíduo em particular, mas a totalidade do universo; e a da finalidade interna, que considera separadamente cada indivíduo para pensar a harmonia da natureza em geral como consequência. Analisando essas duas tendências finalistas fundamentais, Bergson ressalta que a segunda falha em seu próprio fundamento, uma vez que a noção de indivíduo em biologia é extremamente difícil de ser determinada, e mesmo indeterminável de forma exata. Se, por exemplo, falamos de uma finalidade interna dizendo respeito ao homem, não podemos considerar o indivíduo humano sem levarmos em conta que é formado por vários órgãos, cada qual tendo, por princípio, sua própria finalidade. Por sua vez, cada um desses órgãos é formado por um conjunto de tecidos específicos que devem ter também cada um sua finalidade, e todo tecido é formado por um conjunto de células, e assim por diante. Portanto, conforme assinala Bergson, iremos ao infinito com esse raciocínio, de tal modo que a noção de individualidade nunca consegue ser considerada separadamente. Ao mesmo tempo, acabamos chegando à conclusão de que a finalidade interna sempre se anula em função de uma finalidade externa mais abrangente. Por esse motivo, Bergson defende a seguinte proposição: “por mais radical que nossa tese possa parecer, ou a finalidade é externa ou não é nada” (*E. C.* – p. 529).

A concepção evolucionista de Bergson, assim, tal como ele próprio o admite, acaba participando de um certo finalismo externo, inclusive por se estruturar a partir da consideração da vida como um todo, da natureza em todo o seu conjunto. Todavia ele não reconhece isso sem criticar também as tendências radicais de finalismo externo, tais como o de Leibniz. Segundo ele, o erro básico dessas tendências finalistas, como, aliás, também o do mecanicismo radical (e de toda uma série de teorias filosóficas e científicas, conforme observa em suas obras anteriores), consiste no fato de elas perpetuarem, na reflexão especulativa, certos procedimentos utilizados habitualmente pela inteligência humana no campo da ação (*E. C.* – p. 532). Podemos notar, por exemplo, que normalmente a inteligência, no decorrer das ações humanas, primeiro se representa um determinado fim a alcançar; logo em seguida, configura todos os mecanismos necessários para a obtenção do fim que se propôs de partida. Para Bergson, é, então, na perpetuação desses dois procedimentos fundamentais à ação que surgem, no campo especulativo, as tendências radicais de finalismo e de mecanicismo, respectivamente (*E. C.* – p. 532). Contudo, a realidade concreta da vida, conforme defende, não pode ser reduzida a tais tendências, na medida em que ultrapassa os princípios da causalidade mecânica e da finalidade (*E. C.* – pp. 532 e 533). A vida não é uma realidade passível de repetição e onde tudo já está dado. Bergson reafirma em *E. C.* que a repetição aparece *para nós* porque nossos sentidos e sobretudo nossa inteligência isolam da realidade fluente e mutável determinados aspectos que queremos ressaltar. Segundo ele, tanto os sentidos quanto a inteligência negam a duração real que, entretanto, permanece agindo incontestemente na natureza; por esse motivo, em princípio, não possibilitam ao homem conhecer realmente a vida e o verdadeiro movimento que percorre a natureza em geral. Somente, então, apoiando-se na “franja” de intuição que envolve “o núcleo” da inteligência o homem poderá chegar a esse conhecimento⁷².

⁷² “Nós não pensamos o tempo real. Mas o vivenciamos, pois a vida transborda à inteligência. O sentimento que temos de nossa evolução e da evolução de todas as coisas na pura duração está presente, desenhando em torno da representação intelectual propriamente dita uma franja indecisa que vai perder-se na noite. (...) Na verdade, se essa franja existe, mesmo que seja indistinta e vaga, deve ter para o filósofo maior importância ainda do que o núcleo luminoso que rodeia. Porque é a sua presença que nos permite afirmar ser o núcleo um núcleo, e a pura inteligência uma diminuição, por condensação, de um poder mais vasto. E, justamente porque esta vaga intuição não nos é de nenhuma utilidade para dirigir nossa ação sobre as coisas, ação toda ela localizada na superfície do real, podemos presumir que ela não se exerce simplesmente na superfície, mas em profundidade” (*E. C.* – p. 534, grifo nosso; ver também pp. 535 e 536).

A filosofia da vida que Bergson propõe visa, pois, ultrapassar o mecanicismo e o finalismo radicais naquilo que eles têm de mais avesso à duração real e à criação imprevisível existente na natureza. Tal filosofia, no entanto, como já foi mencionado, aproxima-se de um certo finalismo, na medida em que intenta descrever como se desenvolve o conjunto da vida na natureza. Bergson inclusive defende que tal desenvolvimento acontece obedecendo a uma certa harmonia. Todavia essa harmonia não é aquela sugerida pelo finalismo de Leibniz, resultante de um equilíbrio perfeito e eterno entre os diversos seres (as “mônadas” leibnizianas), passível de ser conhecido totalmente pela razão humana. Não é, pois, uma “harmonia pré-estabelecida”, representando desde sempre um estado de equilíbrio mecânico do conjunto da natureza. A harmonia da natureza, segundo Bergson, ao contrário, “não se encontra depois, mas antes”: decorre do princípio de onde toda vida surge e que se desenvolve em todos os seres de uma forma singular, não obstante guarde nos mesmos algumas semelhanças. “A harmonia, ou melhor, a ‘complementaridade’, somente se revela em bloco, mais nas tendências do que nos estados” (*E. C.* – p. 538). Logo, de acordo com Bergson, uma verdadeira descrição da evolução da vida na natureza só tem fundamento se for retroativa, observando-se as tendências que se manifestam no presente para a partir delas se tentar assinalar os caminhos percorridos no passado que dura. Nesse sentido, serão falsas aquelas teorias que pretenderem descrever o estado futuro da evolução de forma exata a partir do presente, recorrendo basicamente à inteligência⁷³.

Bergson procura, então, desenvolver um estudo da evolução que almeja superar a concepção clássica da finalidade, acompanhando, efetivamente, com base nos dados das ciências biológicas, a duração real da natureza desde sua gênese. Fundamentado nesse estudo, ele sustenta que a vida é o resultado de um único impulso primitivo de essência psicológica (“l’*élan vital*”) que se dividiu em linhas de evolução divergentes, mas complementares, e que se perpetuou através dos inúmeros seres vivos. Nesse princípio vital (que veremos ser a própria

⁷³ “A vida, ela, progride e dura. É certo que sempre será possível, lançando os olhos ao caminho já percorrido, assinalar-lhe a direção, notá-la em termos psicológicos e falar como se houvesse uma finalidade em vista. É assim que também nós falaremos. Mas do caminho que ia ser percorrido, o espírito humano nada tem a dizer, porque o caminho foi criado a par e passo do ato que o percorria, não sendo senão esse mesmo ato. (...) É necessário substituir à inteligência propriamente dita a realidade mais compreensiva da qual a inteligência é apenas a redução. O futuro aparece então como dilatação do presente. Não estava portanto contido no presente sob a forma de fim representado” (*E. C.* – pp. 538 e 539; grifo nosso).

concretização da duração na natureza), está a centelha criadora que dá a todos seres vivos a capacidade de responder criativamente às manifestações do meio ambiente, impulsionando-os a garantir a sobrevivência e evoluir. Os seres vivos, por serem, portanto, essencialmente criativos, tecem permanentemente o novo e o imprevisível no decorrer de suas vidas, mas, apesar disso, não deixam de conservar algo de comum entre si. Segundo Bergson, nos diversos caminhos percorridos pela vida na natureza “podem ter surgido bifurcações, terem-se aberto vias laterais nas quais elementos dissociados se desenvolviam de forma independente; nem por isso deixa de ser através do impulso primitivo do todo que o movimento das partes continua. Portanto, alguma coisa do todo deve subsistir nas partes. E este elemento comum poderá tornar-se sensível aos olhos duma certa maneira, talvez pela presença de órgãos idênticos em organismos muito diferentes” (E. C. – p. 540). Tal fato sendo comprovado, segundo Bergson não só explicitaria, pela experiência, a presença desse princípio vital de ordem psicológica, como também converter-se-ia numa forte refutação ao puro mecanicismo. E essa refutação se daria pelo seguinte. De acordo com Bergson, poderíamos dizer que, para o mecanicismo, se dois seres vivos tivessem exatamente a mesma estrutura físico-química e vivessem exatamente no mesmo ambiente (fatos estes que o próprio Bergson não consideraria verdadeiramente possíveis de acontecer), eles poderiam evoluir da mesma forma e ter inclusive aparelhos biológicos idênticos. Até aí tudo bem. Mas em se tratando do exemplo que escolhe – isto é, o caso de dois seres vivos terem estruturas físicas diferentes, viverem em meios diferentes e ainda participarem de linhas evolutivas divergentes – os dois seres não poderiam, para o puro mecanicismo, possuir aparelhos biológicos idênticos (E. C. – pp. 540 e 541). Por esse motivo, Bergson baseia na possibilidade de tal caso concreto ocorrer a comprovação do seu “finalismo de princípio” e ao mesmo tempo a sua refutação ao mecanicismo. *“O puro mecanicismo seria portanto refutável, e a finalidade, no sentido particular em que a entendemos, demonstrável sob um certo aspecto, caso se pudesse estabelecer que a vida fabrica certos aparelhos idênticos, por meios diferentes, em linhas de evolução divergentes. A força da prova seria, aliás, proporcional ao grau de afastamento das linhas de evolução escolhidas, e ao grau de complexidade das estruturas similares que nelas fossem encontradas”* (E. C. – p. 541).

Apoiado em vários dados discutidos pelas ciências biológicas de sua época, Bergson procura mostrar-nos que o caso referido pode ser encontrado na natureza. Com esse objetivo, toma como exemplo um aparelho bastante complexo como o aparelho visual, comparando-o em duas espécies pertencentes a linhas evolutivas bem afastadas, a saber, a dos moluscos e a

dos vertebrados. Como observa Bergson, com efeito, se compararmos os olhos de um vertebrado e os de um molusco, que desde cedo se separam do tronco comum ao qual pertencem para evoluírem seguindo linhas divergentes, podemos constatar atualmente que suas estruturas são praticamente idênticas. Isso já consistiria, em princípio, numa refutação direta ao puro mecanicismo e, por conseqüência, também ao finalismo clássico. Porém, de acordo com o que escreve, as teorias evolucionistas de sua época, reafirmando alguns dos princípios mecanicistas e finalistas, acabam concebendo uma forma de ainda explicar tal acontecimento. A influência mecanicista persiste nessas teorias, na medida em que buscam explicar tal fato defendendo que pequenas causas materiais se repetiriam na natureza, formando determinadas variações que se somariam a outras tantas variações e criariam no decorrer da evolução aparelhos visuais praticamente idênticos nos dois organismos considerados. A influência da finalidade, segundo ele, une-se à influência do mecanicismo quando se defende que isso aconteceria obedecendo a um plano preconcebido (*E. C.* – pp. 540 e 541; cf. também pp. 570 a 573). Diante dessas teorias evolucionistas, Bergson tece várias considerações críticas, dentre as quais poderíamos destacar a seguinte, que, na verdade, tem como base justamente a consideração da duração: “uma variação acidental, por mínima que seja, implica a ação duma multidão de pequenas causas físicas e químicas. Um acúmulo de variações acidentais, tal como é necessário para produzir uma estrutura complicada, exige o concurso de número por assim dizer infinito de causas infinitesimais. Como poderiam essas causas, totalmente acidentais, reaparecer tais quais, e na mesma ordem, em pontos diferentes do espaço e do tempo? (...) Ora, vemos que, em linhas de evolução independentes, desenharam-se estruturas idênticas por meio duma acumulação gradual de efeitos que se juntaram uns aos outros. Como admitir que causas acidentais, apresentando-se numa ordem acidental, tenham levado por várias vezes ao mesmo resultado, sendo as causas infinitamente numerosas e o efeito infinitamente complicado?” (*E. C.* – pp. 542 e 543)⁷⁴.

⁷⁴ Além de criticar, de forma geral, as teorias evolucionistas de sua época, na medida em que ainda se fundamentam nos princípios do mecanicismo e do finalismo tradicionais, Bergson dedica também várias páginas de *L'Évolution Créatrice* a analisar, particularmente, as explicações dos principais biólogos evolucionistas – Darwin e os neodarwinistas; Bateson e Hugo de Vries; Eimer; Lamarck e os neolamarckistas – ao exemplo escolhido da existência de aparelhos idênticos em linhas de evolução divergentes (*E. C.* – pp. 548 a 569). De acordo com Bergson, a teoria desenvolvida por Lamarck e pelos neolamarckistas, particularmente pelo americano Cope, é a única forma de evolucionismo de sua época capaz de admitir um princípio interno e psicológico de

Assim, Bergson considera como limitados os argumentos utilizados pelas teorias evolucionistas para explicar o fato de a visão aparecer quase que da mesma forma no molusco e no vertebrado. Segundo ele, tal fato só pode se dar porque realmente os dois animais possuem algo do mesmo impulso vital primitivo, o qual traz em si uma potência que pode, entre outras coisas, realizar-se na capacidade de ver que se manifesta de modo diferenciado nos dois organismos. Na construção dos aparelhos visuais, esse impulso de origem psicológica precisa se associar realmente à matéria, mas os aparelhos tornam-se praticamente idênticos não somente devido à reunião dos seus elementos materiais físico-químicos, mas sim principalmente devido à identidade do impulso que percorre todos os organismos. Bergson defende inclusive que a visão como pura potência poderia ir até muito além do complexo físico-químico dos aparelhos, caso não precisasse da intermediação da materialidade; esta, em última instância, embora seja o molde necessário do impulso vital, é também um certo “entrave” à sua manifestação. De qualquer modo, Bergson pondera que a visão não é nem incompleta, nem menos perfeita quando dispõe de uma menor quantidade de matéria e forma um aparelho visual menos sofisticado, tal como sustentam algumas teorias evolucionistas. Para ele, o impulso da visão substancializado em qualquer organismo, mesmo que seja num organismo inferior, como os demais impulsos da vida, sempre se dá de forma completa, desenhando algo de singular na duração que se basta a si mesmo (*E. C.* – pp. 575, 576 e 577)⁷⁵.

desenvolvimento, apesar de se equivocar pela maneira de considerar o esforço psicológico e a transmissão hereditária (*E. C.* – pp. 560 a 567; também p. 569). Não é o nosso objetivo, nesta tese, discutir sobre o conteúdo específico de cada uma dessas teorias evolucionistas e se é procedente a crítica que Bergson destina a elas. Importa-nos apenas registrar que Bergson, não obstante considere a relevância dessas teorias em termos científicos, coloca restrições ao modo como cada uma delas explica o exemplo escolhido da evolução do aparelho visual, precisamente pelo fato de elas terem de se adequar à “precisão da ciência” (poderíamos ler *precisão da inteligência*). Segundo ele, “a realidade sobre a qual cada uma dessas teorias em particular tem incidência parcial deve ultrapassar a todas. E esta realidade é o objeto próprio da filosofia (...)” (*E. C.* – p. 567; acerca da concepção evolucionista de Bergson baseada no impulso vital e da sua crítica às teorias evolucionistas vinculadas à explicação mecanicista, ver também *M. R.* – pp. 1069 e ss.).

⁷⁵ Tal ponderação de Bergson nos chama atenção para como sua filosofia da natureza é afirmadora da singularidade, na medida em que vê cada ser em sua significação própria, não o reduzindo a uma parte de algo considerado abstratamente como mais perfeito e universal, em vias de realização. Esse é, aliás, um elemento destacado por Gilles Deleuze como inerente à filosofia bergsoniana como um todo. A partir dele, Deleuze ressalta a especificidade da ontologia de Bergson em relação à ontologia tradicional e, ao mesmo tempo, depreende da

Com a apresentação de sua concepção da evolução da vida a partir do “élan vital”, Bergson conclui então, no geral, sua crítica às doutrinas do mecanicismo e do finalismo radicais, em última instância, justamente por elas negarem a realidade concreta da duração ao se fundamentarem nos procedimentos da inteligência para pensar a natureza. Após acompanharmos tal empreendimento crítico de Bergson, devemos agora seguir, nele mesmo, esse seu modo próprio de conceber a evolução da natureza como evolução da duração concreta, esse seu “finalismo” baseado na idéia do impulso vital. Conforme já mencionamos, será a partir dessa sua concepção de evolução que ele nos assegurará, unindo “teoria da vida” e “teoria do conhecimento”, que é a intuição o meio de conhecimento *por direito* da verdadeira realidade da vida, de sua duração, e ao mesmo tempo o meio através do qual podemos ampliar o potencial de conhecimento e de liberdade do homem. Sigamos, pois, em seus aspectos mais relevantes, essa concepção bergsoniana da evolução da natureza e assinalemos em que sentido ela amplia nossa compreensão da duração e, por conseqüência, da intuição.

De acordo com Bergson, o movimento evolutivo da natureza não segue uma trajetória única. Na verdade, ele toma vários caminhos e não pára de se renovar, de modo que nunca conseguimos abarcá-lo totalmente. Tal movimento pode ser comparado, segundo Bergson, à explosão de uma granada em vários fragmentos, que, por sua vez, transformam-se em outras granadas, que também explodem e originam ainda novas granadas, que repetem novamente o processo e assim por diante, numa criação incessante de milhões de formas vivas. A explosão

filosofia bergsoniana uma importante filosofia da diferença. Com efeito, como nos mostra Gilles Deleuze, em várias passagens de sua obra, Bergson critica o hábito da tradição filosófica de repetir os procedimentos da ciência na consideração dos seres vivos, que acabam, por isso, não sendo compreendidos em suas durações singulares, únicas, mas sim a partir de conceitos universais que a todos abarcam. Segundo Deleuze, tal crítica de Bergson aponta exatamente para o fato de a ciência e a filosofia quase sempre reduzirem as diferenças de natureza (“différences de nature”), que distinguem por sua diferença interna (“différence interne”) um ser de outro, a diferenças de grau (“différences de degré”), que seriam utilizadas para a comparação desses seres em relação a um conceito de ser universal e estático, negando a duração real (DELEUZE, ob. cit., pp. 95 e ss). Poderíamos ver também nessa direção a crítica de Bergson às tendências mecanicistas e finalistas, na medida em que elas consideram existir, segundo ele, “todos os graus possíveis de acabamento” entre o ser vivo real e aquele ao qual esperam que ele chegue por evolução. Toda essa observação de Gilles Deleuze é importante à nossa pesquisa, na medida em que, como vimos, o hábito da ciência e da filosofia tradicionais de não reconhecerem as verdadeiras diferenças de natureza, e as singularidades, deve-se justamente ao fato de elas se basearem no método da inteligência discursiva e deixarem de lado o potencial de conhecimento da intuição.

da granada é o resultado da força explosiva da pólvora e da resistência do metal que lhe dá forma. De modo análogo, o movimento evolutivo que se fragmenta em inúmeros seres vivos acontece a partir da relação entre a força explosiva da vida – “resultante de um equilíbrio instável de tendências” – e a resistência da matéria que a molda (*E. C.* – p. 578). Segundo Bergson, pelo fato de essa relação não estar pronta e acabada, mas, ao contrário, em permanente fazer-se, em duração contínua, tudo o que se desenvolve na natureza deve ser pensado como tendência. A vida procura continuamente “contornar” a resistência que a matéria lhe coloca, tomando, para isso, inúmeros caminhos e manifestando inclinações muitas vezes bem distintas umas das outras. No decorrer da evolução, isso faz com que ela se manifeste a partir de milhões de espécies de indivíduos, que seguem linhas evolutivas muitas vezes divergentes, conquanto complementares em certos aspectos devido à identidade do princípio que as faz evoluir (*E. C.* – pp. 582 e 583). Como já salientamos, esse princípio é denominado por ele de “élan vital”, um impulso vivo, espiritual e criador, que está na origem de tudo o que existe na natureza, um “fluxo de consciência” que origina tanto a materialidade quanto a intelectualidade⁷⁶.

O élan vital é portanto, para Bergson, a própria concretização da duração no universo em geral. É o impulso vivo originário que é transmitido pelos seres vivos aos seus descendentes através da reprodução (*E. C.* – pp. 540, 569 e 570) e que evolui de forma análoga à duração da consciência humana, trazendo em si um potencial de criação que constrói o novo a partir do que já tem como base. Remetendo-se a esse atributo especial do élan, Barthélemy-Madaule observa que “se tudo é duração, a realidade é criação pura. Cada elemento do real traz em si o sinal do homogêneo e do heterogêneo, compreendido como a manifestação de uma essência cuja mobilidade é ao mesmo tempo memória e novidade” (BARTHÉLEMY-MADAULE, ob. cit., p. 98). Bergson ressalta que o élan vital seria pura energia espiritual criadora se não fosse limitado, se não fosse, desde o início da evolução da vida, uma força finita, que não consegue

⁷⁶ Madelaine Barthélemy-Madaule, referindo-se a passagens de *L'Évolution Créatrice*, escreve que, para Bergson, “a ‘vida universal repousa sobre um fundo único’, sobre um ‘impulso inicial’ (cita *E. C.*, p. 704), sobre ‘uma forma de existência mais vasta e mais alta’ que a intelectualidade e a materialidade (*E. C.*, p. 653). Nesse ‘élan original’ (*E. C.*, pp. 569 e 577), a inteligência e a matéria se encontram contidas, não são mais exclusivas uma da outra. Sua ‘gênese’ se compreende a partir dessa consciência lançada através do universo. Natureza e humanidade estão num perpétuo devir (*E. C.*, pp. 725 e 726), dependente dessa energia criadora cuja liberdade incessantemente inventiva é o motor do vivo” (BARTHÉLEMY-MADAULE, *M. Bergson*, p. 99).

levar ao fim tudo aquilo que traz em potencial (*E. C.* – p. 602). Precisamente por ser finito, o élan vital logo se dissocia, apresentando tendências divergentes. Manifesta-se, já na origem da evolução, como uma energia “ascendente”, a energia da espiritualidade, que, por não conseguir levar ao infinito sua marcha, dissocia-se e solidifica-se em parte, formando a energia “descendente” da materialidade. A evolução do élan vital acaba se caracterizando, então, exatamente pela interação desses dois movimentos de energia e isso é o que dá origem aos organismos. Bergson escreve, referindo-se aos seres vivos, que “não somos a corrente vital em si mesma, somos essa corrente já carregada de matéria, ou seja, de partes congeladas de sua substância que ela carrega ao longo de seu percurso” (*E. C.* – p. 698). A materialidade, assim, constitui-se como um certo “obstáculo” que o élan da vida procura ultrapassar, para conseguir manifestar cada vez mais o potencial de consciência, liberdade e criação que traz em si, potencial esse que se concretiza através dos seres vivos que são engendrados. Como o élan vital é finito, tal concretização só acontece gradativamente, ao longo de toda evolução da vida na natureza. Nas primeiras formas vivas, que mal se distinguem da matéria inerte, só com muito esforço percebemos a existência de algo além da materialidade: a existência de uma energia espiritual que as faz mover e interagir com o seu meio ambiente. Reafirmando, em *E. C.*, algo que já assinalara de passagem em *M. M.*, Bergson defende que o potencial de consciência e liberdade dessa energia espiritual do élan vital só aparece de forma mais clara onde ela consegue se realizar verdadeiramente como “ato de querer”, limitando a resistência da matéria para se efetivar realmente como “escolha criativa” na natureza. Onde a matéria ainda representa um grande “obstáculo” que praticamente impede a sua manifestação, o élan como que “adormece”, entorpece (*E. C.* – p. 716 e ss.). Portanto, segundo Bergson, o impulso vital é um impulso de “consciência” que, na verdade, apresenta-se, antes de mais nada, como impulso de querer, como vontade criadora que leva adiante a evolução das diversas formas de vida originárias de um mesmo “Princípio”. É nesse sentido que Madelaine Barthélemy-Madaule ressalta que, de acordo com Bergson, “para que a consciência coincida com seu Princípio, é preciso se ligar ao que se faz. Não pode atingir seu objeto senão se fazendo querer; ser e conhecer têm a vontade como motor fundamental” (BARTHÉLEMY-MADAULE, ob. cit., p.100).

Conforme notamos no contexto de *Matière*, segundo Bergson, quanto maior o exercício do querer, quanto mais escolhas forem possíveis ao indivíduo efetivar, maior a consciência e maior a liberdade. Em *L'Évolution Créatrice*, ele reafirma isso ao nos mostrar que somente nas

espécies mais evoluídas – principalmente na espécie humana, onde é maior o exercício da vontade e da consciência – o élan vital consegue contornar realmente o “obstáculo” da materialidade e concretizar mais sua liberdade inventiva. Delineia-se, portanto, em *E. C.*, uma concepção metafísica que apresenta a liberdade como imanente à própria vida, desde que é criada a partir do élan vital; uma liberdade que se realiza no tempo concreto, na duração real, ao longo da evolução dos diversos seres na natureza, atingindo sua plenitude na humanidade – especialmente através da atividade da intuição. Tal concepção complementa aquela desenvolvida no *Essai*, que mostra a liberdade como inerente à consciência humana compreendida como duração, e aquela esboçada em *Matière*, assegurando que o desenvolvimento da liberdade se dá desde “a matéria bruta” até “o espírito mais capaz de reflexão”. Ao acompanharmos, por conseguinte, o modo como Bergson representa a evolução da vida, acompanharemos também a forma segundo a qual, para ele, acontece a evolução da liberdade concreta na natureza. Continuemos, pois, a traçar as linhas gerais dessa sua representação do movimento evolutivo, para podermos também compreender ainda melhor essa sua concepção de liberdade.

Bergson afirma, em *E. C.*, que, apesar das inúmeras diferenças existentes entre os diversos seres vivos e apesar deles se desenvolverem muitas vezes seguindo linhas evolutivas divergentes, todos eles trazem em si o mesmo élan que origina e impulsiona toda vida. Isso os faz irmanados num certo sentido e confere à evolução da vida, a despeito de sua duração imprevisível, uma certa harmonia, ou melhor, uma “complementaridade”. A vida mostra-se, portanto, desde sua origem, como uma “unidade múltipla” ou uma “multiplicidade una”; nela, todos os seres vivos existentes estão relacionados entre si de uma certa forma (*E. C.* – pp. 713 e 714). Em função disso, conforme vimos, o estudo da evolução da vida se torna possível para Bergson desde que acompanhemos retroativamente o desenvolvimento das tendências básicas a partir das quais o impulso vital se desenvolveu. Ao ser empreendido, esse estudo mostra que a natureza é algo que não cessa de criar e por isso sua evolução não se presta a um determinismo radical: “(...) é necessário começar por dar a sua parte ao acidente, parte que é muito grande. É necessário reconhecer que, na natureza, nem tudo é coerente” (*E. C.* – p. 584). Por outro lado, esse estudo aponta ainda que, pelo fato de a natureza acentuar algumas tendências básicas, sua evolução também não pode ser vista como resultado de um completo acaso que só nos permitiria afirmar o indeterminismo radical defendido por alguns cientistas

contemporâneos⁷⁷. Não se reduzindo nem ao determinismo nem ao indeterminismo radicais, o movimento evolutivo da natureza, segundo Bergson, de fato deve ser compreendido nele mesmo, buscando-se discriminar as principais tendências que a vida seguiu em sua evolução criadora. “Poder-se-á ser levado assim a determinar em volta de que centros a incoerência se cristaliza. E esta própria cristalização clarificará o resto: tornar-se-ão patentes as grandes linhas nas quais a vida se move desenvolvendo o impulso originário” (*E. C.* – p. 584).

Bergson distingue, na natureza, apenas duas direções evolutivas principais – o dos vegetais e o dos animais –, mas reflete sobre determinadas questões que, de uma certa forma, também serão refletidas depois pelos biólogos contemporâneos, quando passarem a defender a classificação dos seres vivos em quatro ou cinco reinos⁷⁸. A distinção que faz entre os dois reinos, segundo ele próprio, não é tal radical como o seria em princípio uma distinção científica. Como, para ele, todos os seres vivos trazem em si algo do mesmo impulso vital, os seres do reino vegetal e os seres do reino animal se distinguem não por apresentarem sempre formas de se comportar radicalmente distintas – em algumas ocasiões, de acordo com o que observa, seres vegetais e seres animais chegam a apresentar determinadas manifestações comuns, fazendo com que se assemelhem bastante (*E. C.* – p. 585; ver também p. 592) –, mas por acentuarem determinadas tendências que nos outros não são acentuadas. Atentando para isso, Bergson considera, primeiramente, que a tendência preponderante no reino vegetal é a tendência ao torpor inconsciente, resultante da não locomoção e do desenvolvimento quase nulo do aparelho motor e do sistema nervoso, já que os vegetais não têm necessidade de procurar alhures o alimento que produzem em si mesmos. Por outro lado, em segundo lugar, Bergson observa que a evolução dos animais se orienta fundamentalmente pela necessidade de

⁷⁷ Sobre a posição que ocupa a filosofia da natureza de Bergson diante das tendências do determinismo e do indeterminismo presentes na ciência, Lydie Adolphe nos informa que tanto são infundadas as críticas de alguns cientistas deterministas ao evolucionismo bergsoniano, no momento da publicação de *L'Évolution Créatrice*, quanto é equivocada qualquer tentativa de se representar seu evolucionismo a partir do indeterminismo professado, posteriormente, por alguns cientistas da década de 1950 (ADOLPHE, ob. cit., p. 91).

⁷⁸ Embora a classificação taxonômica de quatro ou cinco reinos já tenha se afirmado na biologia contemporânea, os próprios biólogos, tendendo a acreditar no caráter ativo da evolução, consideram como possíveis algumas modificações nas classificações. De fato, novas descobertas estão sempre acontecendo com o desenvolvimento dos estudos microscópios, reforçando o pensamento de Bergson que preconizava a necessidade de se evitar tomar determinadas classificações como definitivas, esquecendo-se que, na natureza, vigoram tendências e não estados consolidados.

eles obterem fora de si próprios a energia dos alimentos fundamentais para sobreviverem e se perpetuarem. Eles têm, assim, que desenvolver cada vez mais seu aparelho motor e concomitantemente aperfeiçoar o sistema nervoso que os permite utilizar tal aparelho de forma adequada e eficaz.

Portanto, segundo Bergson, o impulso originário da vida se desdobra em duas direções evolutivas divergentes, mas complementares por partirem da mesma base vital. De acordo com o que defende, tudo acontece como se a vida, para evoluir com mais força, tivesse que concentrar seus esforços e escolher direções básicas: o caminho evolutivo do mundo vegetal e o caminho evolutivo do mundo animal. E é através do segundo caminho que a vida vem podendo manifestar-se mais plenamente (*E. C.* – p. 594). Com efeito, podemos notar que é realmente no reino animal que a vida manifesta mais intensamente toda a sua capacidade criativa. Nesse reino, a consciência vai se desenvolvendo até chegar à sua forma mais elevada, a humana, dotada de uma capacidade inventiva maravilhosa. Os animais em geral acabam se encerrando nos hábitos de suas respectivas espécies, não conseguindo escapar de um certo automatismo, embora demonstrem o potencial de modificar certos hábitos adquiridos por meio de iniciativas individuais. De qualquer modo, o exercício da liberdade criativa se dá de forma muito incipiente nos animais, sendo a consciência dos mesmos continuamente subjugada pela materialidade. No homem, por outro lado, conforme Bergson destaca, a consciência ultrapassa continuamente o hábito arraigado para instaurar outros novos, e os limites que são impostos pela matéria são quase sempre superados por uma iniciativa criativa. É isso o que veio possibilitando ao homem desenvolver toda forma de ciência e sobreviver nas condições naturais mais inóspitas. Através do desenvolvimento da sua consciência, o homem conseguiu criar vários tipos de técnica, de linguagem e de vida social que se tornaram o seu patrimônio cultural – memória substancializada da duração da humanidade – e lhe serviram de base para conseguir engendrar sempre novos meios de transformar da matéria e exercitar sua liberdade criadora. Segundo Bergson, as aquisições culturais que vem conseguindo o homem “deixam-nos adivinhar que se, no extremo do largo trampolim sobre o qual a vida tomara o seu impulso, todos os outros desceram, achando a corda estendida demasiado alto, só o homem saltou o obstáculo. É neste sentido muito especial que o homem é o ‘termo’ e o ‘fim’ da evolução” (*E. C.* – p. 720; ver também *M. R.* – p. 1192).

De acordo com o que assinala Bergson, até chegar ao estado atual da evolução, até chegar ao nível de desenvolvimento da consciência na espécie humana, o princípio vital

divide-se ainda em duas outras tendências menores, mas, como sempre, também complementares, a partir da tendência básica à consciência seguida pelos animais. A primeira delas é a tendência que leva ao desenvolvimento do instinto. A segunda tendência que se destaca é aquela que leva ao desenvolvimento da inteligência. Antes de delinear o modo segundo o qual Bergson analisa essas duas tendências fundamentais, é importante ressaltarmos ainda uma vez que ele defende que, na verdade, a atividade psíquica é una, e que a distinção que propõe entre torpor, instinto e inteligência é uma distinção esquemática que tem o objetivo de melhor demarcar três tipos de manifestações que se dão de forma diferenciada nos seres vivos. Segundo ele, tal distinção esquemática deve depois ser reaproximada da maleabilidade da vida, observando-se que todo ser vivo traz em si essas três tendências, embora desenvolva mais uma em relação à outra. No homem, por exemplo, onde vemos o maior desenvolvimento de uma atividade que se chamará de inteligência, em alguns momentos transparecem manifestações eminentemente instintivas; em outros, um torpor quase vegetativo. Por esse motivo, Bergson critica novamente as definições deterministas, apontando que, de fato, instinto e inteligência são duas formas de a atividade psíquica agir sobre a matéria inerte que, no início da evolução, não conseguem ser diferenciadas, mas que depois se desenvolvem mais uma em relação à outra nos animais, sem, no entanto, deixarem de se relacionar permanentemente. Nesse sentido, conforme escreve, a distinção que procura fazer “só nos dará, da inteligência em geral, e do instinto em geral, a posição média, acima e abaixo da qual um e outro oscilam constantemente. Não se deverá ver portanto naquilo que se segue senão um desenho esquemático, em que os contornos respectivos da inteligência e do instinto se acharão mais acentuados do que necessário, e em que desenharemos as gradações resultantes, ao mesmo tempo, da indecisão de cada um deles e da sua recíproca interpenetração” (*E. C.* – p. 611).

Assim, no decorrer da evolução dos animais, as atividades consideradas como instinto e inteligência, para Bergson, acentuam algumas características básicas que nos permitem distingui-las. O instinto corresponde à habilidade que os animais desenvolveram de utilizar com eficiência os instrumentos naturais que possuem em seus próprios corpos. Por isso, uma definição aproximativa da tendência do instinto pode ser a “faculdade natural de utilizar um mecanismo inato” (*E. C.* – p. 611). A inteligência, por outro lado, corresponde à faculdade de invenção propriamente dita, que se baseia nos conhecimentos adquiridos no passado para inferir sobre algo relativo ao presente. Ao longo da evolução da natureza, ela se manifesta em sua plenitude por meio da fabricação, isto é, através da criação efetiva de instrumentos

artificiais a partir da transformação da matéria bruta. “Há, sem dúvida, inteligência sempre que há inferência; mas a inferência, que consiste numa inflexão da experiência passada no sentido da experiência presente, é já um começo de invenção. A invenção torna-se completa quando se materializa num instrumento fabricado. É para isso que tende a inteligência dos animais como para um ideal” (E. C. – p. 612). Sabemos que, na verdade, a faculdade da inteligência só consegue atingir plenamente esse ideal na espécie humana. Com efeito, justamente pelo fato de se privar, em seu caminho evolutivo, da utilização de alguns instrumentos naturais que acabaram limitando os animais a funções determinadas, é o homem quem consegue, realmente, inventar através da inteligência. Baseado nos dados científicos de sua época, Bergson nos mostra inclusive que, no decorrer da evolução, a inteligência se moldou principalmente no ato de fabricar a partir da matéria, e não na especulação desinteressada. Nesse sentido, para ele, caberia ao homem, no início de sua evolução, muito mais o epíteto de “homo faber” do que de “homo sapiens”. Bergson escreve que “em suma, *a inteligência, considerada naquilo que parece ser a sua atividade originária, é a faculdade de fabricar objetos artificiais, especialmente utensílios fabricantes de utensílios, e de lhes variar indefinidamente a fabricação*” (E. C. – p. 613).

No princípio da evolução da vida, as duas formas básicas da atividade psíquica – instinto e inteligência – deviam estar mais intimamente associadas, mas, com o passar do tempo, para que pudessem se especializar e se desenvolver mais, uma acaba sendo priorizada em relação à outra nos animais⁷⁹. A vida, assim, escolhe a agir sobre a matéria bruta ou basicamente de forma imediata, através do instinto, ou basicamente de forma mediata, através da inteligência. No que diz respeito à ação instintiva, ela acontece, como já ressaltamos, na utilização de um instrumento natural direcionado a um objetivo determinado: daí o trabalho resultante, conquanto limitado, ser de uma eficácia impressionante. A ação da inteligência, por seu lado, caracteriza-se pela fabricação de instrumentos artificiais que não têm, em princípio, a mesma adaptação e perfeição dos instrumentos naturais manuseados instintivamente; todavia, por serem tais instrumentos artificiais criados a partir da matéria inorganizada, podem tomar

⁷⁹ “Se a força imanente à vida fosse uma força ilimitada, talvez tivesse desenvolvido indefinidamente nos mesmos organismos o instinto e a inteligência. Mas tudo parece indicar que esta força seja finita, e que se esgote com bastante rapidez ao manifestar-se. É-lhe difícil ir muito longe em várias direções ao mesmo tempo. Precisa escolher” (E. C. – p. 615).

uma forma adequada a cada necessidade, conferindo ao trabalho daqueles que os manuseiam mais liberdade e poder. É importante registrar em relação a isso que, de acordo com Bergson, tal “superioridade” da atividade da inteligência só se manifesta tardiamente. No início da evolução, o instinto e a inteligência são mais ou menos equípolentes, tendo cada qual vantagens e desvantagens. Na verdade, só a partir da evolução do homem a atividade inteligente tem se afirmado como mais poderosa (*E. C.* – p. 615). De fato, é na espécie humana que a inteligência consegue exercer-se de forma mais plena, a ponto de poder realmente tomar consciência de si própria para fazer um uso maior de suas potencialidades.

Podemos observar, segundo Bergson, que, precisamente no que diz respeito ao potencial de consciência, delinea-se ainda outra importante diferença entre instinto e inteligência. Apesar de, na maioria das vezes, podermos considerar a atividade instintiva como inconsciente, por vezes, em alguns seres vivos, tal atividade mostra também uma certa tendência, quase imperceptível, à consciência. O que acontece é que, como em toda atividade vital, também aqui existe um número infinito de nuances, de modo que não podemos conceituar a atividade do instinto como um estado consolidado de inconsciência. “Tem-se perguntado até que ponto o instinto é consciente. Responderemos haver aqui uma multidão de diferenças e graduações, que o instinto é em certos casos mais ou menos consciente, inconsciente noutros” (*E. C.* – p. 616). Entretanto, o que se pode garantir com segurança, para Bergson, é que o pleno potencial consciente só é realmente atingido através do exercício da representação. Assim, é muito mais por intermédio da inteligência do que por meio do instinto que se dá verdadeiramente o desenvolvimento da consciência. E como já destacamos anteriormente, segundo Bergson, esse desenvolvimento acontece na razão direta do exercício da liberdade de escolha de um ser vivo (*E. C.* – pp. 617 e 618).

Em relação à consciência, a diferença entre instinto e inteligência é, portanto, mais uma diferença de grau do que de natureza. Ambas as atividades psíquicas implicam em conhecimento inato, sendo que na segunda ele é mais consciente por ser mais efetiva aí a representação. Sobre essa diferença em relação ao grau de consciência entre instinto e inteligência, Bergson assinala que existe uma outra diferença ainda mais fundamental, uma diferença ao nível psicológico, que distingue instinto e inteligência pelos objetos, profundamente distintos, aos quais se aplicam. Pensemos num exemplo. O fato da fêmea de uma determinada espécie de peixe aproximar-se de seus alevinos quando pressente a ameaça de um peixe predador, para que nadem por si mesmos para o interior de sua boca, que se fecha,

escondendo-os, e se abre logo que a ameaça desaparece, para cuspi-los e permitir que saiam e nadem livremente de novo, esse fato maravilhoso da natureza traduz, segundo Bergson, um tipo de conhecimento próprio do instinto, que é o conhecimento inato e direto das coisas (*E. C.* – p. 622). Por outro lado, o fato de uma criança – após colocar, primeiramente, duas caixas pequenas dentro de uma caixa maior, e depois não duas, mas quatro caixas ainda menores dentro na mesma caixa – conseguir entender que um determinado espaço pode ser dividido em partes iguais de acordo com sua vontade, isso representa um conhecimento inteligente que não é mais o conhecimento inato das coisas, mas o da relação entre elas (*E. C.* – pp. 622 e 623).

Vemos assim que, desenvolvendo cada qual uma tendência básica, instinto e inteligência vão ser duas atividades que terão uma vinculação distinta em relação à natureza. A primeira forma-se na própria tessitura das coisas; tem com a natureza, conforme ressalta Bergson, uma “simpatia” intrínseca, uma relação íntima, o que lhe dá da mesma um conhecimento direto, que não tem necessidade de intermediações racionais, embora nunca seja verdadeiramente consciente. A segunda não traz, em princípio, nenhum conteúdo material e tem com a natureza uma relação indireta; sendo o conhecimento de uma forma e não de uma matéria, permanece vazia até que, na fabricação, seja solicitada a fazer relações a partir das coisas (*E. C.* – pp. 621 e ss.). Em consequência disso, Bergson observa que a inteligência, por não se vincular a nenhum objeto determinado, como o instinto, tem o potencial para buscar conhecer qualquer um, mesmo os imateriais. Porém, pelo fato de se desenvolver, com um caráter eminentemente formal, a partir das necessidades práticas do homem, ela só tem dos objetos um conhecimento indireto, relativo, não conseguindo penetrar na verdadeira realidade movente da natureza. A inteligência, assim, tem até a abertura necessária à especulação pura, mas, por não se desenvolver acompanhando a duração real, não consegue empreender a contento tal especulação: “um ser inteligente traz em si algo através do qual pode ultrapassar a si próprio. Contudo, ultrapassar-se-á menos do que pretenderia, e menos também do que imagina fazê-lo. O caráter puramente formal da inteligência priva-a do lastro que lhe seria necessário para aderir aos objetos que teriam o máximo interesse para a especulação” (*E. C.* – p. 623). O instinto, por seu lado, desenvolve-se numa associação íntima com a duração da vida, mas não consegue ultrapassar a materialidade em direção à consciência pura. “O instinto, pelo contrário, teria a materialidade requerida, mas é incapaz de ir procurar tão longe o seu objeto: não pode especular” (*E. C.* – p. 623). A partir de todas essas constatações, Bergson reconhece, então, que chega a uma questão crucial de sua teoria da vida e ao mesmo tempo de sua teoria

do conhecimento, conforme o que exprimem suas próprias palavras: “tocamos aqui no ponto que tem maior interesse para a nossa presente investigação. A diferença que vamos assinalar entre o instinto e a inteligência é aquela que toda a nossa análise tendia a destrinçar. Poderíamos formulá-la assim: *há coisas que só a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si própria, jamais encontrará. Estas coisas, só o instinto as encontraria; mas nunca as procurará*” (E. C. – p. 623; grifo nosso).

Bergson, portanto, como conclusão dessa sua análise acerca da evolução do élan vital, que culmina com a diferenciação entre as atividades do instinto e da inteligência na espécie humana, nos assegura de algo que vem indicando ao longo de toda a sua obra filosófica. Sustentado agora pelos dados das ciências evolutivas, ele assevera, de modo definitivo, que de fato a inteligência não pode conhecer “por si própria” (ou seja, sem o auxílio da intuição, como confirmaremos logo em seguida) a verdadeira realidade da vida. Segundo ele, enganam-se aqueles que consideram que a inteligência humana sempre foi como é atualmente, e que a especulação sempre foi o seu campo próprio. Tais pensadores partem de um dado abstrato e reduzem a inteligência a algo absoluto e inexplicável, desprezando a duração real, que cria as coisas continuamente. A inteligência, também ela, como todas as coisas, forma-se gradativamente ao longo de toda a evolução da natureza: tem, ela também, uma história. E tal história, conforme o que já destacamos, para Bergson, tece-se na associação íntima com a matéria e relativamente “às necessidades da ação” (E. C. – p. 624). Com efeito, a inteligência desenvolve a tendência de estabelecer relações entre a matéria e o que é necessário para a transformar e utilizar. Na espécie humana, consegue, inclusive, desenvolver a capacidade de fabricar utensílios artificiais. Não se destina, assim, em princípio, à investigação desinteressada de objetos imateriais. “*A nossa inteligência, tal como sai das mãos da natureza, tem como principal objeto o sólido inorganizado*” (E. C. – p. 625). Retomando algo que já havia destacado no *Essai* e em *Matière*, Bergson reafirma, em *L'Évolution Créatrice*, que, para conseguir manipular de forma cada vez mais eficaz a matéria bruta, a inteligência humana representa naturalmente a continuidade da extensão como uma união de coisas separadas – “*a inteligência só tem representação clara do descontínuo*” (E. C. – p. 626) –; e a continuidade da duração, como uma sucessão de momentos justapostos, que ignora a progressão real do movimento – “*a nossa inteligência só tem representação clara da imobilidade*” (E. C. – p. 627). Na verdade, segundo Bergson, a inteligência vai se moldando de acordo com a atividade da fabricação, representando as coisas a partir de uma noção de espaço determinada e imutável,

à qual as coisas também naturalmente se adequam. Assim, a inteligência consegue decompor e recompor a matéria nas formas mais variadas possíveis, dando ao seu trabalho um grau de exatidão cada vez maior, que culmina com a elaboração da ciência geométrica. Nesse sentido, “a inteligência é caracterizada pelo poder indefinido de decompor de acordo seja com que lei for, e de recompor seja em que sistema for” (*E. C.* – p. 628).

Conforme Bergson defende, para compreendermos realmente como se dá a relação entre a inteligência e a matéria, e como essa relação determina a evolução concreta de ambas, devemos acompanhar a sua verdadeira gênese na natureza e não a gênese abstrata proposta, por exemplo, por um “falso evolucionismo” como o de Herbert Spencer⁸⁰. Apoiando-se, ainda uma vez, nos dados das ciências de sua época, Bergson desenvolve, então, no decorrer do terceiro capítulo de *E. C.*, uma teoria que complementa aquela construída em *Matéria e Memória*, assegurando que, de fato, a materialidade e a intelectualidade “ter-se-iam constituído-se por uma adaptação recíproca” ao longo da evolução da vida (*E. C.* – p. 653). Desse modo, não se pode pensar a inteligência, sua história evolutiva, sem suscitar, ao mesmo tempo, o caminho evolutivo da matéria. “Idêntico processo deve ter talhado ao mesmo tempo matéria e inteligência num tecido que continha ambas. Nessa realidade nos reinstalaremos cada vez mais completamente, à medida que nos esforçarmos mais para transcender a inteligência pura” (*E. C.* – p. 664). De acordo com Bergson, se nos dedicarmos a aprofundar esse pensamento, podemos ver que, na verdade, a materialidade e a espiritualidade em geral são antes fluxos indivisíveis do que coisas; fluxos que, como vimos, segundo ele, surgem a partir do mesmo impulso original comum, o “*élan vital*”. Tomando, então, materialidade e espiritualidade como fluxos de energia, podemos chegar a compreender que elas se permeiam desde o início da evolução, cada qual desenvolvendo-se de modo contrário à outra: enquanto a materialidade se caracteriza pela condensação dessa energia, a espiritualidade da vida permanece como energia pura, da qual a primeira se origina⁸¹. E ainda, se já sabemos que “a inteligência é uma função

⁸⁰ Acerca da crítica de Bergson ao “falso evolucionismo” spenceriano, que, para ele, se equivoca justamente por não se fundamentar na gênese verdadeira da natureza, na intuição da sua duração real, ao “reconstruir a evolução com fragmentos do evoluído”, ver: *E. C.* – pp. 654, 656, 657 e também pp. 802 à 807.

⁸¹ “Com efeito, todas as nossas análises nos mostram na vida (lê-se: na vida espiritual) um esforço para escalar a vertente que a matéria desce. Por aí elas nos deixam entrever a possibilidade, e até mesmo a necessidade,

especial do espírito, voltada essencialmente para a matéria inerte”, por conseqüência, a inversão do movimento da espiritualidade, que cria a materialidade, cria também a intelectualidade relacionada à inteligência: “assim, no fundo da ‘espiritualidade’, por um lado, e por outro no da ‘materialidade’ com a intelectualidade, haveria dois processos de direção oposta, e passar-se-ia do primeiro ao segundo por via de inversão, talvez até de simples interrupção (...)” (*E. C.* – pp. 665, 666 e 670). De fato, Bergson defende que, no decorrer do segundo processo ao qual ele se refere, materialidade e intelectualidade se desenvolvem a partir de uma adaptação natural recíproca: “*esta adaptação ter-se-ia aliás efetuado naturalmente, porque é a mesma inversão do mesmo movimento que cria simultaneamente a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas*” (*E. C.* – p. 670).

O movimento de formação da matéria, para Bergson, deve ser considerado ainda como negatividade em relação ao puro movimento do espírito. A materialização, de acordo com ele, é uma degradação da energia, uma “deficiência do querer”, uma conversão da liberdade do espírito em necessidade. Procurando exemplificar essa sua concepção, Bergson escreve que as intuições que um escritor vai tendo durante a criação de um poema são manifestações da realidade positiva do espírito que, ao se materializar, por intermédio da escrita inteligente, vai perdendo algo de si. Mas, mesmo que haja assim certa diminuição da essência criativa primitiva do espírito, a materialização acontece e se faz necessária ao registro da criação. Segundo Bergson, um processo bastante semelhante acontece no decorrer da evolução da natureza com a criação dos seres: “uma comparação desse gênero fará compreender, em certa medida, como a própria supressão da realidade positiva, a própria inversão dum movimento originário, pode ao mesmo tempo criar a extensão do espaço e a ordem admirável que nele descobre a nossa inteligência” (*E. C.* – p. 673). A evolução da vida se dá, portanto, para Bergson, por meio da relação entre a materialidade e a espiritualidade, cada qual se desenvolvendo em sentido inverso à outra, mas em relação intrínseca. É dessa relação que resulta a organização do mundo natural: há “um *modus vivendi* entre elas (entre materialidade e espiritualidade), que é precisamente a organização. Esta organização toma, para os nossos sentidos e a nossa inteligência, a forma de partes inteiramente externas a partes no tempo e no espaço” (*E. C.* – p. 707).

dum processo inverso da materialidade, por sua simples interrupção, criador da matéria” (*E. C.* – p. 703; ver também p. 704 e ss.).

Nossos sentidos e nossa inteligência, assim, decompõem naturalmente a continuidade extensiva da matéria, que se presta, também naturalmente, a essa decomposição. Através disso, inteligência e sentidos conseguem instrumentalizar de modo eficaz a ação humana, e a razão do êxito desse seu procedimento está no fato de as sensações do espírito, suscitadas no contato com a extensão material, serem passíveis de se estender de acordo com essa extensão, fazendo com que o espírito possa desenvolver em si mesmo a representação implícita do extenso, que corresponde perfeitamente à extensão material que é decomposta⁸². E precisamente porque a inteligência e os sentidos dividem a matéria conforme as necessidades de ação, o espírito não leva o seu movimento de extensão até o fim. No entanto, a partir dessa extensão presente a si e por intermédio da própria inteligência, o espírito consegue elaborar “o *esquema* do termo ao qual este movimento conduziria” (*E. C.* – p. 667), isto é, a representação do espaço puro a partir da qual se constrói a geometria. Por esse motivo, segundo Bergson, “o espaço da nossa geometria e a espacialidade das coisas engendram-se mutuamente graças à ação recíproca de dois termos que têm a mesma essência, mas que avançam em sentido inverso um do outro” (*E. C.* – p. 667). É, então, a partir disso – do fato de a materialidade e a espiritualidade produzirem-se por meio de uma adaptação recíproca – que Bergson explica o sucesso da inteligência em sua ação sobre a matéria, bem como a perfeição e a exatidão da aplicação da geometria por ela desenvolvida (*E. C.* – pp. 667 e ss.; e em particular pp. 680 e 681).

Após esse parêntese, abordando, a partir da sua gênese, a relação entre a inteligência e a matéria, podemos agora voltar ao ponto que nos interessa, para finalizar a reflexão acerca da diferença entre o instinto e a inteligência, que nos dará a chave para entendermos o potencial de conhecimento da intuição. Vejamos então. Com o desenvolvimento da vida em sociedade, o homem pode associar as potencialidades de sua inteligência com as dos outros homens para

⁸² Bergson, desse modo, complementa, em *E. C.*, a teoria que, em *M. M.*, apontava que nossas sensações são passíveis de se estender como a realidade material. Escreve ele: “limitemo-nos a recordar que a extensão é suscetível de ter graus diversos, que toda sensação é em certa medida extensível, e que a idéia de sensações inextensas, artificialmente localizadas no espaço, exprime somente um ponto de vista do espírito, sugerido mais por uma metafísica inconsciente do que pela observação psicológica. (...) Compreender-se-ia então que o espírito se sentisse tão naturalmente no espaço, logo que a matéria lhe sugerisse uma representação dela mais distinta. Deste espaço tinha ele a representação implícita no próprio sentimento do seu eventual *afrouxamento*, isto é, de sua possível *extensão*. Encontra-o nas coisas, mas poderia obtê-lo sem elas se tivesse a imaginação suficientemente poderosa para levar até o fim a inversão do seu movimento natural” (*E. C.* – pp. 666 e 667).

atender às contínuas necessidades que esse viver social lhe coloca. No intuito de se comunicarem, os homens criam uma linguagem que tem, em princípio, a mesma função que tem a linguagem nos animais, isto é, a função de designar objetos materiais. Todavia, criada através da inteligência, a linguagem humana toma desta a característica de se construir como forma, podendo, com isso, adequar-se a uma grande diversidade de objetos. Seus sinais são *maleáveis* e diferem dos que compõem a linguagem instintiva dos animais, onde cada sinal é destinado a uma coisa determinada, à qual adere perfeitamente. Segundo Bergson “o sinal instintivo é um sinal aderente, o sinal inteligente é um sinal móvel” (E. C. – p. 629). É, inclusive, essa mobilidade da linguagem humana que torna possível à inteligência a passagem do conhecimento das coisas às idéias. Sem a linguagem, provavelmente, a inteligência humana teria ficado estacionada no mundo da matéria, tal como o instinto. Com a utilização da linguagem, ela acaba por se voltar para o interior de si própria, procurando entender e desenvolver os meios para aprimorar sua significação e seu modo de operar junto à natureza. Tanto se exercita nesse novo e amplo terreno, que acaba por chegar à criação de idéias, à criação de um saber teórico que, algumas vezes, não tem uma relação imediata com as coisas materiais e pode se estender indefinidamente (E. C. – p. 630). De acordo com o que observa Bergson, a inteligência, em princípio, cria a linguagem para designar e relacionar as coisas materiais, construindo uma forma designativa adequada a elas. Esse procedimento ela acaba perpetuando, mesmo quando os objetos designados não são mais os materiais⁸³. Desse modo, a inteligência, ao dedicar-se às idéias em geral, trabalha-as como se fossem coisas: relacionando-as, decompondo-as e recompondo-as, molda-as sempre de forma descontínua e não as pensa em conformidade com a duração e com o movimento reais. O “mundo inteligível” dos conceitos que a inteligência cria assemelha-se, assim, intimamente, ao mundo dos objetos materiais representados. “Com efeito, os conceitos são exteriores uns aos outros, como se fossem objetos no espaço. E têm a mesma estabilidade que os objetos, sobre cujo modelo

⁸³ Fazendo uma clara alusão a filosofia racionalista de Descartes, que perpetuaria essa forma designativa na filosofia, Bergson escreve: “(...) a inteligência, mesmo quando não opera já sobre a matéria bruta, segue os hábitos adquiridos nesta operação: aplica formas que são as da própria matéria inorganizada. É para esse gênero de trabalho que ela é feita, e somente esse gênero de trabalho a satisfaz plenamente. E é isto que ela exprime ao dizer que somente assim alcança a *distinção e clareza*” (E. C. – p. 631).

foram criados” (*E. C.* – p. 631)⁸⁴. Conforme já mencionamos em outra passagem, segundo Bergson, a inteligência fixa as imagens fluidas que são percebidas pelo homem e as representa como se fossem objetos estáticos, para, em seguida, convertê-los em conceitos simbólicos universais. Surge daí uma geometria natural dos objetos sólidos e de suas relações e, em seguida, uma lógica natural das regras necessárias para a manipulação dos símbolos, ambas reproduzindo a forma com que a inteligência representa a matéria bruta. Sobre a base dessa lógica e dessa geometria naturais à inteligência humana, surgirão, em seguida, para Bergson, não só a geometria científica e a lógica formal, mas todas as demais ciências, que criarão leis universais diferentes em função dos objetos distintos com os quais trabalhem (*E. C.* – pp. 631 e ss.).

A inteligência, portanto, constrói, durante a evolução, um modo de pensar adequado à matéria inorganizada, considerando-a como descontínua e imóvel. Esse modo de pensar ela continua a utilizar quando considera também o vivo organizado: tratando-o como se fosse um objeto inerte, afasta-se da sua verdadeira realidade, fluida e durável. O fato é que, segundo Bergson, a inteligência “faça então o que fizer, resolve o organizado em inorganizado, pois não lhe é possível, sem anular a sua direção natural e sem se violentar, pensar a verdadeira continuidade, a mobilidade real, a compenetração recíproca, em suma, essa evolução criadora que é a vida”. Em outros termos: “a inteligência não é feita de modo algum para pensar a *evolução*, no sentido próprio da palavra, isto é, a continuidade duma mudança que seja pura mobilidade”. É nesse sentido que Bergson enfatiza que “só nos sentimos à vontade no descontínuo, no imóvel, no morto. *A inteligência é caracterizada por uma natural incompreensão da vida*” (*E. C.* – pp. 632, 633 e 635). Mas o que é mesmo a vida para Bergson? De acordo com o que já expomos até aqui, a vida, segundo ele, caracteriza-se essencialmente pelo movimento contínuo de criação, que dura na natureza e que ultrapassa as representações deterministas da inteligência⁸⁵. Embora, assim, seja imprevisível em suas

⁸⁴ Um pouco mais à frente, quando abordarmos especificamente o modo como Bergson concebe a intuição como método filosófico, aprofundaremos essa sua concepção acerca do papel da linguagem.

⁸⁵ Talvez seja interessante registrar, como complementação ao modo como Bergson descreve a vida em *L'Évolution Créatrice*, que, antes mesmo de publicar essa obra em 1907, ele já apontava, em *Le Rire* (1900), que a vida é algo singular e criador, que dura e contrasta com um “mecanismo simples”. Bergson escreve, nessa última obra, que “a vida se nos apresenta como certa evolução no tempo e como certa complicação no espaço. Considerada no tempo, ela é o progresso contínuo de um ser que envelhece sem cessar: isso equivale a dizer que

manifestações particulares, a vida apresenta, no geral, uma forma própria de se organizar: pelo próprio fato de todos os seres vivos serem perpassados pelo mesmo impulso vital, as criações que engendram guardam entre si determinadas semelhanças. Com efeito, a partir de exemplos colhidos à biologia, Bergson nos mostra que a vida se organiza de forma intimamente semelhante mesmo em espécies bem distintas e que pertencem a linhas evolutivas diferentes (*E. C.* – pp. 636 e 637). A evolução da vida acontece por meio de uma ordem que lhe é própria, ordem essa que não pode nem ser denominada, em princípio, de ordem, uma vez que ultrapassa em muito a significação usual da palavra. É nesse sentido que Bergson defende que é necessário refletirmos sobre a espécie de ordem própria à vida e procurarmos ampliar o conceito tradicional de ordem, sabendo que tudo isso é de fundamental importância para a constituição de uma filosofia mais próxima da realidade (*E. C.* – pp. 683 a 688; ver também pp. 691 a 696).

De acordo com Bergson, a inteligência humana não consegue penetrar realmente nessa ordem singular da vida e só reconhece a ordem imanente à matéria bruta. Ela interioriza esta última espécie de ordem no processo de manipulação da matéria no decorrer da evolução e, através dela, constrói um modo de pensar que trabalha na expectativa de que, às mesmas causas, sempre se sucederão os mesmos efeitos. Baseada nesse procedimento, a inteligência desenvolve uma técnica e uma ciência que lhe proporciona inúmeros êxitos na prática. Até aí tudo bem; não há inconveniente algum nisso. O problema aparece, segundo Bergson, quando a inteligência coloca o físico e o vital sob uma mesma idéia de ordem e de causalidade, transferindo, como já mencionamos anteriormente, os procedimentos utilizados no campo da ação para o campo da especulação. Dessa forma, a inteligência humana comete um grande equívoco, não conseguindo discriminar dois tipos de ordem que, em suas essências, são radicalmente distintas. A vida, ressalta Bergson, não se insere em relações de causalidade tais como as que são passíveis de serem pensadas para a matéria; ela é uma realidade que, em sua evolução, em sua duração interior, não cessa de criar e escapa a qualquer tentativa de

ela nunca volta atrás e não se repete jamais. Considerada no espaço, exhibe-nos elementos coexistentes tão intimamente interligados, tão exclusivamente feitos uns para os outros, que nenhum deles poderia pertencer ao mesmo tempo a dois organismos diferentes: cada ser vivo é um sistema fechado de fenômenos, incapaz de interferir em outros sistemas. Mudança contínua de aspecto, irreversibilidade dos fenômenos, individualidade perfeita de uma série fechada em si mesma, eis as características exteriores (reais ou aparentes, pouco importa) que distinguem o que é vivo daquilo que é mecânico” (*R* – p. 429).

previsibilidade exata e de manipulação mecânica. Ela pertence a um tipo de ordem – “l’ordre vital” –, que é radicalmente distinta da ordem que a inteligência reconhece na matéria bruta – “l’ordre physique” ou “l’ordre geometrique”. Por isso, Bergson sustenta que uma ordem não pode ser pensada em conjunto com a outra (*E. C.* – pp. 683 a 688).

Assim, por tudo o que já destacamos até aqui, fica-nos claro que, para Bergson, a inteligência (ou o entendimento, ou a razão, que, sabemos, querem dizer o mesmo para ele) não consegue compreender realmente a realidade da vida. Pelo fato de estar voltada à consciência, a inteligência tem até a capacidade para isso, mas por aprisionar-se no hábito adquirido a partir da ação humana junto à matéria, ela só consegue ter do verdadeiro movimento vital uma compreensão superficial e, por assim dizer, exterior. O instinto, por outro lado, tem com esse movimento uma relação íntima e direta, ou seja, uma relação de “simpatia”. Se pudesse se desenvolver a ponto de transformar em conhecimento consciente aquilo que sempre é por ele exteriorizado em ação, conseguiria compreender a duração vital. Entretanto, o instinto isoladamente não efetiva tal fato. Com efeito, segundo Bergson, só se consegue ter consciência daquilo que é próprio à ordem da vida, ao seu movimento de evolução criadora, quando se une o potencial de simpatia à vida do instinto com o potencial de consciência da inteligência. E isso, na verdade, só é de fato possível através do exercício da *intuição* pelo homem⁸⁶. Bergson observa que um exemplo de que tal exercício é possível, e mais do que isso, que é permanentemente concretizado na espécie humana, aparece no fato de o artista conseguir muitas vezes, por meio da intuição, captar o que há de vital num determinado acontecimento para, em seguida, transformá-lo numa obra de arte (*E. C.* – p. 645). Talvez pudéssemos pensar, baseados nisso, que é também através da intuição que conseguimos, ao contemplarmos essa

⁸⁶ “O instinto é simpatia. Se esta simpatia pudesse alargar o seu objeto e refletir-se assim sobre si própria, teríamos a chave das operações vitais, – da mesma forma que pela inteligência, desenvolvida e corrigida, somos introduzidos na matéria. Porque, nunca será demais repeti-lo, a inteligência e o instinto acham-se voltados em sentidos opostos, aquela para a matéria inerte, este para a vida. A inteligência, por intermédio da ciência, que é sua obra, cada vez nos dará mais completamente o segredo das operações físicas; mas, da vida, só nos dá, e não pretende aliás outra coisa, uma tradução em termos de inércia. Rodeia-a, tomando, de fora, o maior número possível de imagens desse objeto que chama a si, em vez de nele penetrar. Mas é ao próprio interior da vida que nos conduziria a intuição, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si próprio, capaz de refletir sobre o seu objeto e de o alargar indefinidamente” (*E. C.* – p. 645; grifo nosso. Sobre o potencial de conhecimento da intuição em relação ao instinto e à inteligência, ver também *M. R.* – p. 1187).

mesma obra, aproximarmo-nos da intencionalidade do artista subjacente a ela e como que recompormos, por uma “simpatia”, o movimento criativo do seu espírito, que dura na obra. Conforme ressalta Bergson, é esse tipo de intuição estética, que se direciona a uma obra de arte em particular, que pode e deve ser ampliada na constituição de uma intuição mais abrangente, por meio da qual o filósofo consegue chegar ao conhecimento da verdadeira duração, do tempo da vida, cujas características já destacamos. É essa intuição amplificada, então, que nos permite realmente “ver” a verdadeira evolução da natureza, o fluxo contínuo que une todos os seres vivos e que torna clara a semelhança íntima existente entre a duração da consciência humana e a duração do universo como um todo.

Por conseguinte, é através da intuição e não da inteligência que podemos “simpatizar” com o movimento vital e assim perceber que o princípio de tudo, da intelectualidade e da materialidade, é a consciência criativa que impulsiona todas as coisas: “qual é pois o princípio ao qual basta distender-se para se estender, a interrupção da causa equivalendo aqui a uma inversão do efeito (ou seja, à criação da matéria)? À falta de melhor palavra, chamamos-lhe consciência” (*E. C.* – p. 696). De acordo com o que Bergson defende, o homem tem a capacidade de conhecer esse princípio que permeia toda a natureza, porque sua própria consciência lhe é semelhante e, ao mesmo tempo, parte integrante. Para realizar tal conhecimento, é necessário que essa consciência particular do homem, realmente, se desligue do “já feito” – ou seja, que deixe de se exercer como inteligência, que só conhece a partir do conhecido – para se unir ao “*se fazendo*”, inserindo-se, através da intuição, na duração viva, na pura vontade criadora que percorre a natureza. “Seria necessário que, voltando-se e torcendo-se sobre si própria, a faculdade de *ver* se identificasse com o ato de *querer*” (*E. C.* – p. 696). No entanto, ressalta Bergson, tal atitude não pode ser efetivada facilmente. A intuição, na verdade, não consegue se manter integrada ao movimento de duração contínua por muito tempo, uma vez que as necessidades da vida prática fazem com que a inteligência constantemente tome o seu lugar. Além disso, quando associada a uma ação realmente livre, a intuição nos dá a consciência apenas parcial do devir do nosso querer: “o puro querer, a corrente que atravessa esta matéria, comunicando-lhe a vida, é coisa que mal sentimos, que, quando muito, tocamos à passagem. Tentemos instalar-nos nela, ainda que apenas por um momento: mesmo então, será um querer individual, fragmentário, que apreenderemos. Para atingirmos o princípio de toda a vida, bem como o de toda a materialidade, seria necessário ir ainda mais longe” (*E. C.* – p. 697). Mas como poderíamos efetivar realmente isso, ou seja, como poderíamos ir ainda mais

além em nosso conhecimento da vida? Segundo Bergson, para realizarmos tal empreendimento, devemos ultrapassar nossa intuição individual, promovendo uma união dos esforços intuitivos de várias pessoas. Um testemunho de que tal união é possível encontra-se na própria história da filosofia. Afinal, não são as diversas filosofias – as filosofias vivas e originais dos filósofos, que nascem na intuição da realidade movente e durável e que estão na base dos sistemas filosóficos, que aparecem depois pela conversão *inteligente* do pensamento vivo em pensamento discursivo – o registro concreto da união de esforços intuitivos? (*E. C.* – pp. 697 e 698)⁸⁷. Outro importante exemplo aparece no fato de que muitas vezes (mesmo que tenhamos em princípio, para Bergson, experiências relativas somente ao nosso sistema solar) somos levados a crer que outros mundos surgiram do mesmo élan do qual surgiu o nosso. Expressamos o resultado dessa intuição ao falarmos de um centro de onde os mundos jorrariam, concebendo esse centro não como uma coisa, mas como uma “continuidade jorrante” – “continuité de jaillissement” (*E. C.* – pp. 705 e 706; ver também *M. R.* – p. 1192). Conforme Bergson defende, quando isso acontece, aproximamo-nos da essência do élan primitivo criador de todas as coisas (ou melhor, de todas as tendências), que, em última instância, de acordo com ele, é Deus. Segundo Bergson, intuído dessa forma, Deus “nada tem de já feito; é vida incessante, ação e liberdade”. Por outro lado, “a criação assim concebida não é um mistério, nós a experimentamos em nós mesmos logo que agimos livremente” (*E. C.* – p. 706)⁸⁸.

Bergson afirma, assim, que, quando aprofundamos nossa intuição da vida, acabamos por conceber que o seu princípio é, na verdade, mais do que a simples consciência; ele é a “supraconsciência” (“supraconscience”) que perpassa todas as formas vivas e se manifesta explicitamente naquelas que conseguem exprimir uma capacidade de escolha⁸⁹. É, portanto, dessa “supraconsciência” que nos aproximamos quando unimos nossa intuição particular a

⁸⁷ Cf. também *L'intuition philosophique*, *P. M.* – p. 1345 e ss.

⁸⁸ Aprofundaremos mais essa concepção bergsoniana de Deus e da criação *na liberdade* em nosso próximo capítulo, que enfoca a dimensão ética da intuição em Bergson.

⁸⁹ “Se as nossas análises são exatas, é a consciência, ou melhor, a supraconsciência que se acha na origem da vida. Consciência ou supraconsciência é o foguete cujos destroços caem em matéria; consciência ainda, é o que subsiste do próprio foguete, atravessando os destroços e iluminando-os em organismos. Mas esta consciência que é uma *exigência de criação*, só se manifesta a si mesma ali onde a criação é possível. Quando a vida está condenada ao automatismo, adormece; desperta logo que renasce a possibilidade duma escolha” (*E. C.* – pp. 716 e 717).

outras intuições, procurando dilatá-las. Conforme já destacamos, de acordo com o que Bergson assinala, tal empreendimento não é fácil de ser desenvolvido. Todavia, ele deve ser realizado para o engrandecimento da espécie humana e é nessa direção, inclusive, que deve caminhar a filosofia segundo Bergson (*E. C.* – p. 722), procurando traçar, conforme as palavras de Deleuze e Guattari, um “plano de imanência” entre o pensamento e a Vida⁹⁰. É buscando desenvolver tal empreendimento que Bergson opõe ao “falso evolucionismo” de Herbert Spencer uma filosofia que almeja tornar-se o “aprofundamento do devir em geral, o verdadeiro evolucionismo e, conseqüentemente, o verdadeiro prolongamento da ciência...” (*E. C.* – p. 807)⁹¹.

É, portanto, por intermédio de toda essa argumentação que Bergson consolida, em *L'Évolution Créatrice*, sua teoria do conhecimento associada à sua teoria da vida, assegurando de uma vez por todas a razão de a tradição filosófica não conseguir desenvolver um pensamento estruturado no contato com a verdadeira realidade da vida e, também, o meio de a filosofia desenvolver tal pensamento afastando-se do método tradicional baseado na inteligência para fundamentar-se preponderantemente na intuição. A partir do que vimos, podemos compreender, primeiramente, que, por trás da distinção que Bergson nos informa existir naturalmente entre a corrente da vida e a matéria inorgânica, prenuncia-se, desde o início da evolução da natureza, uma outra distinção ao nível da consciência, a saber, a que existe entre a inteligência e a intuição. Em segundo lugar, podemos compreender ainda que só através da intuição, que justamente ultrapassa a representação inteligente, conseguimos “ver” realmente que toda a evolução da vida está integrada por um mesmo princípio (o “élan vital”), que une todos os seres vivos e os faz “companheiros de estrada” (*E. C.* – pp. 720 e 721). Enfim, podemos perceber que só por meio da intuição a filosofia pode, não só ampliar o campo

⁹⁰ Cf. DELEUZE, G. e GUATTARI, F., ob. cit., parte I, cap. 2, pp. 49 e ss.

⁹¹ Alexis Philonenko nota que “o evolucionismo, o ‘falso evolucionismo de Spencer’, suscitou uma dificuldade inesperada: longe de servir à verdadeira teoria do conhecimento, que limita o domínio da inteligência, como vimos, impulsionado por seu intelectualismo que o conduz a aplicar às coisas da vida os procedimentos de explicação que convém para a matéria bruta, proclama que a inteligência é coextensiva ao real absoluto, quer se trate de matéria ou de vida. A filosofia proposta em *L'Évolution créatrice* terá, pois, sem cessar, que se desvencilhar desse evolucionismo ilusório, que se manter sobre a linha de crista dos fatos, tão vagos possam eles ser por vezes, e mesmo assim ela será desfavorecida de um ponto de vista especulativo por suas ambições realmente científicas e experimentais” (PHILONENKO, ob. cit., p. 247).

de especulação do homem como também lhe dar “mais força para agir e para viver” (*E. C.* – p. 724).

Acompanhamos até aqui, no decorrer de *L'Évolution Créatrice*, como Bergson desenvolve a teoria da gênese concreta do conhecimento intuitivo enquanto vinculado à sua concepção de evolução da natureza. De acordo com o que ele nos mostra, ao fim desse percurso, a intuição aparece *por direito* como o verdadeiro meio de conhecimento da realidade concreta. Em outras palavras, a intuição apresenta-se como o meio de conhecimento *por excelência* da duração. Como vimos, com essa teoria, Bergson complementa a concepção de intuição que vem delineando desde o *Essai*. Todavia, devemos lembrar, ainda uma vez, que Bergson toma a intuição não apenas como um meio de conhecimento, mas termina por concebê-la mesmo como método filosófico, o qual tem regras estritas que o determinam de forma própria e o distinguem do método filosófico tradicional tal como ele o compreende. Ao longo de nossa exposição da noção bergsoniana de intuição enquanto associada ao desdobramento da realidade da duração, buscamos já delinear alguns aspectos fundamentais desse método que Bergson elabora, aspectos esses que já se tornam manifestos, tal como observa Gilles Deleuze, antes mesmo de Bergson refletir especificamente sobre a questão do método nos escritos reunidos em *La Pensée et le Mouvant*⁹². Resta-nos agora, pois, complementar nossa abordagem da intuição como método, sintetizando justamente as reflexões que Bergson desenvolve nesses escritos e ao longo do quarto capítulo de *L'Évolution Créatrice* – no qual promove uma crítica detalhada à forma de conhecimento que perdurou na história da filosofia e da ciência –, de modo a podermos especificar melhor o que devemos entender por método na filosofia bergsoniana e como Bergson posiciona sua concepção diante do contexto tradicional.

Ao longo do capítulo quatro de *L'Évolution Créatrice* (*E. C.* – pp. 725 e ss.), Bergson realiza um *sobrevôo* pela história da filosofia, refletindo criticamente sobre os aspectos fundamentais dos principais sistemas e sobre o método filosófico tradicional. Aí ele escreve que os sistemas filosóficos se equivocam por promover um conhecimento fundamentado em

⁹² Vide novamente a nota que escrevemos na Introdução desta tese.

um método que acaba reproduzindo a tendência natural à faculdade da inteligência de não representar realmente a realidade da vida, que é duração, e, a partir dessa sua análise crítica, contrapõe sua própria concepção de filosofia e de método⁹³. Bergson assinala que, desde Platão, desenvolve-se uma linha de pensamento que perdura ao longo da história da filosofia – passando por filósofos como Aristóteles, Galileu, Descartes, Espinosa, Leibniz, Newton, Kant, entre outros, chegando até Spencer – e que valoriza apenas o conhecimento do “estável”, do “imutável”, do “imóvel”. Tais filósofos fazem isso porque, por princípio, consideram como *menor* tudo o que tenha a ver com o movimento real, uma vez que é esse movimento que não permite à razão apreender totalmente e de forma eterna os objetos⁹⁴. Bergson observa que, quando se leva em conta o movimento real, sempre algo acaba escapando da apreensão exata, alguma mudança sempre acontece e a renovação sempre é *trazida à cena*. Ao mesmo tempo, a realidade do movimento é vista como incontestável, tanto pela ciência quanto pela filosofia, e ambas, desde a antiguidade, acabam estudando-o de forma pormenorizada. No entanto, salienta Bergson, fazem-no buscando encontrar, no movimento e no devir, o estável que julgam poder vislumbrar por traz das aparências. Tal procedimento, segundo ele, perdura inclusive na filosofia moderna, onde há a influência de uma ciência experimental que tem justamente por fundamento o estudo do movimento. E isso acontece porque esse movimento, considerado pela ciência moderna mecanicista, não corresponde àquele que realmente forma a substância das coisas na natureza; corresponde sim a sistemas fechados recortados junto a ela, onde vigora uma noção artificial de tempo, cunhada a partir das matemáticas, que se compõe de momentos instantâneos que não duram – noção de tempo que, como vimos, Bergson já afirma desde o *Essai* não ser mais do que a noção de espaço considerada por um outro viés.

De acordo com Bergson, apesar de não se construir a partir da duração ou tempo real, a ciência consegue mostrar, na prática, que suas teorias são válidas, muito eficazes e úteis para o

⁹³ Bento Prado Júnior (ob. cit., pp. 29 a 33) observa que essa forma de Bergson pensar a história da filosofia remete a determinados aspectos da forma segundo a qual Aristóteles e Kant a refletem.

⁹⁴ É nesse sentido que Franklin Leopoldo e Silva ressalta: “o ‘erro’ de Spencer não é acidental, é constitutivo do movimento de especulação que se guia pelo paradigma da verdade matemática, ou seja, constitutivo da metafísica que consubstancia na Idéia o devir real. O erro de Spencer ilustra apenas um movimento que tem sua origem na instauração platônica da metafísica” (LEOPOLDO E SILVA, ob. cit., p. 36). Acerca da crítica bergsoniana à tendência da tradição filosófica de menosprezar o movimento e a duração reais, ver também *M. R.* – pp. 1180 e ss. (principalmente pp. 1182 e 1183).

homem. Isso acontece, basicamente, porque a ciência atua sobre sistemas materiais recortados junto ao devir concreto e a matéria presta-se a ser tomada de maneira isolada pela inteligência, que se constitui em associação íntima a ela, introjetando suas características e construindo uma forma de conhecer a ela adequada. Na verdade, segundo Bergson, tanto a ciência quanto a filosofia, quando se dedicaram ao estudo do movimento na natureza, sempre buscaram encontrar, por trás dele, leis universais e eternas; desvalorizaram sempre o durável, o movente, o mutável. Contudo, conforme defende, é sobre esses princípios que se constitui a natureza. E nada há de menor nisso. Pelo contrário, são esses princípios constituintes que fazem da natureza o lugar da pluralidade, da liberdade e da criação. Mas ciência e filosofia persistiram em dar pouca importância ao movimento real. Fizeram isso para atender às características da forma de conhecer da inteligência. No entanto, ressalta Bergson, essas características foram formadas para o conhecimento prático da matéria e adequadas às necessidades de ação. Isso, para a ciência, não traz maiores problemas, uma vez que ela visa, antes de mais nada, a conhecer para instrumentalizar a ação eficaz do homem. Mas, no que diz respeito à filosofia, que se propõe a ser um saber puramente especulativo da verdade das coisas e que não tem de antemão nenhum compromisso prático imediato, a persistência nesse método calcado na inteligência leva-a a afastar-se da realidade tal como ela é realmente enquanto movimento de duração. Para Bergson, portanto, o erro da filosofia consistiu, desde Platão, em reproduzir, no campo da especulação, o que ele denomina de *mecanismo cinematográfico do pensamento* (E. C. – pp. 753, 754 e 755). Tal denominação é cunhada justamente para representar a forma natural de a inteligência humana conhecer decompondo o movimento concreto e durável que ocorre na natureza em momentos isolados que não duram, para recompor depois esse movimento, que deixa agora de ser o natural, por meio da união dos momentos instantâneos. Então, segundo Bergson, a partir dessa forma de representação o homem estrutura sua inteligência e seus sentidos e, com base nisso, organiza a linguagem, a ciência e até a filosofia, juntamente com o método filosófico⁹⁵.

⁹⁵ Sobre essas questões, é importante referirmo-nos ao que escreve Franklin Leopoldo e Silva na continuação do fragmento que citamos um pouco acima. Leopoldo e Silva nota que, para Bergson, “a instauração platônica da metafísica e principalmente o desenvolvimento aristotélico da *Filosofia das Formas* respondem a uma necessidade das *condições de representação* que esquematizam e simbolizam o real desde a estrutura dos sentidos até a ‘estrutura do entendimento’. A inteligência tem como função paralisar o devir, e a estrutura da linguagem é, neste sentido, o seu produto mais acabado (simbolização). A simbolização da ciência, necessária e

Encontra-se, assim, na crítica que Bergson promove ao movimento especulativo que se inicia com “a instauração platônica da metafísica” e que busca dar o fundamento teórico necessário à tendência da inteligência de “paralisar o devir”, o cerne do seu posicionamento crítico diante da tradição filosófica e diante da concepção de método perpetuada por essa tradição. A partir desse posicionamento fundamental, desdobra-se a análise crítica que Bergson promove de alguns aspectos específicos do método filosófico e da metafísica tradicionais, contrapondo sua própria concepção de método e de metafísica. Em *Introdução à Metafísica* (P. M. – pp. 14 e ss., Abril), ele defende justamente que o filosofar tradicional perpetuou o método de análise que consiste em isolar, junto à realidade movente e durável, “estados” e “coisas” representados por intermédio de conceitos “pré-fabricados”, que recompõem o devir de forma simbólica e, por assim dizer, externa. Através desse método, os seres não são representados realmente como são, uma vez que não se consegue penetrar na duração real que os compõe e não se atinge, assim, o que neles há de realmente essencial e absoluto. Na verdade, conforme assinala Bergson, o procedimento analítico os representa a partir dos aspectos que são considerados simbolicamente como comuns entre eles, de modo que a análise não é senão uma “tradução”, que multiplica os pontos de vista exteriores sobre os seres, representando-os de forma sempre imperfeita. Ele nota que esse é o procedimento utilizado habitualmente, com finalidade prática, por nós, em nossa vida social, e pela ciência, e que a filosofia (metafísica) perpetua erroneamente. Faz-se necessário, então, segundo Bergson, a construção de uma outra metafísica que, apoiada no método da intuição, torne-se capaz de “dispensar os símbolos” e inserir-se na verdadeira duração das coisas, “coincidindo” e “simpatizando” com aquilo que cada uma traz de único. Para tanto, é necessário ir contra a tendência simbólica natural da nossa inteligência, que a ciência e a filosofia tradicional reproduzem⁹⁶.

válida, tem atrás de si a simbolização metafísica, que não deveria e não poderia ser simbólica. Mas isto se explica na medida em que o intelecto é o *órgão* da explicação científica e da especulação metafísica. Encontramos aí o fundamento *naturalista* da obsessão da unidade de método e da unidade do saber” – Franklin Leopoldo refere-se então à *La pensée et le mouvant*, p. 103, na edição de 1969 da P.U.F. (LEOPOLDO E SILVA, ob.cit., pp.36 e 37). Ainda acerca da análise de Bergson sobre a influência do método platônico na constituição do “método filosófico em geral”, ver também LEOPOLDO E SILVA, ob.cit., pp. 58 e 59.

⁹⁶ Bergson escreve que “é, pois, natural, legítimo, que procedamos por justaposições e dosagem de conceitos na vida corrente: nenhuma dificuldade filosófica nascerá daí, pois, por convenção tácita, nós nos absteremos de filosofar. Mas transportar este *modus operandi* para a filosofia, ir, também aqui, dos conceitos à

A filosofia bergsoniana critica a tendência filosófica que, a partir da experiência de objetos particulares, procura chegar, através da razão (inteligência), a um conceito universal, que passa a representar esses objetos de forma geral. Também critica a tendência de pensamento que, *a priori*, pela razão, define previamente alguns conceitos a partir dos quais a realidade múltipla é explicada (*Introdução à metafísica*, P. M. – pp. 17 a 22, Abril). Conforme ressalta Bergson, a metafísica deve justamente constituir-se pelo esforço de afastar o pensamento dos universalismos abstratos e simbólicos para o inserir, através da intuição, *no imediato* da realidade movente e concreta da duração viva das coisas. Só aí cada ser é experimentado e pensado em si mesmo, preservando o que há de próprio e singular em cada um. O método filosófico deve, portanto, promover, para cada objeto de conhecimento, uma experiência individualizada, intuitiva, que se coloca no próprio objeto e não busca analisá-lo em função de algo já dado. Por isso, Bergson defende, como necessária, a renovação incessante da experiência, à qual se associam intuições também renovadas: só assim a metafísica pode realmente fundamentar conhecimentos verdadeiros. Sobre a vinculação necessária entre metafísica e experiência, ele escreve: “como seria mais instrutiva uma metafísica verdadeiramente intuitiva que seguisse todas as ondulações do real! Ela não mais abarcaria de uma só vez a totalidade das coisas, mas de cada uma ela daria uma explicação que se adaptaria exatamente, exclusivamente a ela. Não começaria por definir ou descrever a unidade sistemática do mundo: quem sabe se o mundo é efetivamente uno? Somente a experiência poderá dizê-lo (grifo nosso), e a unidade, se ela existe, aparecerá ao termo da pesquisa como resultado; impossível colocá-lo no início como um princípio” (P. M. – pp. 113 e 114 Abril). Ao mesmo tempo, como vimos, Bergson critica veementemente a tradição filosófica que, no processo de conhecimento, sempre admite algo dado pela razão como princípio, antes de qualquer experiência. “Quem quer que se tenha afastado das palavras para ir em direção às coisas, para reencontrar suas articulações naturais, para aprofundar experimentalmente (grifo

coisa, utilizar, para o conhecimento desinteressado de um objeto que pretendemos desta vez atingir em si mesmo, uma maneira de conhecer que se inspira num interesse determinado e que consiste, por definição, em um ponto de vista acerca do objeto, tomado exteriormente, é dar as costas ao objetivo visado, é condenar a filosofia a um eterno conflito entre as escolas, é instalar a contradição no próprio coração do objeto e do método. Ou não há filosofia possível e todo o conhecimento das coisas é um conhecimento prático orientado pelas vantagens que podemos tirar delas, ou filosofar consiste em se colocar no próprio objeto por um esforço de intuição” (BERGSON, H., *Introdução à metafísica*, P. M. – pp. 24 e 25; ver também p. 28 Abril).

nosso) um problema, bem sabe que o espírito marcha, então, de surpresa em surpresa (...) Entre a realidade concreta e a que teríamos reconstituído a priori, que distância!” (P. M.– p.147 Abril)⁹⁷.

A noção de experiência é realmente fundamental no pensamento bergsoniano. Segundo Bergson, ela é condição primeira do conhecimento das coisas, e isso se aplica tanto ao conhecimento científico quanto ao conhecimento filosófico da realidade. Bergson defende inclusive que ciência e filosofia podem e devem se comunicar na experiência, apesar de ambas se distinguirem pelo objeto de estudo e pelo método – a primeira investigando a realidade material guiada pelo método da inteligência e a segunda buscando conhecer a realidade espiritual guiada pela intuição. Uma e outra, no seu entender, têm que se libertar do excesso de intelectualismo da tradição, que recompõe os objetos com idéias elementares *a priori*, para experimentarem diretamente as coisas. Bergson acredita ainda que, por intermédio do modo como se vinculam à experiência, podemos distinguir ciência e filosofia. Em sua conferência *A intuição filosófica*, ele assim observa: “não haveria lugar para duas maneiras de conhecer, filosofia e ciência, se a experiência não se apresentasse a nós sob dois aspectos diferentes, de um lado sob a forma de fatos que se justapõem a fatos, que quase se repetem, que se medem uns pelos outros, que se desenvolvem, enfim, no sentido da multiplicidade distinta e da espacialidade; de outro lado, sob a forma de uma penetração recíproca que é pura duração, refratária à lei e à medida. Nos dois casos a experiência significa consciência; mas, no primeiro, a consciência dirige-se para fora e se exterioriza em relação a si mesma na exata medida em que percebe coisas exteriores umas às outras; no segundo ela entra em si mesma, domina-se e aprofunda-se” (*A intuição filosófica*, P. M. – p. 65, Abril). Enfatizemos que, de acordo com Bergson, no primeiro aspecto destacado, a experiência vincula-se à ciência; e, no segundo aspecto, à filosofia.

Conforme Bergson defende, se o objeto maior da filosofia deve ser, então, justamente o de aproximar-se da realidade da vida através da experiência, é realmente na intuição que ela deve se fundamentar (*A intuição filosófica*, P. M. – p. 55 e ss. Abril). Segundo ele, inclusive, a

⁹⁷ Podemos citar também a carta a Tonquédec na qual Bergson escreve o seguinte: “o método filosófico, tal como o entendo, está rigorosamente calcado sobre a experiência (interior e exterior), e não permite enunciar uma conclusão que ultrapasse de qualquer maneira as considerações empíricas sobre as quais ela se funda” (BERGSON, H. Carta a J. de Tonquédec in *Mélanges*, p. 964).

intuição sempre foi o ponto de partida da filosofia e da ciência, e era na intuição, efetivada a partir da experiência, que ciência e filosofia se comunicavam. Todavia, depois que intuía algo do vital na realidade movente, tanto os grandes filósofos quanto os grandes cientistas buscavam, por intermédio da inteligência, primeiro traduzir as intuições em conceitos universais e depois, a partir desses conceitos, criar todo um sistema de relações abstratas e simbólicas, semelhantes às relações geométricas, que acabava distanciando-se da realidade concreta da vida⁹⁸. Segundo Bergson, a utilização da inteligência é imprescindível para a elaboração de qualquer conhecimento, inclusive o filosófico, mas, nesse caso, deve estar *a serviço* da intuição, para auxiliá-la na representação daquilo que é por ela vislumbrado. Como já destacamos, é a intuição que conduz a um alargamento do conhecimento inteligente e que permite ao pensador elaborar efetivamente uma filosofia próxima da vida. Certamente, o conhecimento intuitivo não tem o mesmo tipo de exatidão que o conhecimento produzido pela inteligência, observa Bergson. Do mesmo modo, apesar de filosofia e ciência poderem ser igualmente “precisas”, ambas não têm o mesmo tipo de precisão. No entanto, segundo ele, é necessário compreender que ciência e filosofia são dois conhecimentos igualmente importantes, não obstante tenham natureza diversa e objetos distintos, assim como intuição e inteligência representam duas atitudes distintas do espírito igualmente fundamentais. E tanto no primeiro quanto no segundo caso, há uma necessária complementação (*E. C.* – pp. 645 e 646)⁹⁹.

⁹⁸ Em *Introdução à Metafísica*, Bergson argumenta sobre isso, remetendo-se à intuição na ciência matemática (proposição VII), à transposição das intuições para conceitos na ciência e na metafísica (proposição VIII) e, finalmente, a como a intuição acontece como um ato simples e não tem nada de misterioso (BERGSON, H., *Introdução à Metafísica*, P. M. – pp. 32 a 34, 38 e 39 Abril). Ainda é importante o que ele escreve na segunda parte da introdução de *O Pensamento e o Movente*, relacionando também a questão à diferença entre filosofia e ciência (BERGSON, H., P. M. – pp. 114 a 125 Abril). Por fim, é fundamental destacarmos que, em *A intuição filosófica*, há uma valiosa reflexão de Bergson mostrando como os filósofos partem de intuições simples para depois buscarem traduzi-las em conceitos. Ele dá aí os exemplos das filosofias de Espinosa e de Berkeley (BERGSON, H., *L'intuition philosophique*, P. M. – pp. 1346 a 1363).

⁹⁹ É interessante citarmos ainda as seguintes palavras de Bergson: “Cremos que elas (metafísica e ciência) são, ou que elas podem tornar-se, igualmente precisas e certas. Uma e outra referem-se à própria realidade. Mas cada uma retém a metade do real, de modo que poderíamos ver nelas, à escolha, duas subdivisões da ciência ou dois departamentos de metafísica, se elas não marcassem duas direções divergentes da atividade do pensamento. (...) Deixemos-lhes, ao contrário, objetos diferentes, à ciência a matéria e à metafísica o espírito: como espírito e

A renovação da metafísica, para Bergson, pede, assim, a renovação do método filosófico. Torna-se necessária a constituição de um método que possibilite a compreensão da realidade concreta, da experiência do ser que dura, do devir e do espírito. É nesse sentido que Franklin Leopoldo e Silva escreve que “a reinstauração bergsoniana da questão do método inclui o questionamento dos próprios atributos tradicionais do ser e do sentido fundamental a que nos referimos quando dizemos que uma coisa ‘é’”. E é por esse motivo que há, em Bergson, uma “prerrogativa ontológica inclusa na reinstauração do método filosófico” (LEOPOLDO E SILVA, ob. cit., p.38). Esse método deve agora se apoiar fundamentalmente na intuição tal qual ele a compreende. É a intuição, como vimos, que *ultrapassa* a inteligência para ter uma “visão direta do real”, apesar de precisar do auxílio desta para se fazer comunicar¹⁰⁰. É ela que, segundo Bergson, possibilita conhecer os seres em sua realidade absoluta, a partir de suas “articulações naturais”, e não apenas traduzi-los em função de conceitos artificiais e preexistentes. Através da intuição, o filósofo tem condições de tecer, para cada coisa, um conceito a ela apropriado – “talhado na exata medida do objeto” –, conceito esse que, conforme assinala Bergson, não poderíamos nem mais considerar como conceito na acepção tradicional da palavra. É isso o que permite à filosofia construir-se sob o selo da “precisão”, “precisão” essa que “não poderia ser obtida com nenhum outro método”, uma vez que de outra forma estaria fadada à “imprecisão” da filosofia generalista, que abarca, num único conceito, uma

matéria se tocam, metafísica e ciência vão poder, ao longo da face comum, pôr-se mutuamente à prova, esperando que o contato se torne fecundação. Os resultados obtidos poderão se encontrar, da mesma forma que a matéria encontra o espírito” (BERGSON, H., *P.M* – pp. 124 e 125 Abril).

¹⁰⁰ “A intuição, aliás, somente será comunicada através da inteligência. Ela é mais que a idéia, ela deverá todavia, para lograr transmitir-se, cavalgar algumas idéias.” (BERGSON, H., *P.M* – p.122 Abril, referido por LEOPOLDO E SILVA, ob. cit., p.95). É relevante lembrarmos que o que Bergson denomina aqui de “idéia” nada mais é senão o termo que a tradição filosófica reproduziu desde Platão para representar o que é o produto do pensamento racional. Nesse sentido, para Bergson tal termo representa também, em geral, o produto da atividade da inteligência humana e é, portanto, sinônimo de “conceito” e fundamento da linguagem e do mundo social. Assim, o que Bergson deseja deixar claro na citação referida é que, na medida em que quiser comunicar sua intuição, o homem necessitará de apoiar-se na linguagem produzida pela inteligência, embora precisará também criar, a partir dela, uma significação não meramente instrumental. (Um pouco mais adiante, trataremos dessa questão da expressão relacionada à intuição em Bergson).

generalidade de objetos distintos (*P. M.* – pp.112 e ss. Abril)¹⁰¹. Enfim, é a intuição, segundo Bergson, que coloca a consciência do homem em contato com a espiritualidade que percorre toda a realidade e que se manifesta “na duração”; Esse, aliás, é significado principal da intuição, do qual os outros significados são devedores (*P. M.* – p.115 Abril)¹⁰².

De acordo com o que nota Bergson, a intuição não efetiva todo o seu potencial por meio de um ato único. Pelo contrário, ela tem de ser renovada para que se consiga penetrar nos diferentes “graus” do ser, que se tornam manifestos a partir de suas “articulações naturais” na duração. Cabe, assim, ao filósofo, seguir essas “articulações” por meio de intuições renovadas na experiência, que o colocam em contato com durações diversas da sua e que refletem preponderantemente ou a materialidade, ou a espiritualidade. O método intuitivo dirige-se então “para baixo” – em direção a durações cada vez “mais distendidas”, cujo limite é “o puro homogêneo, a pura *repetição* pela qual definimos a materialidade” –, e “para o alto” – em direção a durações cada vez mais “contraídas”, mais “concentradas”, cujo limite seria “a eternidade viva e conseqüentemente movente”, “a concretização de toda duração, como a materialidade representa a distensão dela”. É, então, a partir da reflexão desses desdobramentos da duração que se desenvolve a verdadeira metafísica para Bergson (*Introdução à metafísica*, *P. M.* – p. 30, Abril). Ela não é, na acepção bergsoniana, uma “construção sistemática”, na qual o filósofo parte de generalidades abstratas, pensadas a partir dos conceitos da linguagem, para chegar aos fatos singulares dados na experiência, fatos esses que acabam sendo compreendidos como resultados de deduções ideais, que, no limite, são como as “deduções geométricas” responsáveis por aquilo que tradicionalmente a Filosofia denomina “rigor” (LEOPOLDO E

¹⁰¹ A importância da noção de “precisão” na concepção de método em Bergson é ressaltada por Bento Prado Júnior na seguinte passagem: “a reflexão bergsoniana sobre o método é governada pelo ideal da precisão. (...) E desde o início (a teoria do método) revela sua dupla face: de um lado conduz à raiz dos equívocos da filosofia tradicional, revelando-nos que, se a metafísica jamais alcançou o estatuto de universalidade corrente nas ciências, foi por carência de precisão. De outro, dá acesso à via real do Saber, instaurando um programa positivo para a solução de problemas concretos: ela projeta o ideal de uma explicação que componha corpo único com o explicado (...)” (PRADO JÚNIOR, *ob.cit.*, pp. 27 e 28). Devemos lembrar que já nos referimos à noção bergsoniana de precisão quando tratamos, apoiados na análise de Gilles Deleuze, de sua vinculação com a teoria das multiplicidades, que Bergson desenvolve em *D. I.*

¹⁰² Ainda Bento Prado Júnior nos dá um belo exemplo desse “*pensée en durée*” bergsoniano, que se contrapõe ao pensar conceitual, referindo-se ao modo como Bergson descreve a experiência da graça em *D.I.* (PRADO JÚNIOR, *ob.cit.*, p. 86; ver também pp. 81 e ss.).

SILVA, ob.cit., pp. 48 e 49). Pelo contrário, como ressaltamos, segundo Bergson, a solução dos problemas metafísicos deve ser buscada na multiplicidade da experiência concreta, e não em nenhum princípio racional generalista, nem em nenhum fato particular isolado. É necessária, para tanto, a consideração do conjunto da experiência em sua realidade dinâmica e durável. Essa experiência, muitas vezes, torna-se acessível por meio dos dados das ciências e nos fornece o que Bergson denomina de “linhas de fatos”, as quais devem ser acompanhadas e investigadas pelo método intuitivo. É, então, no confronto do conhecimento proveniente do cruzamento de tais linhas de fatos com o conhecimento intuitivo da duração de sua própria consciência – ou seja, na efetivação da “experiência integral” que já mencionamos – que o filósofo tem condições de aproximar-se verdadeiramente da solução dos problemas filosóficos (LEOPOLDO E SILVA, ob.cit., p. 49). Bergson propõe essa metafísica contra a metafísica tradicional de índole platônica, que “identifica ser e saber no plano do inteligível” e que define previamente o objeto antes de qualquer experiência efetiva (LEOPOLDO E SILVA, ob.cit., p. 50). É essa metafísica que, segundo ele, tem condições de realmente superar os limites propostos pelo criticismo kantiano, delineando com “precisão” a relação entre os campos de experiência e de conhecimento da inteligência e da intuição¹⁰³.

É importante ainda ressaltarmos que a metafísica bergsoniana, na sua busca pelo aprofundamento e pela solução dos problemas filosóficos através do método da intuição, segundo o que destaca Gilles Deleuze, vai além da própria experiência em direção às condições da mesma¹⁰⁴. Deleuze observa que é importante descobrirmos o sentido das verdadeiras “diferenças de natureza” de que fala Bergson, e que se apresentam na abordagem intuitiva da experiência, para compreendermos o sentido dos dualismos que encontramos em sua obra: matéria – espírito (memória); corpo – alma; inteligência – intuição; espaço – tempo real (duração). Mas o dualismo ao qual chegamos deve também ser ultrapassado, para que

¹⁰³ Encontramos, nas páginas finais do último capítulo de *E. C.*, a essência da crítica de Bergson à teoria kantiana do conhecimento. Nessas páginas muito elucidativas, Bergson posiciona sua concepção de intuição e inteligência diante da concepção kantiana, defendendo que as barreiras que Kant ergue entre a forma e a matéria do conhecimento caem por terra quando acompanhamos efetivamente a gênese e o desenvolvimento dessa relação na duração real da natureza (*E. C.* – pp. 796 e ss.; especialmente pp. 798, 799 e 800).

¹⁰⁴ Bergson nos diz que é necessário “buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa *viravolta* decisiva, na qual, inflectindo-se no sentido de nossa utilidade, ela se torna propriamente experiência *humana*” (BERGSON, H., *M. M.* – p. 321, mencionado por DELEUZE, ob. cit., p. 18).

possamos alcançar finalmente a verdadeira “fonte da experiência”. Segundo Deleuze, indo de encontro à “razão suficiente” do “misto” ou da “coisa” que é *recortada* junto à realidade movente, atingimos um outro momento da experiência, agora mais fundamental, e retornamos “ao ponto de onde partimos”, compreendendo o sentido mais profundo daquilo de onde tudo é gerado, isto é, da Duração pura que é o puro movimento da diferenciação qualitativa¹⁰⁵. Aproximamo-nos assim da fonte espiritual e origem de todas as coisas da Natureza, que, como vimos, Bergson denomina em *L'Évolution Créatrice* de “consciência” ou “supraconsciência” e que, na realidade, para ele, é Deus (*E. C.* – pp. 705 e 706; também pp. 716 e ss)¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Escreve Gilles Deleuze: “Desse modo, a expressão ‘acima da viravolta decisiva’ tem dois sentidos: primeiramente, ela designa o momento em que as linhas, partindo de um ponto comum confuso dado na experiência, divergem cada vez mais em conformidade com as verdadeiras diferenças de natureza; em seguida, ela designa um outro momento, aquele em que essas linhas convergem de novo para nos dar dessa vez a imagem virtual ou a razão distinta do ponto comum. Viravolta e reviravolta. O dualismo, portanto, é apenas um momento que deve terminar na re-formação de um monismo. Eis porque, depois da ampliação, advém um derradeiro estreitamento, assim como há integração após a diferenciação. ‘Falávamos outrora dessas linhas de fatos, cada uma das quais, por não ir suficientemente longe, fornece tão-somente a direção da verdade: todavia, prolongando-se duas destas linhas até o ponto em que elas se cortam, atingir-se-á a própria verdade (...) Estimamos que este método de interseção seja o único que pode levar definitivamente adiante a metafísica’ (Deleuze cita BERGSON, *M.R.*, p. 1186). Portanto, há como que duas viravoltas sucessivas, e em sentido inverso, da experiência, o que constitui o que Bergson chama de *precisão* em filosofia” (DELEUZE, ob. cit., p. 20; ver também numa das notas do capítulo 2 desta onde mencionamos o tema da superação do “dualismo metodológico” pelo “monismo” na filosofia de Bergson). Temos ainda o que escreve Bento Prado Júnior sobre esta importante questão das etapas do método bergsoniano, vinculando-a à crítica da história da filosofia e da idéia do “Nada”, que Bergson desenvolve no capítulo quatro de *L'Évolution Créatrice*. Prado Júnior destaca aí o caráter “regressivo” desse método intuitivo que opera a “crítica dos princípios” depois da “crítica das conseqüências” e “que sempre procede por uma volta do fato à sua condição, e jamais sinteticamente, da condição ao condicionado” (PRADO JÚNIOR, ob.cit., pp. 35 e 36).

¹⁰⁶ Embora pretendamos abordar mais detalhadamente essa questão no nosso próximo capítulo, talvez seja importante aqui lembrarmos que, em *Deux Sources*, Bergson afirma serem os “grandes místicos” aqueles que realizam esse significado mais profundo da experiência e da intuição, que deve servir de modelo para “levar definitivamente adiante a metafísica”. Como veremos, são eles que efetivam uma intuição especial, a “intuição mística”, que os coloca em comunhão com a própria fonte de toda realidade que, como vimos, segundo Bergson, é Deus (*M.R.* – pp. 1184 e ss.). Ver também o que escreve Bergson acerca desse potencial de conhecimento da intuição em *La Pensée et le Mouvant* (*P. M.* – p. 126 Abril).

Bergson propõe, portanto, que o campo da intuição não é o da representação intelectual, mas o da experiência real, do devir e da duração. Nesse campo, mesmo que não se possa alcançar a “verdade clara e distinta”, o método da intuição pode levar a filosofia a alcançar um conhecimento que tem uma “probabilidade” crescente de aproximar-se da verdade. Promovendo o prolongamento das “linhas de fatos” que tendem a convergir, com o intuito de solucionar os diversos problemas filosóficos, o método bergsoniano delinea-se como um “método de interseção” que, segundo Deleuze, “forma um verdadeiro probabilismo: cada linha define uma probabilidade. Mas trata-se de um probabilismo qualitativo, sendo as linhas de fato qualitativamente distintas”. Esse método intuitivo pode ainda ser visto como um “empirismo superior”, que não se atém apenas à experiência imediata, mas a ultrapassa em direção às suas condições, ou um “probabilismo superior”, que pode resolver concretamente os problemas, relacionando a condição ao condicionado, “de tal modo que já não exista distância alguma entre eles” (DELEUZE, ob.cit., p.21). O caminho que esse método percorre é a própria metafísica intuitiva que Bergson procura efetivar, metafísica que não almeja promover “a indiferença à própria coisa” e não quer sacrificar a realidade dada através da experiência a um conhecimento universal, abstrato e conceitual da pura razão. Para Bergson, tal conhecimento racional está longe da verdade por não ser senão um conhecimento “possível”. Nesse sentido, ele ressalta: “que não se espere desta metafísica (da sua própria metafísica) conclusões simples ou soluções radicais. Isto seria pedir-lhe que se ativesse ainda a uma manipulação de conceitos. Seria também deixá-la na região do puro possível. No terreno da experiência, ao contrário, com soluções incompletas e conclusões provisórias, ela atingirá uma probabilidade crescente que poderá equivaler finalmente à certeza” (*P. M.* – p.124 Abril)¹⁰⁷. Inserindo-se na duração e fundamentando-se na experiência, o método intuitivo de Bergson procura abarcar a realidade concreta em toda a sua amplitude, naquilo que nela há de espiritual e material. Nesse intuito, conforme já mencionamos, de acordo com Bergson, é necessário colher o máximo de dados possíveis em relação a determinado problema a ser investigado, auxiliando-se das ciências,

¹⁰⁷ É semelhante o que escreve Bergson em *A consciência e a vida*, ressaltando a importância da experiência e o significado das “linhas de fatos” (ver BERGSON, H., *A consciência e a vida*, E.S.– pp. 70 e 71 Abril). A propósito, o seu exame desta questão da relação entre a consciência e a vida, bem como do problema da relação entre a alma e o corpo, são exemplos esclarecedores da aplicação do seu método e de sua vinculação com a noção de probabilidade (BERGSON, H., *A consciência e a vida*, E.S.– p. 69 e ss. Abril) e (BERGSON, H., *A alma e o corpo*, E.S.– p. 89 e ss. Abril).

deixando de lado o que é preconcebido e evitando as conclusões precipitadas e demasiado gerais. A metafísica que surge daí não é, então, como também já ressaltamos, a obra acabada de uma única pessoa; ela não se esgota na aplicação de “princípios gerais” aos mais diversos objetos, mas deve ser construída continuamente por meio do esforço intuitivo e da experiência renovados de várias pessoas na investigação de cada novo problema (*P. M.* – p. 136 e ss.; também p.151 Abril).

Visando conhecer a duração dos seres em sua realidade absoluta, mutável e dinâmica, a verdadeira filosofia, segundo Bergson, não pode ser representada adequadamente através dos conceitos simbólicos tradicionais – estáticos e exatos. De acordo com o que vimos, esses símbolos apenas efetivam a tradução do ser em função daquilo que é considerado como comum a ele e a toda uma classe de outros seres e que por convenção é tomado como universal. A partir dessa constatação, surge, por consequência, uma questão importante: se de fato os conceitos tradicionais não podem representar aquilo que é intuído junto à duração, isto é, as “tendências” singulares do ser que não são redutíveis ao universal, como poderemos representar adequadamente então tal experiência intuitiva? Em outras palavras, como devemos criar uma linguagem apropriada para a Filosofia concebida como filosofia da duração? De acordo com o que observa Franklin Leopoldo e Silva, essa é uma questão que não tem uma “resposta efetiva”, uma vez que, para Bergson, a linguagem é “um produto da inteligência concebida como faculdade instrumental” (LEOPOLDO E SILVA, ob.cit., p. 9). Ou seja, em si mesma, a linguagem originalmente não foi feita para representar a fluidez da duração captada através da intuição. No estudo que Bergson promove da evolução das formas de conhecimento na Natureza, a linguagem humana constrói-se tendo uma função determinada, dada pela faculdade da inteligência. De acordo com o que constatamos, tal como a linguagem instintiva dos animais, a linguagem inteligente do homem tem como destinação primordial auxiliá-lo a comunicar-se eficazmente no mundo social e a utilizar a matéria bruta da melhor forma, de modo a obter o maior êxito possível na prática e garantir sua sobrevivência (*E. C.* – pp. 628 e ss.). Assim, a linguagem humana, em sua acepção original, não é destinada senão a um fim fundamentalmente pragmático. Todavia, na medida de sua diferença em relação à linguagem instintiva, a linguagem inteligente pode passar a representar outros sentidos que não apenas os utilitários, mesmo que, por princípio, não tenha essa finalidade. Isso porque, enquanto a primeira caracteriza-se pelo “automatismo”, onde cada sinal representa uma única coisa

determinada, a segunda é reconhecida por sua capacidade de “mobilidade”, onde um mesmo sinal pode doar mais de uma significação.

Com efeito, diferentemente do instinto, é possível à inteligência uma “mediação” reflexiva entre a representação e a ação, o que dá ao homem o poder de variar sua resposta lingüística, criando com isso uma linguagem própria. Como vimos, segundo Bergson, é exercitando esse potencial de utilizar criativamente da linguagem designativa dos objetos que a inteligência humana acaba refletindo a si mesma como “forma” e, com isso, toma consciência dos mecanismos de sua atividade, reconhecendo sua capacidade de criar idéias, mesmo que elas não tenham relação imediata com os objetos materiais. A partir, então, da criação de idéias, a inteligência do homem termina por elaborar um saber teórico capaz de fornecer subsídios para que ele consiga manipular o mundo material de modo ainda mais eficaz (*E. C.* – pp. 630 e 631). É assim que surge a ciência, a qual, na sua origem, tem um cunho matemático-geométrico destinado a aperfeiçoar o domínio técnico do homem e que influencia diretamente as demais ciências que aparecem em seguida, criando uma linguagem teórica cada vez mais exata e precisa. “A linguagem, originalmente um meio ‘de estabelecer uma comunicação em vista de uma cooperação’ (*P. M.* – 86), acaba por tornar-se um sistema de signos precisos, pelo simples progresso na direção do aprofundamento da índole matemática da ciência. A variabilidade dos significados lingüísticos se deve ao caráter convencional das palavras, que não deve ser confundido com o caráter convencional da linguagem” (LEOPOLDO E SILVA, ob. cit., p.11). Ou seja, embora o sentido das palavras seja dado convencionalmente (assim o é também no contexto específico da ciência) e, por isso, possa variar de acordo com a idéia que o sujeito significante esteja querendo significar, a linguagem em si mesma não é convencional, uma vez que “é tão natural ao homem falar quanto andar” (*P. M.* – p. 86)¹⁰⁸. No entanto, mesmo a linguagem não tendo *em si mesma* uma destinação variável, é exatamente no fato de o homem poder variar o significado das palavras isoladamente, devido à capacidade de sua inteligência de ser “mediação”, que encontramos a possibilidade de ultrapassarmos o caráter em princípio puramente instrumental da linguagem, caráter esse que “consolida” e “cristaliza” o sentido das palavras por uma “necessidade prática de convenção” do mundo social e que encontra seu maior êxito na aplicação de conceitos precisos e exatos pela ciência. Essa outra possibilidade de representação que não a puramente instrumental se deve ao “espaço de

¹⁰⁸ Referido por LEOPOLDO E SILVA, ob. cit., p. 11.

reflexão que se instaura entre a representação e a ação, entre a percepção e a nomeação das coisas”, e isso, para Bergson, “não é outra coisa senão a franja instintiva/intuitiva que rodeia a inteligência” (LEOPOLDO E SILVA, ob. cit., p. 12) e que, na verdade, só pode se manifestar justamente devido ao caráter mediato desta inteligência. Bergson ressalta que essa outra forma de utilização da linguagem, buscando não mais a representação puramente pragmática, mas a representação que aproveita o caráter fluido e vago das palavras, antes de elas serem convertidas nos conceitos exatos que vigoram no mundo da ação e da ciência, essa outra forma de representação, repetimos, foi consolidada principalmente a partir da poesia e da prosa gregas (*P. M.* – p. 87)¹⁰⁹. Mas, de acordo com o que bem observa Franklin Leopoldo e Silva, Bergson nos chama atenção para o fato de que os gregos, mesmo efetivando esse outro potencial da linguagem por intermédio da arte, não o efetivam na filosofia. Aí prevalece a “essência intelectual da linguagem”, justamente pela razão de também aí, como na ciência, a “importância vital e social da racionalidade instrumental” sobrepujar o discurso da arte. Assim, a filosofia grega também promove o “recorte da realidade” que já encontra realizado na linguagem corrente, tomando como modelo o seu caráter instrumental de fixação de sentido, para criar, então, os conceitos metafísicos. Fundamentando, a partir de Platão, uma concepção de verdade que se vincula intimamente ao conceito de “Forma”, esse discurso filosófico busca superar qualquer idéia de mobilidade de significados vinculada à representação concreta da realidade, e isso, para Bergson, conforme assinalamos anteriormente, influencia toda a tradição de pensamento filosófico¹¹⁰.

É, então, contra essa tendência de representação do discurso filosófico tradicional que o pensamento bergsoniano se insurge, visando encontrar um outro discurso capaz de representar agora o ser real, o ser que dura e que é passível de ser conhecido através da intuição. A questão de como se criar uma linguagem apropriada para a Filosofia, concebida como filosofia da duração, perpassa, pois, a questão de como se encontrar o meio de expressão mais adequado para se representar a experiência dinâmica da intuição. Esse meio de expressão deve se aproximar, para Bergson, da representação da prosa e da poesia, uma vez que elas se realizam

¹⁰⁹ Referido por LEOPOLDO E SILVA, ob. cit., p. 12.

¹¹⁰ “A origem da Metafísica está assim associada à objetivação platônica da exigência intelectual de fixação de sentido. Esta relação de continuidade entre o pragmatismo da inteligência e as características da especulação filosófica determinou a feição da linguagem da filosofia. Na raiz desta atitude está a recusa da oscilação do significado e da mobilidade dos signos” (LEOPOLDO E SILVA, ob. cit., p. 13).

efetivando o caráter fluido das palavras antes de elas serem convertidas em conceitos estáticos pela linguagem instrumental. Desse modo, o discurso mais apropriado para a filosofia é aquele que se desenvolve através das representações metafóricas, que se afastam do pragmatismo da linguagem comum e, aproximando-se da linguagem artística, caracterizam-se pela “intenção criadora” de fazer com que o sujeito possa como que reviver a intuição da realidade viva¹¹¹. Segundo Bergson, tal discurso deve se construir principalmente por intermédio de imagens, que se contrapõem aos conceitos universais utilizados pela ciência e pela filosofia tradicionais. Ele afirma que, na verdade, uma intuição metafísica realizada *na* duração nunca pode ser totalmente exprimível. Mesmo as imagens, consideradas isoladamente, não conseguem representá-la adequadamente. Contudo, um conjunto de imagens diversificadas, com cada qual evocando diferentes aspectos dessa duração, pode suscitar no sujeito um movimento intuitivo do espírito capaz de o aproximar novamente da intuição original. Desse modo, só a representação imagética tem a possibilidade de fazer reviver a intuição da duração das coisas, descrevendo-as em sua realidade natural e concreta; a representação unicamente através de conceitos universais, por seu lado, traz em si o perigo de promover uma visão abstrata das mesmas, além de simbolizá-las de forma generalista, o que tende a “deformar” aquilo que realmente são em suas singularidades (*Introdução à metafísica*, P. M. – p. 18 Abril)¹¹².

¹¹¹ “(...) a possibilidade da linguagem filosófica enquanto expressão da intuição aparece quando a mobilidade dos significados no nível dos atos de designação tomados em si mesmos pode ser vista a partir do aspecto criador, isto é, a partir da possibilidade de atos metafóricos totalmente independentes do critério instrumental da linguagem” (LEOPOLDO E SILVA, ob. cit., p. 24). É importante também remetermo-nos ao que escreve Franklin Leopoldo e Silva na p. 25, mostrando que, em Bergson, “a arte, principalmente a literatura e a música, pode ser tomada como paradigma da filosofia” no que diz respeito à forma de expressão, mas atentando para o fato de que Leopoldo e Silva observa que é por uma questão de “exigência metodológica” que a linguagem artística deve servir de modelo à linguagem da filosofia, não havendo, por conseguinte, apenas uma reprodução. “Se a filosofia deve adotar a linguagem imagética por exigência metodológica, a maneira como o artista opera com a linguagem só pode ser tomada como paradigma se, na própria noção de paradigma, estiver incluído um trabalho de mediação que transforme a metáfora literária num instrumento metodologicamente apropriado à expressão filosófica. Portanto, é a distância entre a expressão artística e a expressão filosófica que constitui o espaço de mediação em que deverá ser reinventado o método filosófico” (LEOPOLDO E SILVA, ob. cit., p. 186 e ss.).

¹¹² Ver também P. M. – p. 122 Abril, onde Bergson acentua a importância das imagens (metáforas) para complementar as idéias da inteligência em favor da intuição, e ainda M. R. – p. 1191, onde Bergson nos fala da composição literária e filosófica ideal e do esforço que ela requer. Por fim, é interessante citarmos, como

Bergson nos dá, em sua obra, inúmeros exemplos de como utiliza esse modo de representação por meio de imagens, que julga ser o mais adequado para a filosofia. Para citar alguns desses exemplos, podemos recordar primeiramente os modos diversos de ele descrever a duração. Em *Dados Imediatos*, ele compara a “sucessão de nossos estados de consciência”, nossa duração interior, à “fusão das notas de uma melodia”. Em *Introdução à Metafísica*, ele a aproxima ora do “desenrolar de um novelo”, ora de um “espectro de nuances”, quando a pensa enquanto associada à consciência humana; ou a aproxima ainda de um “elástico” contraído e depois distendido, quando reflete sobre o seu movimento contínuo. Já em *A Evolução Criadora*, ele a descreve, enquanto associada à Natureza como um todo, como uma sinfonia, uma vez que a “imagem” da sinfonia teria a capacidade de simbolizar metaforicamente a unidade harmônica a partir da multiplicidade diversa. Em segundo lugar, podemos citar, por exemplo, a maneira segundo a qual ele representa, em *A alma e o corpo*, a relação da atividade cerebral para a atividade mental enquanto semelhante à relação do movimento da batuta do regente para a sinfonia. Ou ainda o modo como simboliza, em *O Riso*, a marcha do espírito como semelhante à curva denominada por Pascal como “roleta”, isto é, à curva descrita por um ponto da circunferência de uma roda que avança em linha reta. Finalmente, para darmos um último exemplo, podemos recordar a forma através da qual ele remete, também em *Introdução à Metafísica*, a “experiência integral” da intuição metafísica à experiência da composição literária. Por tudo isso, podemos ver que a representação imagética desempenha realmente um papel fundamental no método bergsoniano. Sua importância se torna claramente manifesta em sua obra ainda a partir de um outro aspecto, que julgamos relevante também destacar. Esse aspecto se apresenta no próprio modo segundo o qual Bergson penetra no pensamento de um determinado filósofo que se propõe estudar, buscando vislumbrar, por trás do conjunto de conceitos utilizados por esse filósofo, a intuição que ele teve junto a realidade viva e que está na base de todo o seu pensamento, delimitando a sua originalidade¹¹³. Para Bergson, são as

complementação, a seguinte observação de Franklin Leopoldo e Silva, na qual é destacado o caráter *deformador* da representação filosófica tradicional: “uma das teses fundamentais do pensamento de Bergson é que a linguagem da filosofia desfigura o objeto filosófico. E o faz porque traduz num discurso formalizado o fluxo da duração. O sentido desta constatação de caráter crítico é solidário de uma proposta positiva de teoria do conhecimento alicerçada na intuição” (LEOPOLDO E SILVA, ob. cit., pp. 16 e 17).

¹¹³ A respeito dessa forma própria com que Bergson resgata o caráter original de uma filosofia por meio da sua “raiz intuitiva e viva”, ver PRADO JÚNIOR, ob.cit., p. 29. Aí Bento Prado também assinala o “duplo uso”

imagens, através de seu poder evocativo, que, se não reproduzem, ao menos nos possibilitam *aproximar*, com muito mais propriedade do que os conceitos simbólicos, dessa intuição original e viva do filósofo, que é o fundamento do “sistema” que ele depois desenvolve por meio dos próprios conceitos, reproduzindo o filosofar tradicional¹¹⁴. Bergson nos dá, primeiramente, o exemplo de Espinosa e mostra que, por trás do rico aparato de conceitos que ele utiliza para fazer comunicar seu pensamento com uma “perfeição geométrica”, há algo de “sutil, de muito leve e de quase volátil”, que a tudo perpassa e o qual temos um pouco de dificuldade em apreender. Trata-se justamente da intuição fundamental espinosana, que nenhuma fórmula conceitual é capaz de exprimir e de esgotar, mas que a seguinte “imagem” pode representar de forma aproximada: “digamos, para nos contentar com uma aproximação, que é o sentimento de uma coincidência entre o ato pelo qual nosso espírito conhece perfeitamente a verdade e a operação pela qual Deus a engendra (...) – a experiência moral encarregando-se aqui de resolver uma contradição lógica e de fazer, através de uma brusca supressão do Tempo, com que voltar seja um ir” (*A intuição filosófica*, P. M. – pp. 58 e 59 Abril). Em seguida, Bergson nos apresenta o exemplo da filosofia de Berkeley, mostrando como podemos, através de duas imagens, melhor compreender a intuição original que está na sua base. Nesse caso em particular, essas imagens são “imagens mediadoras”, capazes de representarem a relação dinâmica e viva entre o espírito e a matéria. Bergson as delinea e em seguida critica a representação conceitual desenvolvida pela filosofia tradicional, que tenderia a empobrecer o significado das mesmas: “parece-me, escreve ele, que Berkeley percebe a matéria como uma *finá película transparente* situada entre o homem e Deus. Ela permanece transparente enquanto os filósofos não se ocupam dela, e então Deus se mostra através dela.

que Bergson faz da história da filosofia, procurando ressaltar os seus equívocos e também destacar, apesar deles, o que há de verdade intuitiva por trás dos sistemas.

¹¹⁴ “Toda a complexidade de sua doutrina (da doutrina do filósofo), que se estenderia ao infinito, é apenas a incomensurabilidade entre sua intuição simples e os meios de que dispunha para exprimi-la.

Qual é esta intuição? Se o filósofo não pôde formulá-la, não somos nós que o faremos. Mas o que chegaremos a apreender e fixar é uma certa imagem intermediária entre a simplicidade da intuição concreta e a complexidade das abstrações que a traduzem, imagem fugitiva e esvaecente, que ronda, talvez inapercebida, o espírito do filósofo, que o segue como sua sombra por entre os meandros de seu pensamento, e que, se não é a própria intuição, dela se aproxima muito mais do que a expressão conceitual, necessariamente simbólica, à qual a intuição tem de recorrer para fornecer ‘explicações’” (BERGSON, H., *A intuição filosófica*, P. M. – p. 56 Abril).

Mas quando os metafísicos a tocam, ou mesmo o senso comum enquanto metafísico, imediatamente a película perde o brilho e se engrossa, torna-se opaca e forma uma tela, pois palavras tais que Substância, Força, Extensão abstrata, etc., aderem a ela, depositam-se como uma camada de poeira, e nos impedem de perceber Deus por transparência. (...) Mas há outra comparação, freqüentemente evocada pelo filósofo, e que é apenas a transposição auditiva da imagem visual que acabo de descrever: a matéria seria a língua em que Deus nos fala” (*A intuição filosófica*, P. M. – p. 62 Abril).

Capítulo 4 – A relação entre duração e intuição no contexto de *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Uma abordagem da dimensão ética e pedagógica da intuição em Bergson.

Em nosso capítulo anterior, procuramos mostrar que Bergson, em *A Evolução Criadora*, consolida, de uma vez por todas, sua concepção da duração como fundamento essencial da realidade, compondo não só a substância da consciência humana, mas de toda a natureza. Apontamos, inclusive, que, nessa terceira grande obra bergsoniana, a duração nos é definitivamente apresentada como sinônimo mesmo de consciência, consciência que, sendo originada da própria “supraconsciência” divina, se desenvolve ao longo da evolução da vida desde a materialidade até o homem. Ao mesmo tempo, procuramos destacar especialmente que é a partir de *E. C.* que Bergson, retomando conclusões de *D. I.* e de *M. M.*, demonstra-nos que, de fato, é a intuição o meio de conhecimento próprio da realidade que dura e que a cada momento cria algo de novo. Finalmente, apoiados no texto do último capítulo de *L'Évolution Créatrice* e nos escritos reunidos de *La Pensée et le Mouvant*, dedicamo-nos a acentuar que a intuição torna-se, para Bergson, não apenas um simples meio de conhecimento, mas um potente método filosófico que, ao tomar características próprias e definidas, coloca-se em contraposição ao método analítico da inteligência, no qual se baseia o filosofar tradicional. Constituímos assim, poderíamos dizer, a base do empreendimento de pesquisa de nossa tese, que era o de determinar o significado da intuição como método em sua relação com a noção de duração ao longo da obra bergsoniana. A partir de agora, conforme mencionamos no início desse trabalho, buscaremos continuar nossa pesquisa investigando o desdobramento que Bergson dá à questão da relação entre duração e intuição na sua última grande obra, *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, e em certos escritos seus reunidos em *Mélanges*, a fim de tentarmos delinear alguns aspectos complementares do seu método filosófico, capazes de nos levar, inclusive, a perceber uma dimensão ética e pedagógica relacionada a ele. Iniciemos, então, esse estudo final, abordando, primeiramente, o desdobramento da teoria da intuição e da duração na concepção ética que Bergson desenvolve.

Sabemos que, em *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Bergson se propõe a desenvolver uma teoria ética baseada no conhecimento das verdadeiras fontes da moralidade.

Com esse objetivo, ele retoma as conclusões alcançadas em seus estudos anteriores, principalmente em *L'Évolution Créatrice*, e, mantendo-se fiel a uma das prerrogativas fundamentais do seu método, procura empreender o estudo do desenvolvimento da moral humana mantendo-se o mais próximo possível dos dados da experiência. No caso específico de *M. R.*, Bergson apóia-se, sobretudo, nos dados fornecidos pela biologia, pela sociologia e pela antropologia cultural, para buscar ampliar ainda mais o significado da sua concepção de duração na elaboração de uma nova perspectiva ética. Com efeito, se é em *L'Évolution* que Bergson nos informa que a duração se concretiza na realidade por intermédio da evolução do impulso vital, e que é essa evolução que vai ampliando ao mesmo tempo o potencial de liberdade passível de ser efetivado na Natureza, é somente em *Les Deux Sources* que ele nos mostra todo o significado da maior ampliação possível desse potencial na efetivação de uma moralidade superior por intermédio de certas “almas privilegiadas”. Conforme vimos, *L'Évolution Créatrice* ressalta que, de fato, é somente na espécie humana que a liberdade imanente à vida consegue atingir o seu “grau” mais elevado, na medida em que só o homem é capaz de conseguir realmente subjugar o “obstáculo” da matéria por intermédio de sua consciência intuitiva. Nessa sua terceira obra fundamental, Bergson inclusive vai mais além: defende que, na concretização da liberdade, por meio da união de esforços intuitivos, é possível aos homens aproximarem-se até mesmo da própria fonte de toda consciência “coextensiva” à evolução do “élan vital”, isto é, da “supraconsciência” de Deus que a tudo cria na Natureza. No entanto, não é ainda em *A Evolução Criadora* que Bergson desenvolve plenamente esse novo tema do conhecimento intuitivo da essência divina e de sua duração, capaz de elevar ainda mais a liberdade e a moralidade humanas; tal tema ele realmente desenvolve só em sua obra derradeira, a partir do exame das verdadeiras fontes da moral e da religião¹¹⁵.

Bergson inicia *Les Deux Sources* buscando detectar o modo como verdadeiramente se desenvolve a sociedade humana em sua relação com a evolução da vida na Natureza, para, a partir daí, procurar apresentar sua forma de compreender a moralidade. Como veremos, esse empreendimento bergsoniano visa ultrapassar, em última instância, as concepções tradicionais de moral (especialmente a moral kantiana), segundo Bergson descontextualizadas do real. Para

¹¹⁵ Cf. com o escreve LANDIM, Maria Luiza, ob. cit., pp. 104 e 105. Nessas páginas, inclusive, é citada uma carta de Bergson a Tonquédec de 1912 (*Mélanges* – p. 477), na qual Bergson faz uma reflexão sobre o seu itinerário filosófico.

tanto, conforme apontamos acima, ele procura sustentar sua pesquisa em dados concretos, tomando o auxílio de diferentes ciências. Em particular, apóia-se nas conclusões alcançadas em *A Evolução Criadora* a partir das ciências biológicas, defendendo que existe uma relação necessária entre a evolução da vida natural e a evolução da vida social, relação essa que repercute diretamente no desenvolvimento da moral e da religião. Bergson reafirma, em *M. R.*, que a sociedade, como parte integrante da natureza, exerce uma influência decisiva sobre o ser vivo individual e que tal influência se faz notar desde o início da evolução da vida. De fato, segundo ele, somos seres submetidos a determinados limites sociais que se fazem sentir de forma análoga àqueles que agem sobre as células de um organismo vivo. Nesse sentido, as sociedades que constituímos são semelhantes a organismos vivos, “cujas células, unidas por vínculos invisíveis, subordinam-se umas às outras numa hierarquia sábia”. A diferença fundamental que existe, entretanto, é que, enquanto o organismo é submetido “a leis necessárias” que tendem a lhe garantir a homeostase, leis essas interiores ao próprio organismo e independentes de nossa vontade, a sociedade é “constituída por vontades livres”. Mesmo assim, há realmente grande semelhança entre as duas formas de associação, de tal modo que as diferentes vontades reunidas numa sociedade organizada terminam por formar um todo “orgânico” no qual, para Bergson, o hábito desempenha um papel comparável à necessidade biológica que une as células dos seres vivos (*M. R.* – pp. 981 e 982).

A vida social se constitui, com efeito, a partir de um conjunto de hábitos que os indivíduos repetem e perpetuam em seu convívio uns com os outros. Esses hábitos servem para garantir a “ordem” social que, de modo impessoal, é “confusamente percebida ou sentida”, mas que exerce um poder inegável sobre a nossa vontade. Os hábitos sociais limitam as vontades potencialmente transgressoras da ordem social, assim como a “necessidade” natural conteria a emancipação de uma célula em relação à ordem do organismo, se isso lhe fosse possível. Diferentemente de uma célula, o indivíduo “livre”, conforme nos mostra Bergson, pode chegar a romper com os hábitos sociais, mas, na maior parte das vezes, a eles se submete como a um compromisso. É isso o que habitualmente se denomina de obrigação social (*M. R.* – pp. 985 e 986). Em relação a isso Bergson assinala que, apesar de não podermos deixar de considerar a força da obrigação, devemos também atentar que tanto a ordem social quanto a ordem natural são vivas e que, na verdade, não se submetem a um determinismo radical. Por esse motivo, a concepção compartilhada pela maioria dos homens e mesmo, tradicionalmente, pela maior parte dos filósofos e cientistas, de que tanto a natureza quanto a sociedade devem ser

compreendidas como entidades regidas por leis rigorosas que formariam uma ordem mecânica e previsível, tal concepção não reflete a duração real das coisas (*M. R.* – pp. 984 e ss.).

Para poder melhor se posicionar diante dessa concepção equivocada e melhor esclarecer o desenvolvimento da sociedade humana e da moralidade a ela atrelada, Bergson procura então analisar mais detalhadamente o sentido concreto da obrigação social. Conforme nota, a obrigação não nos é imposta de fora como algo que não tenha nada a ver conosco. Bergson defende com propriedade que “cada um de nós pertence à sociedade tanto quanto a si mesmo”. Nossa consciência pode nos revelar, quando mergulhamos em nosso “eu profundo”, que nossa personalidade é original, “incomensurável com as demais e de resto inexprimível”. No entanto, quando permanecemos na superfície do convívio social – e isso é o que se dá em grande parte das vezes –, não conseguimos alcançar da mesma forma o caráter singular de nosso eu e acabamos desenvolvendo mais a sua “parte socializada”; com isso, passamos a enxergar mais o que nos faz parecidos com as outras pessoas e o que cria entre elas e nós uma dependência recíproca (*M. R.* – p. 986). Diante dessa realidade, Bergson se faz então uma pergunta essencial, a saber: “para o nosso eu, instalar-se nessa parte socializada de si mesmo será o único meio de se ligar a alguma coisa de sólido?” (*M. R.* – p. 986). Segundo ele, isso assim seria se estivéssemos condenados a permanecer sempre reproduzindo os hábitos sociais. Contudo nossa obrigação social felizmente não chega a tanto, e, na verdade, podemos encontrar algo de ainda mais sólido do que nosso eu social no “fundo de nós mesmos”, capaz de nos fazer atingir “um equilíbrio de outro gênero, mais desejável ainda que o equilíbrio superficial” (*M. R.* – p. 986). Sabemos, no entanto, que a concretização desse “outro gênero” de equilíbrio, e mais ainda a sua perpetuação, como Bergson já apontara em *D. I.*, é algo raro. Por esse motivo, se o cultivo de nosso eu mais interior é essencial (e mais à frente falaremos sobre como isso é importante para efetivarmos uma moralidade mais completa), todavia é normalmente na sociedade, na solidariedade dos seus hábitos, que procuramos encontrar boa parte de nossa “segurança”. E, em princípio, isso na realidade não é problemático se não renegarmos totalmente nosso eu profundo e não supervalorizarmos nosso eu social, reconhecendo-lhe o papel devido. Conforme destaca Bergson, “a obrigação, que imaginamos como um vínculo entre os homens, liga primeiro cada um de nós a si mesmo” (*M. R.* – p. 986).

De fato, em nossa existência concreta, nosso “eu individual” relaciona-se necessária e naturalmente com nosso “eu social”. Para Bergson, esse eu social deve inclusive ser cultivado por nós no sentido de podermos exercer bem nossa obrigação essencial para com a sociedade e

para que também possamos melhor nos estruturar como indivíduos, uma vez que, como dissemos, tomamos parte de nossa identidade justamente através do convívio social. Nesse sentido tanto a sociedade precisa do indivíduo, quanto o indivíduo da sociedade. Segundo o que observa Bergson, “sem algo dessa sociedade em nós, ela não teria qualquer poder sobre nós (...). Sua presença é mais ou menos assinalada conforme os homens; mas nenhum de nós poderia isolar-se dela de modo absoluto. Ninguém pretenderia isso, porque sentiria bem que a maior parte de sua força provém dela, e que deve às exigências incessantemente renovadas da vida social essa tensão ininterrupta de sua energia, essa continuidade de sentido no esforço, que garante à sua atividade o mais alto rendimento” (*M. R.* – pp. 986 e 987)¹¹⁶.

São o hábito e as instituições sociais que nos auxiliam a preservarmos nossa boa relação com a sociedade, sem que precisemos sempre evocar a idéia da obrigação, o que seria muito fatigante. Na realidade, a obrigação social torna-se tão habitualmente exercida que a consideramos natural: “ela só se nos revela imperiosa, como todo hábito profundo, se dela nos afastarmos” (*M. R.* – p. 990). Bergson ressalta que, não obstante toda a força da obrigação social, não a podemos considerar como algo que estaria acima de tudo e que comporia a própria essência da sociabilidade. Procurando já se posicionar diante de Kant e seus seguidores, ele defende que a obrigação realmente é algo ao qual nos inclinamos de modo natural através dos hábitos sociais, sem que mesmo percebamos. Além disso, essa obrigação não pode ser confundida com o sentimento que, de certo modo, nos coage e que nos sobrevém quando violamos de alguma forma as normas sociais, isto é, não pode ser confundida “com o abalo que às vezes nos impomos para romper o que se contraponha a ela”. Finalmente, segundo Bergson, não é pertinente pensarmos na possibilidade de uma única forma de obrigação e dever que condicionaria todas as ações corretas que exerceríamos junto à sociedade, tal como propõe a ética kantiana. Conforme destaca, “temos mil e uma obrigações especiais, cada uma das quais exige explicação por si”. Assim sendo, cada uma de nossas obrigações se refere a uma circunstância determinada e não pode se explicar em função de uma obrigação superior, de um imperativo categórico racional e universal (*M.R.* – p. 992). De

¹¹⁶ Sobre o modo como Bergson considera o papel da sociedade no equilíbrio do eu humano e sua importância na “continuidade de sentido no esforço”, é interessante conferir ainda sua reflexão sobre a personagem de Robinson Crusóe, que, mesmo isolado, segundo Bergson, é consolado no seu íntimo pelo que traz em si do mundo social (ver *M. R.* – p. 987).

acordo com o que assinala Bergson, na verdade, a maioria dos homens não hesita em cumprir sempre de forma direta uma obrigação; quase não deliberam diante dela. Isso acontece, inclusive, de forma generalizada nas sociedades mais primitivas (*M.R.* – p. 993). Quando há a deliberação diante de uma dada obrigação, ela acontece na medida em que a inteligência pondera sobre suas razões, comparando máximas com o objetivo de “dar mais coerência lógica a uma conduta submetida por definição às exigências sociais (...)”. E isso, para Bergson, só se dá realmente nas sociedades mais atuais. Mesmo assim, é em cima desse fato de a razão atuar nas sociedades mais evoluídas “como reguladora para garantir essa coerência entre as normas e as máximas obrigatórias” que a tradição filosófica e especialmente a filosofia kantiana se baseiam para tomá-la equivocadamente como princípio da obrigação e como princípio universal da moral (*M. R.* – p. 994 e ss.)¹¹⁷.

Segundo Bergson, existe verdadeiramente uma lógica na organização social que não é dada desde sempre e se efetiva em plenitude ao longo da evolução das sociedades humanas. Essa lógica é econômica em sua essência, separando certos princípios e excluindo outros, o que a faz se diferenciar cada vez mais da organização natural, superabundante e imprevisível. Conforme observa Bergson, quanto mais primitiva for uma sociedade, menor será o número de suas regras sociais e mais próxima ela estará da natureza. Ele escreve que “entre os primitivos deparamos com muitas interdições e prescrições que se explicam por vagas associações de idéias, pela superstição, pelo automatismo”. Tais regras, embora muitas vezes sejam absurdas, não deixam de ser úteis para garantir certa coesão nessa sociedade primitiva. Todavia, somente aquelas que realmente tinham grande importância na conservação e no desenvolvimento das sociedades perduraram em relação a outras regras sociais. “Com o correr do tempo, sem dúvida, é que elas se destacaram das demais (regras) para lhes sobreviver. As exigências sociais estão pois coordenadas entre si e subordinadas a princípios” (*M. R.* – p. 994). Para Bergson, as exigências sociais formam, pois, uma lógica na organização das sociedades mais atuais, fundada na obediência de determinadas obrigações que foram solidamente constituídas ao longo do tempo. Por tudo isso, ele assevera que “a essência da obrigação é diferente de uma exigência da razão” (*M. R.* – pp. 994 e 995) e não se pode conceber como possível que a razão traga em si um princípio universal de moral, um imperativo categórico que seja a essência da

¹¹⁷ Acerca da concepção de Bergson sobre a “obrigação social” e sua crítica à concepção kantiana, ver LANDIM, ob. cit., pp. 109 a 113.

obrigação e que valha para todas as condutas morais, em todos os tempos. Baseando-se em um dos atributos fundamentais de seu método intuitivo, Bergson nos mostra que também no caso do estudo das sociedades não podemos deixar de considerar a duração concreta, dada a partir da experiência: só assim conseguimos compreender realmente a evolução da organização social a partir de sua gênese concreta e o seu sentido na evolução da natureza em geral. É procedendo desse modo, segundo Bergson, que podemos entender verdadeiramente a obrigação social, que se desvela, pela experiência, a partir de sua inserção no tempo, a partir da consolidação de certos hábitos no decorrer da evolução da sociedade. Como já adiantamos, essa concepção bergsoniana opõe-se diretamente às teorias racionalistas, particularmente a kantiana, que vêem a obrigação social como um princípio dado pelo razão de modo pronto e acabado. Neste sentido Bergson defende que “se quisermos um caso do imperativo categórico puro, teremos de construí-lo *a priori* ou pelo menos teremos que estilizar a experiência” (*M. R.* – p. 995).

Afastando-se, então, das interpretações excessivamente racionalistas para acompanhar a evolução concreta das sociedades na natureza, bem como das obrigações sociais, Bergson reitera que, na linha evolutiva que conduz ao desenvolvimento do instinto, a sociedade considerada a mais evoluída é a sociedade dos insetos, em especial a colméia e o formigueiro. Na outra linha evolutiva, a sociedade humana aparece como a mais evoluída, e a inteligência toma aí um papel essencial, na medida em que engendra atitudes que se tornam hábitos indispensáveis à manutenção do equilíbrio social. Com efeito, é por meio da inteligência que a sociedade humana consegue obter êxitos comparáveis aos obtidos pelo instinto nas sociedades dos hexápodes. Para tanto ela recorre ao artifício de desenvolver hábitos que, ao longo do tempo, consolidam as obrigações sociais. Conforme nota Bergson, “cada um desses hábitos, a que se poderá chamar ‘morais’, será contingente. Mas seu conjunto, quero dizer, o hábito de contrair esses hábitos, sendo a própria base das sociedades e condicionando sua existência, terá uma força comparável à do instinto, tanto em intensidade quanto em regularidade. Isso é precisamente o que chamamos ‘o todo da obrigação’” (*M. R.* – pp. 996 e 997). Não obstante a evolução das sociedades humanas acontecer através do desenvolvimento da inteligência, ainda podemos perceber, por trás dessa evolução, a permanência de um certo intento da natureza, buscando garantir a manutenção do equilíbrio social por meio da repetição de hábitos particulares, hábitos esses que, atuando juntos, perfazem uma harmonia de conjunto. Bergson defende que “em vão a sociedade humana progredirá, se requintará e se espiritualizará: o

estatuto de sua fundação permanecerá, ou antes, a intenção da natureza. (...) A vida social é desse modo imanente, como um vago ideal, ao instinto como à inteligência; esse ideal encontra a sua realização mais completa na colméia ou no formigueiro de um lado, e de outro nas sociedades humanas” (*M. R.* – p. 997).

Em relação à diferença entre as duas espécies de sociedade, Bergson observa que, ao passo que nas sociedades instintivas que compõem uma colméia ou um formigueiro o indivíduo está destinado a uma função determinada, nas sociedades humanas há possibilidade de movimentação social e progresso. Por esse motivo, enquanto nas primeiras cada regra é dada pela natureza e perpetuada pelo instinto, sendo necessária, nas segundas, apesar de também se precisar de uma regra, tal regra acaba não sendo tão *natural*, no sentido de que não é doada pela natureza, mas criada pela inteligência (*M. R.* – p. 997). Daí a “superioridade” das sociedades humanas sobre a dos insetos, e da inteligência sobre o instinto: é a própria inteligência humana que se dá a regra, que depois se transforma em hábito. O instinto, desde o início, já traz em si o hábito, dado pela natureza. Baseado nessa análise, Bergson reitera que, nas sociedades humanas, a obrigação é construída, a partir dos hábitos, ao longo da evolução social. Para ele, tal obrigação se aproxima do instinto “naquilo que ela tem de imperioso” e pode ser tomada, neste sentido, por “um instinto virtual, como aquele que jaz por trás do hábito de falar”. De fato, Bergson desenvolve essa analogia entre a moral da sociedade humana e a linguagem que é por ela criada a partir da inteligência, mostrando ainda uma vez que a obrigação é algo que surge naturalmente ao longo da evolução da sociedade na natureza, não sendo um imperativo puro, dado pela razão: “nada, nem no léxico nem mesmo na sintaxe, vem da natureza. Mas é natural falar (...). Refiramos-nos sempre ao que *teria sido* a obrigação se a sociedade fosse instintiva em vez de ser inteligente (...) Desse ponto de vista, a obrigação perde seu caráter específico. Ela se liga aos fenômenos mais gerais da vida” (*M. R.* – p. 998; ver também pp. 1045 e ss., especialmente pp. 1052 e 1053). Mesmo assim, no organismo vivo e nas sociedades dos animais, não devemos falar em obrigação, mas sim em necessidade. De fato, a obrigação pressupõe a liberdade efetiva e por isso só pode ser pensada em relação às sociedades humanas. É nesse sentido que, de acordo com Bergson, a obrigação aparece “como a própria forma que a necessidade assume no domínio da vida quando ela exige a inteligência, a opção e, por conseguinte, a liberdade, para realizar certos fins” (*M. R.* – p. 999).

Após mostrarmos como Bergson promove essa análise cuidadosa da origem e do desenvolvimento da obrigação social, a fim de melhor esclarecer sua concepção acerca da

evolução das sociedades humanas e de sua relação como a evolução da natureza, e ao mesmo tempo melhor se posicionar diante das concepções consideradas por ele como equivocadas, devemos agora apontar como ele relaciona as conclusões de tal análise à questão da moralidade, buscando tecer sua própria concepção de moral apoiado em seu método intuitivo. Antes de mais nada, Bergson destaca que, em relação à questão da obrigação, não há uma diferença radical entre as sociedades primitivas e as mais civilizadas. Segundo ele, o civilizado se diferencia do primitivo basicamente por se constituir como indivíduo a partir do conjunto de conhecimentos e hábitos que se consolidaram no meio social no decorrer da história da humanidade. Contudo, apesar do *natural primitivo* ser obliterado pelo que foi culturalmente adquirido pelo civilizado, tal *natural* não desaparece e permanece “quase imutável, através dos séculos” (*M. R.* – p. 999). Nesse sentido, nossa sociedade civilizada, por mais diferente que seja da sociedade primitiva, tem com ela uma semelhança fundamental, engendrada a partir da natureza. Ambas se fundam numa modalidade de obrigação social em que os hábitos e as normas exercem uma força coercitiva sobre as pessoas, formando, a partir disso, “sociedades fechadas”, que criam em torno de si um tipo de moral, também “fechada”, baseada na “pressão social” (*M. R.* – pp. 999 e 1000). Em comparação a essa espécie de sociedade, que na verdade representa para Bergson as diversas nações ou pátrias, é possível concebermos outra forma de sociedade, onde a obrigação não se constrói a partir de hábitos e normas rígidas e coercivas, mas a partir de certas “aspirações” que nos fornecem novos ideais. A essa outra sociedade, Bergson denomina de “sociedade aberta” ou “humanidade”, cuja moral “aberta” se funda, em última instância, no amor (*M. R.* – pp. 1001 e ss.). Exercendo, mais uma vez, uma das funções essenciais de seu método da intuição, ele defende que, entre esses dois gêneros de sociedade e de moralidade, há uma radical diferença de natureza. Com efeito, não atingimos a humanidade por intermédio da moral que vigora na sociedade fechada, através de uma elevação gradativa da adesão que temos em relação à nossa família, e que supostamente passaria, em seguida, para a comunidade e depois para a nação. Tampouco alcançamos a humanidade por meio do amor à humanidade estimulado pela religião tradicional ou pelo respeito a todos os homens (na medida em que todos são dotados igualmente de capacidade racional) defendido pela tradição filosófica. De acordo com Bergson, na verdade “é preciso que, de um salto, sejamos transportados mais além dela e que a tenhamos atingido sem a ter tomado por fim, ultrapassando-a. Quer se fale, aliás, a língua da religião ou da filosofia, trate-se de amor ou de

respeito, é outra moral, é outro gênero de obrigação, que vêm superpor-se à pressão social” (*M. R.* – p. 1002).

Para encontrar a obrigação pura, Bergson tivera de reduzir a moral à sua expressão mais simples, ou seja, à moral presente nas sociedades fechadas. Descoberto em que consiste a obrigação, ele agora se propõe a pesquisá-la em sua relação com a moral aberta, na qual, segundo ele, ela assume um outro sentido, a saber, o de um “dever que não obrigue” mas, na verdade, “impulsione”. De fato, Bergson defende que há possibilidade de concebermos outra moral que não aquela fundada na obrigação pura da pressão social, moral essa que se fundamenta num tipo de obrigação que pode “irradiar-se”, “difundir-se”, e chegar mesmo a se absorver em alguma outra coisa que “transfigura” o seu sentido convencional. Isso acontece quando a obrigação se converte num impulso que nos faz perseguir, a partir do mais íntimo de nós mesmos, certos ideais encarnados e transmitidos por grandes homens e mulheres¹¹⁸. Por esse motivo, inicialmente disseminada em certos preceitos gerais aos quais nossa inteligência acordava, mas não ainda ao ponto de arrebatá-la, essa segunda modalidade de moral, de acordo com Bergson, só manifesta toda a sua força quando realmente se incorpora numa grande personalidade, capaz de motivar sobremaneira nossa vontade e nos fazer realizar grandes atos.

Na verdade, a distinção que faz Bergson entre as duas morais é apenas esquemática (segundo ele mesmo escreve, “tão resolutamente distinguimos duas morais”). O que existe, de fato, é somente a moral como um todo, que se forma, para ele, a partir da evolução da natureza e de duas fontes distintas, capazes de criar duas disposições radicalmente diferentes da alma e motivar duas atitudes diversas no homem. Em todo caso, de acordo com Bergson, a “moral aberta” difere da “fechada” naquilo que ela tem de verdadeiramente humana, “em vez de ser de ser apenas social” (*M. R.* – p. 1004). E é justamente pela razão de ser mais humana que

¹¹⁸ Segundo Bergson, “desde a eternidade surgiram homens excepcionais nos quais se encarnava essa moral. Antes dos santos do cristianismo, a humanidade conheceu os sábios da Grécia, os profetas de Israel, os iluminados do budismo e outros mais. A eles é que sempre se referiu para ter essa moralidade completa, que seria preferível chamar de absoluta. (...) E isso mesmo nos faz pressentir uma diferença de natureza, e não somente de grau entre a moral de que tratamos até agora e aquela cujo estudo enfocamos, entre o mínimo e o máximo, entre os dois limites. Ao passo que a primeira é tanto mais pura e mais perfeita na medida em que se reduz melhor a fórmulas impessoais, a segunda, para ser plenamente ela mesma, deve encarnar-se numa personalidade privilegiada que se converte em exemplo” (*M. R.* – p. 1003).

podemos perceber quando, de fato, estamos aderindo ao segundo modo da moral; quando, de fato, somos motivados em nosso eu mais interior a nos vincular amorosamente à humanidade como um todo e agir em conformidade com esse sentimento profundo. De acordo com as palavras de Bergson, “é uma vida nova que se anuncia; compreendemos, sentimos que outra moral sobrevém. Portanto, ao falar aqui de amor à humanidade, caracterizamos sem dúvida essa moral” (*M. R.* – p. 1005). Visando melhor delinear sua concepção, Bergson faz questão de tecer uma análise psicológica, com o intuito de distinguir mais cuidadosamente a atitude moral do homem quando vinculado à moral fechada e quando vinculado à moral aberta, e também o sentido do amor e da emoção que, para ele, estão particularmente relacionados à segunda moral. No que diz respeito ao primeiro ponto dessa análise, conforme assinala, a atitude moral que caracteriza o homem que adere à moral fechada é uma atitude utilitarista, que busca acima de tudo (mesmo que muitas vezes inconscientemente) a conservação individual e social. A boa relação existente aí entre a satisfação do indivíduo e da sociedade deve-se ao fato de que, por trás da atividade inteligente – que nos faz optar entre o bem individual e o coletivo –, existe, como vimos, um fundamento de atividade instintiva, “primitivamente estabelecido pela natureza” e consolidado de forma contínua através dos hábitos sociais, no qual “o individual e o social estão quase em via de confundir-se” (*M. R.* – p. 1006). Distinto, segundo Bergson, é o modo como os homens aderem à moral aberta. Eles não têm uma atitude utilitária. Exercendo uma moralidade aberta, os homens desenvolvem um amor que não tem um fim determinado e não se dirige a um alvo particular. Tal amor, na verdade, de acordo com o que nota Bergson, não é só para com a humanidade, mas se estende também “aos animais, às plantas, a toda natureza” (*M. R.* – pp. 1006 e 1007). Em relação ao segundo ponto de sua análise psicológica, aquele que busca aprofundar o sentido do amor e da emoção, que estariam particularmente relacionados à moral aberta, Bergson assinala, em primeiro lugar, que uma psicologia puramente intelectualista definiria os estados da alma pelos objetos aos quais eles se aplicam, considerando, em função disso, o amor pela humanidade como resultado de um mesmo amor que aumentaria em grau, de acordo com o que vimos acima, passando pelo amor à família e pelo amor à pátria. Contrapondo-se a tal análise psicológica tradicional, Bergson defende, em seguida, que o que na verdade ocorre é uma radical diferença de natureza entre as duas espécies de amor. “Aqueles (o amor à família e à pátria) implicam escolha e, por conseguinte, exclusão: poderão incitar à luta; não excluem o ódio; este (o amor à humanidade) é somente

amor”, amor que não se dirige a um objeto material determinado, projetando-se inclusive para além da humanidade (*M. R.* – p. 1007).

Para deixar claro o real significado desse amor, e afastá-lo de uma representação meramente sentimental, Bergson nos mostra que tal significado torna-se mais manifesto num período determinado da História. Segundo ele, o sentido do amor incondicional, que no início é considerado como aquele sentimento que a mulher e o homem cultivam um em relação ao outro, com o tempo é tomado para qualificar uma outra forma de amor, qual seja, a do “amor romanesco” que aparece na Idade Média, unindo, através da religião, o homem a Deus. Desse modo, “o amor natural” é transmutado “num sentimento de certo modo sobrenatural, na emoção religiosa tal como o cristianismo criara e jogara no mundo”: este é justamente o significado mais amplo do amor que, segundo Bergson, fundamenta a moral aberta, amor que, na verdade, é um “amor místico” (*M. R.* – pp. 1010 e ss.). Bergson defende que emoção semelhante à que carrega o verdadeiro amor místico é a que faz parte de qualquer grande criação, seja da arte, seja da ciência em geral, incitando “a inteligência a empreender e a vontade a perseverar”. Bergson vai ainda além, sustentando inclusive que muitas emoções são “geradoras de pensamento” e que a invenção, embora seja de “ordem intelectual”, muitas vezes pode ter como sua essência a emoção sensível (*M. R.* – p. 1011). Nesse sentido, ele se preocupa em diferenciar duas espécies de emoção: aquela que surge a partir de uma idéia ou imagem representada, sendo delas devedora, e aquela que não é determinada pela representação e dela permanece distinta. Para Bergson, a primeira espécie de emoção é “infra-intelectual”, sendo dela que se ocupa a psicologia tradicional ao contrastar a sensibilidade à inteligência e fazer da emoção um “vago reflexo da representação”. Já a segunda é “supra-intelectual”, não no sentido de ser superior ao outro tipo de emoção, mas, na verdade, no sentido de lhe ser anterior, mais primordial e fundamental: “trata-se, isto sim, de certa anterioridade no tempo, e da relação daquilo que engendra com o que é engendrado. De fato, só a emoção do segundo gênero pode tornar-se geradora de idéias” (*M. R.* – p. 1012; ver também p. 1114)¹¹⁹.

¹¹⁹ Sobre essa segunda espécie de emoção descrita por Bergson, é relevante o que distingue Gilles Deleuze: “propriamente falando, ela (a emoção criadora) não tem um objeto, mas tão-somente uma *essência* que se difunde sobre objetos diversos, animais, plantas e toda a natureza. ‘Esta música sublime exprime o amor. Não é, porém, o amor de alguém (...) o amor será qualificado pela sua essência, não pelo seu objeto’ (*M. R.* – pp. 1191 e 1992; e ver também pp. 1007 e 1008). Pessoal, mas não individual; transcendente, ela é como o Deus em nós. (...) Em suma, a emoção é criadora (primeiramente, porque ela exprime a criação em sua totalidade; em seguida, porque ela

De acordo com Bergson, e isto gostaríamos de destacar, o que faz nascer essa emoção profunda e criadora é a íntima união do homem com aquilo ao qual ele se associa amorosamente, e que se torna para ele conhecido através da intuição. Gilles Deleuze chega, inclusive, a dizer que essa emoção criadora de que fala Bergson “é a gênese da intuição na inteligência” (DELEUZE, ob. cit., p. 91). Com efeito, segundo Bergson, é impulsionado pela emoção e pela intuição criadoras que o homem consegue desenvolver o conhecimento direto de seu objeto, para poder até mesmo tirar daí, depois, conclusões inteligentes que se concretizam através da linguagem. Quando não é tomado por essa emoção e não exerce essa intuição, ele apenas combina idéias abstratas entre si, gerando um pensamento distante da realidade¹²⁰. Conforme defende Bergson, é da mesma essência dessa emoção criadora a emoção que permeia o amor místico e, como veremos, a intuição mística, que estão na gênese da moral aberta. Bergson faz questão de enfatizar que, chamando a atenção para a importância dessa forma de emoção, de modo algum quer apresentar uma “moral de sentimento”. Pelo contrário, a emoção criadora e mística é uma emoção profunda capaz de influenciar todo o eu e fazê-lo agir de forma própria (*M. R.* – p. 1015).

própria cria a obra na qual ela se exprime; finalmente, porque ela comunica aos espectadores ou ouvintes um pouco dessa criatividade)” (DELEUZE, ob. cit., p. 90).

¹²⁰ Bergson nos fala disso em relação, por exemplo, à criação literária: “a obra genial sai quase sempre de uma emoção única em seu gênero, que se acreditaria inexprimível, e que quis exprimir-se. Mas não acontece assim com toda obra, por mais imperfeita que seja, em que entre uma parte de criação? Quem se empenhe na composição literária terá verificado a diferença entre a inteligência entregue a si mesma e aquela que consome com o seu fogo a emoção original e única, nascida de uma coincidência entre o autor e seu assunto, isto é, de uma intuição. No primeiro caso o espírito labora a frio, combinando idéias entre si, há muito vazadas em palavras, que a sociedade lhe entrega em estado sólido. No segundo, parece que os materiais fornecidos pela inteligência entram previamente em fusão e que se solidificam em seguida de novo em idéias agora nutridas pelo próprio espírito: se essas idéias acham palavras preexistentes para as exprimir, isso constitui para cada uma o efeito da boa-sorte inesperada; e, na verdade sempre foi preciso ajudar o acaso, e forçar o sentido da palavra para que se modelasse ao pensamento. O esforço agora é doloroso, e o resultado aleatório. Mas é então somente que o espírito se sente ou se crê criador” (*M. R.* – pp. 1013 e 1014; grifo nosso; ver também p. 1191, onde Bergson aproxima essa criação genuína do escritor à criação divina). Lembremos que tocamos de passagem nesta questão da criação literária quando tratamos do tema da expressão adequada à metafísica intuitiva proposta por Bergson. O que agora enfocamos e o que enfocaremos um pouco mais à frente acerca dessa questão tende a complementar a abordagem anterior.

Bergson conclui então, a partir de toda essa reflexão, que, de fato, uma parte da nossa moral encerra deveres que fundamentam a pressão social, enquanto a outra parte não se baseia em pressões, mas em atrativos e traduz “certo estado emocional” do indivíduo. Contudo, muitos hesitam em considerar a existência dessa segunda forma de moralidade. A razão disso, segundo Bergson, é que, na maior parte das vezes, não conseguimos encontrar facilmente a emoção criadora genuína no fundo de nós mesmos. O máximo que alcançamos é vislumbrar parte do seu significado que foi absorvido pela sociedade. Conforme destaca Bergson, “há fórmulas que são o resíduo dela, e que se depositaram no que se poderia chamar de consciência social à medida que se consolidava uma concepção nova da vida imanente a essa emoção, ou melhor, certa atitude em relação a ela” (*M. R.* – p. 1015). Desse modo, a moral social acabou absorvendo a moral individual, e somente ela, a moral fechada, transpareceu para a maioria das pessoas. No entanto, segundo Bergson, se nos propormos a analisar com mais cuidado a origem das duas espécies de moral e procurar, principalmente, os fragmentos da moral mais humana, poderemos trazer esta última de novo à tona e mostrar como ela é capaz de influenciar o homem de modo mais profundo através da união de várias de suas máximas. Com efeito, quando revivificamos os princípios da moral aberta, tornamos também novamente viva a forte influência que algumas grandes personalidades, mesmo aquelas mais remotas, conseguiram e conseguem exercer sobre nós. E a influência desses grandes homens e mulheres é tanta que, muitas vezes, mesmo que não nos demos conta, seus ideais ainda elevam nossa humanidade e nosso potencial de liberdade e criação (*M. R.* – p. 1017).

Portanto, embora normalmente sejam confundidas, “no pensamento conceitual e na linguagem”, as duas formas da moral têm verdadeiramente duas fontes distintas. Apesar de tal diferença, de acordo com o que destaca Bergson, certamente é da própria natureza que se engendram as duas modalidades morais. Para ele, ambas surgem do mesmo impulso vital, não obstante tenham cada qual uma significação própria para o avanço desse “élan” através da humanidade: “é a mesma força que se manifesta diretamente, voltando-se sobre si mesma, na espécie humana uma vez constituída, e que atua depois indiretamente, por intermédio de individualidades privilegiadas, para impelir a humanidade à frente” (*M. R.* – p. 1017; ver também pp. 1052 e ss.). Precisamente pelo fato de as duas fontes da moral serem resultantes do mesmo impulso e aparecerem unidas e misturadas na sociedade, formando um “misto”, o método da intuição torna-se realmente fundamental, conforme mencionamos algumas páginas acima, para que Bergson consiga detectar a diferença de natureza que existe entre elas, ou, em

outras palavras, para que ele consiga chegar ao “puro” também no campo da moralidade. Tal como fez em suas obras anteriores para encontrar as verdadeiras diferenças de natureza, por exemplo, entre os estados psicológicos superficiais e os profundos, entre a percepção e a lembrança, entre a inteligência e a intuição, também aqui, em *Les Deux Sources*, é por meio da intuição que Bergson consegue chegar ao conhecimento da diferença de natureza que existe entre a “moral fechada” e a “moral aberta” e criticar mais um “misto mal analisado” pela tradição. Bergson é persistente nesse seu empreendimento, mesmo sabendo que ele não é fácil: “ainda uma vez, há certa dificuldade em comparar as duas morais entre si, porque elas não mais se apresentam em estado puro. A primeira comunicou à outra algo de sua força de coação; a segunda derramou sobre a primeira algo de seu perfume. (...) Consideremos, entretanto, pressão e aspiração em si mesmas, isoladamente” (*M. R.* – pp. 1017 e 1018; ver também pp. 1046 e 1047). Desse modo, tornar-se-á possível, para Bergson, compreendermos realmente as duas formas da moral e propormos um novo ideal ético.

Com esse intuito, Bergson então observa que, enquanto na moral fechada a pressão imita a “imobilidade do instinto” por meio dos hábitos sociais, dando certo bem estar e prazer à sociedade na medida que garante o seu funcionamento *normal*, na moral aberta a aspiração traz irmanada consigo o sentimento de movimento, de “progresso” e de “marcha para frente”, que, mais do que “o prazer do bem estar”, gera o “gozo” e “a alegria do entusiasmo”. Para Bergson, inclusive, é tal entusiasmo que fez tal moral se propagar pelo mundo (*M. R.* – p. 1018; também p. 1024). Podemos ter, assim, uma certeza inquebrantável da diferença que existe entre as duas espécies de sentimento que fazem parte da essência das duas espécies de moral e, conforme Bergson defende, essa forma de certeza vale mais do que qualquer outra “certeza” fundamentada em princípios racionalistas para diferenciá-las (*M. R.* – p. 1018). Refletindo sobre as representações que brotam do sentimento de entusiasmo que toma as grandes personalidades morais, ele nos diz que tais representações traduzem um sentimento de emancipação, de superação, não tendo nada a ver, por exemplo, com a aquisição de bens materiais: “a emoção particular de uma alma que se abre, rompendo com a natureza que a confinava ao mesmo tempo em si e na comunidade. Dizem primeiro que o que sentem é um sentimento de libertação. Bem-estar, prazeres, riquezas, tudo o que motiva o comum dos homens os deixa indiferentes” (*M. R.* – pp. 1017 e 1018). Além disso, de acordo com o que assinala Bergson, motivados por essa aspiração, antes de mesmo de se transformarem em grandes propagadores de um amor universal, os grandes homens tornam-se heróis. Ou seja,

essas almas privilegiadas se tornam, em primeiro lugar, grandes homens de ação, que atraem seguidores menos por suas palavras do que por seus gestos, por seu exemplo heróico. E isso se dá exatamente porque o próprio herói movimenta-se na direção de sua libertação, libertação essa que desde sempre se consubstancia na criação efetiva que reflete o divino. Com efeito, a grande alma, no seu movimento criador, deixa de apenas reproduzir o que está estacionário na sociedade, para criar de forma pessoal algo de realmente novo (*M. R.* – p. 1019).

Como já mencionamos, em sua aspiração e no decorrer do seu processo de emancipação, os grandes místicos acabam desenvolvendo um amor que se amplia cada vez mais até atingir, e mesmo ultrapassar, toda a humanidade. Isso porque, segundo declaram, tal amor os une primeiro a algo maior que eles mesmos e que toda natureza – o qual denominam Deus –, para depois uni-los, por conseqüência, a seus semelhantes. De acordo com as palavras de Bergson, “os grandes místicos declaram possuir o sentimento de uma corrente que iria de sua alma a Deus e desceria ao gênero humano” (*M. R.* – pp. 1019 e 1020). A partir disso, esses grandes homens ultrapassam em muito a espécie humana e também qualquer barreira social existente. Com efeito, para Bergson, é através dessas personalidades privilegiadas e do amor universal que transmitem que “rompemos com certa natureza” para, de fato, fazermos avançar realmente o impulso vital. Deixamos para trás aquela natureza que colocara certas coordenadas para a evolução, incluindo a evolução da sociedade, através da repetição e do hábito; rompemos, pois, com a natureza mais próxima da materialidade e da intelectualidade para nos aproximarmos da natureza em sua própria duração ininterrupta e criativa, do movimento de criação do élan vital em si mesmo. Conforme destaca Bergson, “poder-se-ia dizer, desviando do seu sentido as expressões spinozistas, que é para voltar à *Natura naturante* que nos separamos da *Natura naturata*”. Por esse motivo “entre a primeira moral e segunda há pois toda a distância do repouso ao movimento. A primeira é supostamente imutável. Se ela mudar, logo esquece que mudou e não confessa a mudança. (...) Mas a outra é uma impulsão, uma exigência de movimento; é mobilidade em princípio. Com isso é que ela provaria – só mesmo com isso ela poderia primeiro definir – sua superioridade. Tomai a primeira e dela não conseguireis fazer sair a segunda, tanto quanto de uma ou várias posições de um móvel não obtereis o movimento” (*M. R.* – pp. 1023 e 1024)

Sustentando, portanto, a superioridade da moral aberta em relação à fechada, Bergson assinala ainda que tal superioridade não precisa ser demonstrada racionalmente. Ele afirma que tal superioridade na verdade é antes sentida, vivenciada, e, poderíamos dizer, intuída: “a

superioridade é vivida antes de ser representada, e de resto não poderia ser depois demonstrada se não fosse antes sentida. É uma diferença de tónus vital” (*M. R.* – p. 1024). Seguindo essa linha de reflexão, Bergson destaca também que, assim como as demais manifestações de movimento real, as manifestações da moral aberta são difíceis de ser representadas pela inteligência e sua linguagem que, como mais de uma vez destacou em sua obra, dedicam-se antes a expressar coisas feitas do que progressos. Segundo ele, a moral do Evangelho, que é “essencialmente a da alma aberta”, pode nos dar um bom exemplo disso: “não se teve razão de fazer observar que ela dá ênfase ao paradoxo, e até à contradição, nas mais rigorosas de suas recomendações?” (*M. R.* – p. 1025).

No decorrer da história humana, podemos observar, conforme nota Bergson, uma passagem do “fechado” ao “aberto” que delinea a evolução histórica do pensamento moral. E, entre a moralidade “estática” e a moralidade “dinâmica”, encontramos uma transição assinalada pelas infinitas traduções que o pensamento inteligente tenta dar para o impulso, a aspiração, a intuição e a emoção que compõem a moral aberta. Essas traduções ou idéias constituem, segundo Bergson, “notações intelectuais” que foram elaboradas pelos grandes filósofos e se situam justamente entre o “infra” e o “supra intelectual”, entre um conjunto de hábitos sociais que, como dissemos, correspondem no homem a certos instintos do animal, conjunto esse que “é menos que a inteligência”, e um conjunto de ações poderosas animadas por um profundo entusiasmo e por uma clarividente intuição, que “é mais que a inteligência”. Ou seja, para Bergson, entre o “puro estático” e o “puro dinâmico”, o que existe é a própria inteligência. A alma humana teria permanecido nesse campo intermediário e inteligente, na verdade mais próximo do estático do que do dinâmico, se ela não tivesse conseguido avançar, como já destacamos, por meio de algumas personalidades privilegiadas. Se tomarmos como horizonte a evolução do pensamento moral, segundo Bergson, nesse plano da intelectualidade se situaria a moral estóica e a epicurista e também a moral platônica e a aristotélica. “Em relação ao que acabasse de deixar, essa alma praticaria a indiferença ou a insensibilidade; estaria na ‘ataraxia’ ou na ‘apatia’ dos epicuristas e dos estóicos. Em relação ao que acha de positivo nela, (...), sua vida seria a contemplação; ela se harmonizaria com o ideal de Platão e de Aristóteles” (*M. R.* – p. 1029). De qualquer modo, tal movimento filosófico e moral, para Bergson, é digno de admiração pelo que empreendeu.

Mas, de fato, não é pelo intermédio dessa moral grega que se começou a construir os princípios da moralidade aberta. Para Bergson, tais princípios começam a aparecer com os

profetas de Israel e sua concepção própria de justiça. Procurando mostrar a grande diferença que existe entre essa concepção judaica e o ideal de justiça tradicional, Bergson afirma que desde o início da sociedade humana a justiça foi considerada uma obrigação como outra qualquer. Correspondendo, portanto, também, a uma “necessidade social”, era a pressão da sociedade o que a tornava obrigatória. “Nessas condições, uma injustiça não era nem mais nem menos chocante que outra infração à regra” (*M. R.* – p. 1038). Por esse motivo mesmo, conforme defende Bergson, tal ideal de justiça era ainda um ideal relativo e “quase facultativo”: não gozavam, por exemplo, dessa “justiça” os escravos e algumas outras classes da sociedade. Nesse sentido, nem mesmo os gregos antigos, por meio da evolução da organização social e política que promoveram e que culminou com a democracia de Péricles, conseguiram empreender uma justiça mais universal e absoluta (*M. R.* – pp. 1033 e ss). Isso realmente só foi empreendido, segundo Bergson, a partir de certas comunidades de Israel, lideradas por grandes profetas. Eles condenavam uma certa ordem social, capaz inclusive de condenar certas pessoas a condições sub-humanas de vida, para afirmar que todos (até mesmo os escravos) devem ser igualmente respeitados em sua humanidade. Pensando nesse novo ideal de justiça, Bergson pondera: “lembremo-nos do tom e do sotaque dos profetas de Israel. É sua própria voz que ouvimos quando uma grande injustiça foi cometida e admitida. Do fundo dos séculos eles elevam seu protesto. Sem dúvida, a justiça ampliou-se singularmente desde o tempo deles” (*M. R.* – p. 1039). Conforme bem observa Bergson, tais profetas se dirigiam a um Estado determinado, mas sua conexão com Deus era tão forte que aquilo que diziam poderia ser estendido a humanidade como um todo. Com o passar do tempo, Israel acabou tornando-se referência de um ideal superior de justiça. “Pelo menos deram à justiça o caráter violentamente imperioso que ela conservou, que ela imprimiu desde então à uma matéria infinitamente avolumada” (*M. R.* – p. 1039). E Bergson faz questão de enfatizar que cada avanço em relação à justiça aconteceu devido à criação efetiva de pessoas iluminadas e que o processo dessa elevação continua sempre aberto a novas criações.

De acordo com Bergson, assim como o profetismo foi essencial para o progresso da justiça em sua forma, a substituição de uma república confinada à comunidade por uma “república universal”, abrangendo toda a “humanidade”, foi essencial para o progresso material da justiça. Nisso consistiu o seu segundo grande avanço, que representa verdadeiramente a passagem do “fechado” ao “aberto”. E o responsável por isso, de acordo com Bergson, é o cristianismo legítimo. Bergson nota que a filosofia grega tentou promover tal avanço, no

entanto não logrou êxito. Tomando primeiramente, como exemplo, Platão, ele nos mostra que esse filósofo grego até concebeu a idéia de que todos os homens teriam a mesma essência, todavia não chegou a sustentar que todos deveriam ter os mesmos direitos fundamentais. Faltou assim “um passo” a dar, e esse passo, para Bergson, não foi dado. “Teria sido necessário condenar a escravidão, renunciar à idéia grega de que os estrangeiros, sendo bárbaros, não podiam reivindicar direito algum. Mas seria esta uma idéia propriamente grega?” (*M. R.* – p. 1040). Para Bergson, antes do cristianismo, também outros filósofos gregos como os estóicos chegaram a cogitar a idéia de que “todos os homens são irmãos”, mas, na verdade, a consideravam “irrealizável” (*M. R.* – p. 1040). Enfim, chegamos a encontrar esse ideal de justiça universal “em estado implícito por toda a parte onde o cristianismo não penetrou, entre os modernos como entre os antigos”, mas onde não houve realmente essa influência, também não se concretizou esse ideal. Por tudo isso, segundo Bergson, de fato, é somente com o cristianismo e seu ideal de fraternidade, representando “a igualdade dos direitos e inviolabilidade da pessoa”, que se processou a passagem do fechado para o aberto na justiça e na moral (*M. R.* – p. 1040)¹²¹.

Na verdade, como ressalta Bergson, foi preciso esperar cerca de dezoito séculos para que efetivamente os Direitos Universais do Homem fossem regulamentados através de leis. Isso aconteceu a partir do processo de independência dos Estados Unidos da América e logo foi reafirmado na Revolução Francesa. Contudo, afirma Bergson, é inegável que, antes da consolidação dos direitos humanos, a força do cristianismo já havia impulsionado uma grande revolução moral por intermédio dos exemplos vivos de algumas grandes personalidades que encarnaram seu ideal e lançaram a perspectiva do amor e da justiça universais. E, de fato, para Bergson, foi essa “revolução” que propiciou o aparecimento gradativo de leis mais humanitárias. Segundo ele, mesmo tendo consciência de que a concretização, no mundo todo, de uma só sociedade aberta seria de fato impossível, grandes homens e mulheres propagaram

¹²¹ Sobre a concepção bergsoniana de justiça e sua importância na ética que Bergson propõe, é relevante o que escreve LANDIM, ob. cit., pp. 122 a 125.

um novo estado de alma que atraiu e converteu a maior parte das pessoas, a ponto de com o tempo a sociedade exigir uma reformulação do direito e da política¹²².

Concluindo toda essa reflexão, Bergson reafirma que há realmente uma associação intrínseca entre a evolução da vida natural e a evolução da vida social, e da moralidade que a ela se relaciona. Ele ressalta que a natureza poderia ter-se limitado a constituir apenas sociedades fechadas, cujos membros estariam ligados entre si por “obrigações estritas” (*M. R.* – p. 1053). Se assim fosse, obviamente as sociedades humanas, por intermédio da inteligência, continuariam conseguindo compor mais variações ao tema da organização social do que as sociedades animais, regidas pelo instinto. No entanto, não haveria a possibilidade de os homens nem mesmo vislumbrarem o ideal de uma sociedade melhor, mais aberta e capaz de modificar a humanidade. E é justamente essa possibilidade que a natureza ainda dá ao homem. Por estar sempre se superando, ela não se limita a engendrar apenas sociedades fechadas: ela as engendra, mas, ao mesmo tempo, faz nascer, dentro delas, homens extraordinários que lançam, em ideal, os meios de as superarmos. Por ela mesma, a natureza não chega a constituir uma sociedade realmente aberta. “Por isto, esta não existe ainda, e talvez jamais exista: ao dar ao homem a conformação moral que lhe era necessária para viver em grupo, a natureza talvez tenha feito para a espécie tudo o que podia” (*M. R.* – pp. 1055 e 1056). Todavia, assim como, ao longo de sua evolução, a natureza gerou alguns homens que, tendo uma inteligência privilegiada, conseguiram obter grandes conquistas no âmbito da sociedade fechada, ela também gerou alguns homens de grande capacidade intuitiva, almas sublimes, que não se restringiram aos limites do grupo e, através de um “impulso de amor”, irmanaram-se fortemente à humanidade como um todo. Foram esses grandes homens que, mais do que aqueles homens de inteligência brilhante, conseguiram levar adiante o potencial criador do

¹²² De acordo com o que assinala Bergson, “o método consistia em supor possível o que é de fato impossível numa sociedade dada, em imaginar o que resultaria dela para a alma social, e a induzir então alguma coisa desse estado de alma pela propaganda e pelo exemplo: o efeito, logo que obtido, completaria retroativamente sua causa; sentimentos novos, em via de desaparecer, suscitariam a legislação nova que pareceria necessária a seu aparecimento e que serviria então para os consolidar. A idéia moderna de justiça progrediu desse modo por uma série de criações individuais que tiveram êxito, por esforços múltiplos animados de um mesmo impulso” (*M. R.* – p. 1041).

“élan” da vida e influenciar, com sua vitalidade e seu entusiasmo, um número enorme de pessoas. Conforme escreve Bergson, “o aparecimento de cada uma delas (dessas grandes almas) era como a criação de uma espécie nova composta de um indivíduo único, conseguindo, o impulso vital, de longe em longe, em determinado homem, um resultado que não poderia ser obtido imediatamente para o conjunto da humanidade. Cada uma delas assinalava assim certo ponto atingido pela evolução da vida; e cada uma delas manifestava sob uma forma original um amor que parece ser a própria essência do esforço criador” (*M. R.* – p. 1056).

Para tornar ainda mais manifesto todo o significado dessa evolução da sociedade e da moralidade humanas na natureza, a partir da ação de grandes personalidades morais, Bergson nos mostra como tal evolução se relaciona ao desenvolvimento das religiões, isto é, à passagem da “religião fechada ou estática” à “religião aberta ou dinâmica”, marcada precisamente pela aparição dessas personalidades privilegiadas e pelo advento da moralidade aberta que propõem. Com esse objetivo, mais uma vez, Bergson procura se apoiar nos dados concretos da experiência, muitas vezes fornecidos por ciências diversas, e nos recursos de seu método intuitivo. Ele constata, em função disso, que as religiões nascem relacionadas às manifestações mais primitivas do homem e desempenham, desde o início, um papel fundamental no equilíbrio da sociedade. Com efeito, na gênese das religiões, encontramos superstições elementares que fazem parte ainda hoje da sociedade civilizada, informando-nos acerca de algo primitivo que nos foi dotado pela natureza. Todavia, de acordo com Bergson, a psicologia e a sociologia tradicionais, por não acompanhar as verdadeiras “linhas de fato”, não conseguem explicar de forma coerente a permanência dessas superstições nas sociedades atuais e o seu significado no desenvolvimento das religiões, relacionando a uma faculdade geral, a imaginação, tanto tais superstições quanto as invenções da ciência e as criações da arte. “Mas por que agrupar juntas coisas tão diferentes, dar-lhes o mesmo nome, e sugerir assim um parentesco entre elas? É unicamente por comodidade de linguagem”, afirma Bergson (*M. R.* – p. 1066). Contrariando tal procedimento de designar as coisas a partir de um conceito por demasiado geral, ele denomina de “fabulação” ou “ficção” a tendência do espírito humano de produzir “representações fantasmáticas”, as superstições. E, conforme destaca, só de se preocupar em pensar essa tendência naquilo que é em si mesma e não a associar de antemão a nenhum conceito generalizante, já dá um grande passo para encontrar efetivamente a solução desse problema da persistência das superstições na sociedade humana e do papel dessas superstições na evolução das religiões. Seguindo, então, essa perspectiva, Bergson busca

encontrar o significado concreto da “função fabuladora”, assim como já havia feito com outras atividades do espírito humano que estudara, por exemplo, a memória, a inteligência, o instinto e a intuição.

Conforme nos aponta Bergson, da função fabuladora “decorrem a novela, o drama, a mitologia com tudo que a precedeu” (*M. R.* – p. 1067). E antes mesmo dessas criações artísticas, tal função foi essencial na criação das religiões, sendo, inclusive, em relação a elas, antes efeito do que causa. Segundo nota Bergson, “uma necessidade, talvez individual, mas sempre social, acabou por exigir do espírito esse gênero de atividade” (*M. R.* – p. 1067; ver também p. 1150). E assim, a partir da evolução da espécie humana e de sua organização social, tal função fabuladora foi sendo consolidada associada às religiões. As demais atividades fabuladoras, fantasias de todo gênero, vieram por acréscimo. Mas por que a evolução da sociedade humana pediu a criação dessa função fabuladora? Bergson defende que, engendrada a partir da inteligência, tal função fabuladora surgiu como “um instinto virtual”, um meio de a natureza fornecer aos homens a capacidade de evitar os excessos da própria atividade inteligente, capazes de comprometer até mesmo a sobrevivência da espécie¹²³. Conforme ressalta, nos dias de hoje, devido ao grande desenvolvimento da ciência, muitos “arrazoados do mundo”, muitas superstições e exageros da inteligência acabam caindo por terra diante da experiência: “nada resiste aos fatos”. No entanto, no princípio da vida humana, por não haver esse recurso, os excessos da inteligência muitas vezes deviam persistir. É nesse sentido que se fazia indispensável um contrapeso a eles, e isso só poderia se dar, para Bergson, por meio de “fantasmas de fatos”. De acordo com o que escreve: “à falta de experiência real, uma contrafação da experiência é que ela devia suscitar (...). Uma experiência sistematicamente falsa, erguendo-se diante da inteligência, poderá detê-la no momento em que ela vá muito longe nas conseqüências que tire da experiência verdadeira”. Daí “que um ser essencialmente inteligente seja naturalmente supersticioso, e que só os seres inteligentes sejam supersticiosos” (*M. R.* – p. 1067). Em síntese, assim como a natureza procede para com os seres vivos mais inferiores, ela também não deixa o ser humano totalmente à mercê de si mesmo. Ela o “vigia” e o leva a desenvolver, por meio da função fabuladora da inteligência, toda uma série de imagens fantasmáticas e de superstições, que se tornam depois o substrato para o desenvolvimento de diversas crenças religiosas, capazes de colocar limites à inteligência pura: um “deus protetor da

¹²³ Sobre o significado da função fabuladora, ver também DELEUZE, ob. cit., p. 88.

comunidade” pode surgir, por exemplo, para “proibir, ameaçar e reprimir” a tendência egoística do homem individual, que, muitas vezes, o conduz perigosamente a se isolar, ameaçando sua sobrevivência. Nesse sentido, Bergson considera que, *“encarada desse primeiro ponto de vista, a religião é pois uma reação defensiva da natureza contra o poder dissolvente da inteligência”* (M. R. – p. 1078).

É sempre para o bem da sociedade que a religião vai atuar, ressalta Bergson. E ela assim vai atuar estimulando individualmente as pessoas, embora sua intenção fundamental seja sempre mais geral: ela deseja acima de tudo preservar o equilíbrio da sociedade, “em proveito da natureza” (M. R. – p. 1084). De acordo com o que bem observa Bergson, nada ameaça mais a manutenção desse equilíbrio do que a expectativa da morte. No caso dos animais, estes, por não serem dotados de inteligência, não criam nenhuma idéia geral, muito menos a idéia geral da morte. E, na verdade, tal fato é até vantajoso para eles, que, “apegados à vida, adotam-lhe simplesmente o impulso” (M. R. – p. 1085). Mas o homem tem claramente o conhecimento de que vai morrer. Ele reflete e engendra idéias gerais, inclusive aquelas que lhe dão consciência da possibilidade de sua morte. “Ao verificar que tudo o que vive em torno de si acaba por morrer, ele se convence de que também morrerá. A natureza, ao dotá-lo de inteligência, devia, quisesse ou não, levá-lo a essa convicção” (M. R. – p. 1085). Só que tal convicção, em princípio, não lhe é proveitosa, chegando muitas vezes até mesmo a paralisar-lhe e retardar-lhe o movimento da vida. Como assinala Bergson, o homem poderá mais tarde aproximar-se de uma filosofia que “eleve sua humanidade acima de si mesma”, a partir da qual consiga mais força para agir. Todavia, a certeza da morte é, no início, sem dúvida, “deprimente” e “contraria a intenção da natureza” (M. R. – p. 1086). Diante disso, a própria natureza acaba por criar uma forma de *diluir* o poder dissolvente dessa idéia, contrapondo-lhe a imagem da persistência da vida após a morte, imagem essa que, na verdade, conforme Bergson assinala numa nota, “só é alucinatória sob a forma que assume para o primitivo” (M. R. – p. 1086)¹²⁴. De qualquer modo, a partir desse recurso da natureza, utilizado sobretudo nas sociedades primitivas, chegamos à segunda função fundamental da religião e, por conseqüência, da função fabuladora: *“encarada desse segundo ponto de vista, a religião é uma reação defensiva da natureza contra a*

¹²⁴ Como vimos, principalmente, em nosso terceiro capítulo, tal imagem da persistência da vida (do espírito) depois da morte (do corpo) pôde ser depois intuída como algo real: é isso o que Bergson procurou mostrar em alguns de seus principais trabalhos.

representação, pela inteligência, da inevitabilidade da morte". E, na realidade, de acordo com o que observa Bergson, "tanto a sociedade quanto o indivíduo ganham com essa reação" (*M. R.* – p. 1086). Ambos têm necessidade de estabilidade e duração. Nas sociedades civilizadas, são criadas leis, instituições e construções materiais que são feitas "para desafiar o tempo"; elas acabam ajudando a religião, ao mesmo tempo em que restringem seu papel na manutenção da estabilidade social. No entanto, nas primeiras sociedades, que são "simplesmente 'construídas com homens'" e onde ainda não há a consolidação dessas realizações que sobrevivem ao tempo, a religião praticamente sozinha desempenha esse papel fundamental de assegurar o equilíbrio social, através da negação da morte. É em função disso que surge, originalmente, o culto dos antepassados (*M. R.* – p. 1087).

Além de apontar essas duas funções básicas da religião, Bergson ainda destaca uma outra, que, de certo modo, não deixa de se vincular às anteriores, mas na verdade diz respeito antes à evolução da vida em geral. Em relação a isso ele relembra que, no caso do instinto dos animais, não há nenhum tipo de reflexão que se interponha entre o ato e o objeto ao qual esse ato se direciona. Contrariamente, nos atos humanos, existe, na maior parte das vezes, um intervalo entre o início e o término da ação, que "deixa margem ao acaso" e no qual pode se inserir uma certa reflexão inteligente, mesmo que, muitas vezes, o homem deseje que tudo aconteça de forma mecânica e assim se represente as coisas. Conforme ressalta Bergson, apesar de a maioria dos homens postularem o ideal do mecanicismo universal, "é da essência de semelhante ideal o de jamais ser concretizado e de servir no máximo de incentivo ao trabalho da inteligência" (*M. R.* – p. 1093). De fato, existe uma faixa de imprevisto que pode desestimular a ação inteligente e enfraquecer o homem; e como, na verdade, o impulso vital "não admite obstáculo", ele arruma um modo de contorná-lo. Nesse sentido, "todas as crenças religiosas que saem aqui diretamente dele (do impulso vital, por meio da função fabuladora) poderiam, pois, definir-se do mesmo modo: *trata-se de reações defensivas da natureza contra a representação, pela inteligência, de uma faixa desestimulante de imprevisto entre a iniciativa tomada e o efeito desejado*" (*M. R.* – p. 1094; ver também pp. 1149 e ss)¹²⁵. Bergson nos dá o exemplo do desejo humano de êxito nos jogos e da crença, conseqüente, na sorte. É essa crença que, segundo ele, está associada também à crença nos deuses. "O selvagem apela a

¹²⁵ Segundo escreve Bergson, "o homem é o único animal cuja ação é incerta, o único animal que hesita e tateia, que elabora projetos com a esperança de ter êxito e com receio de fracassar" (*M. R.* – p. 1149).

uma potência desse gênero para que sua flecha atinja o alvo. Percorrei as fases de uma longa evolução: tereis deuses protetores da comunidade, que devem assegurar a vitória aos combatentes” (*M. R.* – pp. 1094 e 1095). Como Bergson observa, de forma sutil, o apelo a uma força que transcende a própria inteligência se faz no sentido de garantir o encaminhamento mecânico desejado entre causa e efeito quando já não nos sentimos capazes de promovê-lo. Se a ciência proporcionasse a garantia plena de sucesso nessas ações, seria somente a ela que recorreríamos, caso nos fosse possível nos libertarmos de certas crenças que se consolidaram em nosso espírito ao longo do tempo. Mas, de acordo com Bergson, a ciência não consegue evitar totalmente a imprevisibilidade da natureza e acaba recorrendo sempre a uma “causa extra-mecânica”. Mesmo assim, o homem inteligente não admite explicitamente os limites de sua ciência e, ao mesmo tempo, espera que o sistema de explicação que aplica para os fatos físicos, sobre os quais tem “poder”, se estenda também aos fatos sociais, não reconhecendo a inviabilidade de tal transposição. Quando, por vezes, admite seus limites, o faz “independente de sua vontade; não o confessa a si mesmo” (*M. R.* – p. 1096).

Em relação a toda essa questão do significado da função fabuladora em sua relação com a evolução das religiões, Bergson reafirma, em *Les Deux Sources*, a concepção de método que veio apresentando nas suas grandes obras anteriores e que é especificada em *La Pensée et le Mouvant*. Nesse sentido, ele relembra a importância de, ao nos dedicarmos ao estudo da moral e da religião, desenvolvermos também, nesse campo, os dois movimentos básicos de reflexão investigativa que caracteriza a “experiência integral” desenvolvida por intermédio da intuição: o que se efetiva pela análise dos dados externos concretos e o que se efetiva pelo retorno à introspecção do espírito, permitindo unir, desse modo, a experiência da duração externa com a experiência da própria duração interna. Com efeito, no estudo da origem e do desenvolvimento da moral e da religião, para Bergson, é necessário tentarmos descobrir, a partir da investigação dos dados antropológicos, as tendências fundamentais do homem primitivo que ainda permanecem presentes em nós, para podermos, assim, explicar melhor como elas se desenvolveram¹²⁶. Bergson nos chama a atenção para que, no caso em questão, esses

¹²⁶ Referindo-se à persistência dessas tendências e dando as indicações metodológicas que apontamos acima, Bergson escreve: “a forma original (do primitivo em relação ao civilizado) subsiste, simplesmente recoberta pelo adquirido, quer se trate de transformação ou de formação. Em ambos os casos, por conseguinte, o psicólogo que queira descobrir as origens terá um esforço do mesmo gênero a fazer; mas o caminho a percorrer poderá ser menos longo no segundo que no primeiro. É o que acontecerá, sobretudo, quando se encontrem crenças

pressupostos metodológicos são realmente fundamentais, a fim de podermos chegar ao conhecimento verdadeiro da evolução da moral e da religião e de sua relação com a evolução da vida, evitando assim a reprodução da compreensão equivocada tecida pela tradição científica a partir da inteligência isolada¹²⁷.

No sentido da análise que seu método procura desenvolver, para Bergson, a magia relaciona-se intimamente à religião. Ambas são contemporâneas, divergem a partir de uma origem comum e correspondem igualmente a uma reação defensiva aos “perigos” da atividade da inteligência. Não podemos, portanto, tal como quer o método de análise tradicional, opor religião e magia, nem afirmar que a primeira advém da segunda. Tampouco devemos caracterizar a religião por um sistema de adoração aos deuses e magia, em contraposição, por um conjunto de práticas materiais direcionada a espíritos elementares (*M. R.* – pp. 1123 e 1124). Começando a refletir sobre a evolução das religiões propriamente dita, Bergson destaca

semelhantes em povos que não puderam comunicar-se entre si (detectadas através da análise dos dados da experiência externa). Essas crenças não são necessariamente primitivas, mas há probabilidades de que tenham vindo diretamente de uma das tendências fundamentais que um esforço de introspecção nos fizesse descobrir em nós mesmos (justamente por meio da experiência intuitiva interna). Elas poderiam, pois, colocar-nos no caminho dessa descoberta e orientar a observação interna que servirá depois para explicá-las (após ter-se aprofundado em sua experiência intuitiva interna, o espírito tem melhores condições de explicar os dados da experiência externa)” (*M. R.* – pp. 1112 e 1113).

¹²⁷ Complementando a citação anterior, remetemo-nos à conclusão de Bergson: “voltemos sempre a essas considerações de método se não nos quisermos desviar em nossa procura. Pois se trata nada menos que da reação do homem à sua percepção das coisas, dos fatos, do universo em geral. Não é duvidoso que a inteligência seja feita para utilizar a matéria, dominar as coisas, dominar os acontecimentos. Não menos certo é que seu poder esteja na razão direta de sua ciência. Mas essa ciência é a princípio muito limitada; mínima é a parcela do mecanismo universal que ela abrange, da extensão e da duração sobre a qual tem poder. (...) Essa região amplia-se à medida que nossa civilização avança; todo o universo acaba por assumir a forma de um mecanicismo aos olhos de uma inteligência que imagina idealmente a ciência acabada. Estamos nesse ponto, e será necessário um vigoroso esforço de introspecção hoje para reencontrar as crenças originais que nossa ciência recobre com tudo o que ela sabe e tudo o que espera saber. Mas desde que o façamos, vemos como essas crenças se explicam pelo jogo combinado de inteligência e de instinto, como tiveram de corresponder a um interesse vital” (*M. R.* – pp. 1113 e 1114. Ver ainda pp. 1122 e 1123, onde Bergson critica também o filosofar tradicional por normalmente estudar as coisas – por exemplo, a religião – a partir do que já está consolidado na linguagem e não a partir de sua gênese efetiva. Segundo ele, os filósofos acabam, assim, resolvendo mais “uma questão de léxico” do que “um problema filosófico”).

que, de fato, a interpretação tradicional da história das religiões tomou por primordial a crença nos espíritos, concebendo realmente que antes da religião primitiva o que havia era a magia (*M. R.* – p. 1124). Bergson, então, se opõe a essa tendência interpretativa e, apoiando-se no seu método intuitivo, remete-se ao que lhe informa a experiência interior, para buscar encontrar, sob a camada de cultura, o que há de verdadeiramente primitivo em nós, humanos. O que verifica em primeiro lugar é que, diante de um determinado medo básico, um choque brusco por exemplo, o que nos toma antes de mais nada é sempre o “sentimento de uma *presença eficaz*”, “presença” essa que provavelmente o homem pré-civilizado também deveria sentir, para atribuir, a partir dela, em seguida, determinadas intenções à natureza. Por conseguinte, “não se tratará de espíritos já individualizados que se teriam concebido primeiro” (*M. R.* – pp. 1124 e 1125)¹²⁸. Outrossim, Bergson defende que é muito pouco provável que a humanidade tenha começado as religiões por concepções teóricas já elaboradas. “Não nos cansamos de repetir: antes de filosofar, é preciso viver; de uma necessidade vital é que saíram as disposições e as convicções originais. Ligar a religião a um sistema de idéias, a uma lógica ou “pré-lógica” seria tomar nossos antepassados mais distantes por intelectuais (...)” (*M. R.* – p. 1125). Portanto, para Bergson, é fundamental não desvincular a pesquisa científica e filosófica dos dados concretos fornecidos pela experiência; particularmente, ao estudarmos a evolução de algo relacionado ao homem é imprescindível recolocar “o homem no conjunto dos seres vivos, e a psicologia na biologia” (*M. R.* – p. 1125). Por esse motivo, a evolução das religiões não se explica por razões puramente teóricas, lógicas, mas por razões de “ordem vital” (*M. R.* – p. 1126).

Baseado nesses pressupostos, Bergson sustenta que esse sentimento primitivo de uma “*presença eficaz*”, estando na origem da magia e da religião, evolui em duas direções divergentes que guardam algo de uma na outra e são complementares, como toda manifestação vital. Segundo Bergson, essas duas direções evolutivas consolidam, com o tempo, de um lado, “a crença em espíritos já individualizados” e, de outro, “a idéia de uma essência impessoal”. Essas duas direções marcam, acima de tudo, duas disposições da vontade que acaba utilizando essas crenças para se sustentar diante das incertezas que se apresentam à inteligência.

¹²⁸ Ver também pp. 1105 e ss., onde Bergson nos apresenta o relato de uma vivência de William James (descrita pelo próprio psicólogo americano) capaz de nos dar outro forte exemplo do sentimento dessa “presença eficaz”.

Conforme bem observa Bergson: “é, pois, da exigência de uma magia eficaz que saiu uma concepção como a do mana, empobrecimento ou materialização da crença original; e é a necessidade de obter favores que tirou desse mesma crença, na direção inversa, os espíritos e os deuses” (*M. R.* – p. 1126). Para Bergson, o desenvolvimento da religião a partir da segunda direção assinalada determinou a passagem do fechado ao aberto ou do estático ao dinâmico. “Ela (a ascensão gradual da religião em direção aos deuses) continuou até o dia em que o espírito religioso se voltou de fora para dentro, do estático ao dinâmico, por uma conversão análoga à que a pura inteligência executou quando passou da consideração das grandezas finitas ao cálculo diferencial” (*M. R.* – p. 1127). A partir disso, segundo ele, uma grande inovação foi possível à espécie humana, qual seja, ela passou a realmente a criar novos significados e “qualidades novas”, capazes de levar novamente à frente o movimento vital. Nesse sentido, Bergson reafirma o que constitui a essência da religião aberta ou dinâmica, isto é, a sua ligação direta com a essência do impulso da vida que, conforme vimos, para ele, é criado por Deus. Além disso, assinala que, como a intuição precisa da inteligência para se exprimir, a religião dinâmica também necessita da estática para se manifestar, e é por isso que esta teve de ser constituída antes daquela (*M. R.* – p. 1127; ver também p. 1178).

Bergson acentua que a religião estática surge originalmente vinculada à magia e ao animismo, e desenvolve-se através das diversas formas de culto que observamos ao longo da História (ver *M. R.* – pp. 1127 e ss.). Ele reafirma que todas essas manifestações religiosas representam a ação da função fabuladora buscando fornecer um contrapeso à inteligência e garantir o equilíbrio individual e social. Ao atingirem esse “equilíbrio”, os homens em geral reproduzem os mesmos ideais religiosos das comunidades às quais pertencem. Dessa forma, a evolução do impulso vital, por intermédio da religião, torna-se como que um “giro no mesmo lugar”, até o aparecimento de um homem ou de uma mulher superiores. Só eles simpatizam realmente com a essência do movimento evolutivo e o levam à frente a partir da criação de um novo modelo moral e religioso, que passa a reproduzir a liberdade radical constituinte da natureza. É a religião dinâmica que surge. De acordo com Bergson, conforme já mencionamos, a religião estática e a religião dinâmica são “essenciais e puras”. Entre elas, há várias formas de religião intermediárias – na verdade, todas representando ainda o que Bergson denomina por religião estática –, o que pode dar a impressão, a uma filosofia da religião inocente, que passamos à religião dinâmica por via de um “aperfeiçoamento gradual”. Todavia, nunca é demais repetir, para Bergson, não há essa passagem gradual: o que ocorre realmente é um

“salto” qualitativo de uma religião à outra, efetivando não apenas uma diferença de grau, mas uma radical diferença de natureza (ver também, *M. R.* – pp. 1203 e 1204).

De fato, para Bergson, a religião dinâmica congrega, através dessas pessoas iluminadas que são os grandes sábios, heróis, santos e gênios da humanidade, outra disposição da alma humana, outro ideal ético e outra perspectiva de evolução da vida. Como Bergson sabiamente observa, essas personalidades superiores não se contentam em reproduzir apenas a moral e a religião estáticas. Obtida a garantia do equilíbrio da atividade inteligente, que permite à sociedade humana estabilizar-se, elas avançam, criam o novo a partir da “abertura” que se desenvolve em suas almas e, com isso, levam à frente o impulso vital que parecia estar condenado a estagnar-se dentro da sociedade subordinada à religião fechada. Para Bergson, esses grandes homens e mulheres conseguem concretizar isso através de um esforço que justamente os possibilita ultrapassar sua atividade inteligente para desenvolver mais sua intuição, intuição essa que, através deles, atinge a plenitude de seu potencial na medida em que deixa de ser somente uma “visão” superior, um meio de conhecimento mais abrangente, para, fazendo jus à sua simpatia com o movimento vital, converter-se “de fato” (e não apenas “de direito”) em uma potente base que impulsiona a ação, em um fundamento dinâmico para transformação da realidade. Mesmo já tendo mencionado de passagem, em *E. C.*, que uma filosofia intuitiva pode não só ampliar o campo de especulação do homem como também lhe dar “mais força para agir e para viver” (*E. C.* – p. 724), com essa concepção elaborada agora em *M. R.*, de acordo com o que pensamos, Bergson assinala mais claramente a dimensão ética da intuição, dimensão essa que aparece, acima de tudo, através da efetivação mais plena da liberdade humana na realização de ações morais superiores¹²⁹.

¹²⁹ Destacando os limites da atividade inteligente e o avanço do “élan vital” e da humanidade por intermédio da intuição potencializada na ação, temos essas importantes palavras de Bergson: “Por que, então, o homem não recobriria a confiança que lhe falta, ou que a reflexão conseguiu abalar, retornando na direção donde o impulso veio, para retomar impulso? Não seria com a inteligência, ou pelo menos com a inteligência apenas que ele o poderia fazer: a inteligência iria de preferência em sentido contrário; ela tem uma finalidade especial e, quando se eleva em suas especulações, faz-nos no máximo conceber possibilidades, mas não atinge uma realidade. Sabemos, porém, que à volta da inteligência permaneceu uma franja de intuição, vaga e evanescente. Acaso não se poderia fixá-la, intensificá-la, e sobretudo completá-la como ação, pois que ela só se tornou pura visão por um enfraquecimento de seu princípio e, se podemos nos exprimir assim, por uma abstração praticada sobre si mesma?” (*M. R.* – p. 1155; grifo nosso).

Ao acompanhar o exercício da intuição por esses homens e mulheres superiores, Bergson nota que, em princípio, eles não se questionam se aquilo com o qual se mantêm em contato e que os levam a agir por amor à humanidade é algo transcendente. Apenas se sentem penetrar por algo concreto que os enche de alegria e amor (*M. R.* – p. 1155). No entanto, a medida em que se aprofundam nessa experiência, tendem a considerar que aquilo que os impulsiona a agir é a própria fonte da vida e do universo em geral, que naturalmente tendem a qualificar como Deus (*M. R.* – p. 1162). Por isso, esses grandes homens e mulheres são normalmente denominados de “místicos”, seres humanos que exercem uma modalidade rara de experiência, justamente a “experiência mística”, capaz de os levar a concretizar de fato, segundo Bergson, uma religião aberta e dinâmica, e, num outro ponto de vista, capaz de os levar a alcançar o *estágio* mais evoluído do “élan vital”, do “fluxo espiritual lançado através da matéria”. O “grande místico”, assim, é considerado por Bergson um “além-homem”, numa conotação semelhante à utilizada por Nietzsche. Bergson escreve que o “grande místico” é precisamente “mais que o homem. De resto, dir-se-ia o mesmo das demais formas de gênio: todas são igualmente raras. Não é por acaso, é em virtude de sua própria essência que o verdadeiro místico é excepcional” (*M. R.* – p. 1156)¹³⁰. O que ainda é interessante notar é que, quando o grande místico fala aos demais homens, estes sentem em seu “eu profundo” algo “simpático” a suas palavras, que encontra reconhecimento, mas que infelizmente não pode ser por todos materializado. “Ele (o verdadeiro místico) nos revela, ou antes, nos revelaria uma perspectiva maravilhosa se o quiséssemos: nós não a queremos e, no mais das vezes, não a poderíamos querer; o esforço nos despedaçaria” (*M. R.* – p. 1157). Nem por isso, os místico deixam de nos atingir e comover; são, inclusive, capazes de impulsionar nossa evolução espiritual a partir de algo que consigamos com nosso esforço modificar e melhorar em nós.

Conforme mais de uma vez destacamos, para Bergson o misticismo representa realmente um grande avanço qualitativo em relação à religião estática. O misticismo chegará, inclusive, segundo ele, a influenciar a religião estática, levando-a a modificar algo em seu

¹³⁰ Acerca da concepção bergsoniana de “super-homem”, escreve Henri Gouhier: “sua missão é transformar a humanidade: o ‘super-homem’ que se entrevê em *A Evolução Criadora* realiza-se através de um ‘heroísmo inventivo’ de ordem moral. Este herói moral (...) não é um moralista, mas um homem de ações exemplares; não é Sócrates ‘fundador da ciência moral’, porém Sócrates provocando impacto nas almas, pela sua vida e pela sua morte” (GOUHIER, ob. cit., p. 137; ver a propósito todo o capítulo IV, cujo o título é precisamente “Le Surhomme”).

conjunto. Incapaz de alcançar a iluminação que traz o místico, a religião fechada cria fórmulas, gestos e símbolos para tentar dela se aproximar. Além disso, num nível mais profundo, mesmo que a religião estática não o admita, haverá uma certa modificação em sua crença aos deuses, na medida em que recebe a influência da religião dinâmica, na medida em que, muitas vezes, parte, inclusive, daquilo que a intuição do místico traz consigo, para depois cristalizá-la e arrefecê-la. De acordo com o que defende Bergson, nesse contato entre as duas modalidades de religião, forma-se uma religião mista, que implicará “uma orientação nova da antiga” e assinalará aparentemente, como já mencionamos acima, etapas transitórias entre o fechado e o aberto (ver também *M. R.* – p. 1157). Contudo, de fato, o misticismo permanece uma religião essencialmente “nova” em relação a qualquer espécie de religião estática. Ele próprio não se apresenta, de imediato, totalmente pronto e acabado: até o misticismo mais completo que, para Bergson, se concretiza com o cristianismo, encontramos outros momentos em que a mística se manifesta, mas não ainda em todo o seu potencial.

Encontramos, primeiramente, traços do misticismo, segundo Bergson, nos mistérios pagãos antigos. Esses mistérios, embora tenham se ligado “à religião estabelecida”, celebrando, na maior parte das vezes, os mesmos deuses surgidos da função fabuladora, em determinadas ocasiões, parecem trazer o sinal de uma grande personalidade, da qual os mistérios provavelmente procuravam reviver o espírito. Para Bergson, assim deve ter acontecido, por exemplo, na Grécia Antiga. Lá, inclusive, conforme defende, tais mistérios, naquilo que traziam de misticismo, foram extremamente importantes para a evolução da filosofia. Duas razões há para isso, segundo Bergson. A primeira é que, na origem de um pensamento filosófico, como já havia sustentado no texto de *A intuição filosófica*, para ele, há um impulso que é ligado à intuição. A segunda razão é que a doutrina na qual o pensamento helênico termina, a saber, a filosofia de Plotino, busca, em larga medida, “ultrapassar a pura razão”. Bergson relembra ainda o quanto a filosofia de Platão é influenciada pelos mitos e pelos mistérios órficos (“a própria teoria das Idéias pendia por uma comunhão secreta no sentido da teoria pitagórica dos números”). Em Aristóteles, não se vê influência direta desse tipo, mas realmente “a filosofia de Plotino, a que esse desenvolvimento chegou, e que deve tanto a Aristóteles quanto a Platão, é incontestavelmente mística” (*M. R.* – p. 1161; ver também p. 1162). Plotino representa, de fato, um místico, para Bergson. Todavia, de acordo com o próprio Bergson, Plotino não pode ser considerado ainda como um “místico completo”, uma vez que permanece vinculado ao campo do pensamento filosófico tradicional, mesmo sendo

incontestavelmente alimentado por uma fonte intuitiva. Para que ele pudesse se tornar um dos grandes místicos cristãos, seria preciso, sobretudo, segundo Bergson, que ele transformasse suas intuições em ações concretas (*M. R.* – pp. 1162 e 1163). Além de Plotino, ligado à tradição ocidental, encontramos, segundo Bergson, outros místicos vinculados ao hinduísmo, ao budismo ou ao islamismo. Careceu, também, à maioria dessas grandes personalidades orientais acreditar mais no potencial de transformação das ações humanas. Para Bergson, somente aquelas que foram influenciadas mais tarde pelo próprio cristianismo conseguiram desenvolver um misticismo mais pleno¹³¹.

Em síntese, o misticismo grego e o misticismo oriental, apesar de terem ido bastante longe, não conseguiram efetivar todo o potencial da mística, “seja porque foi contrariado por circunstâncias materiais (principalmente no segundo caso) ou por uma intelectualidade demasiado estreita (basicamente no primeiro caso)” (*M. R.* – p. 1168). Por tudo isso, Bergson reafirma que o misticismo completo só foi de fato exercido por grandes personalidades ligadas ao cristianismo. Segundo ele, essas grandes almas ultrapassaram o ponto onde tinham estacionado anteriormente outros místicos; “romperam a barreira” da pura intelectualidade ou do puro êxtase para exercerem “um poder de concepção e realização extraordinários”, engendrado a partir de uma intuição elevada e de um forte impulso de vida (*M. R.* – pp. 1168 e ss.)¹³². Conforme podemos ver desde já, por trás do exame desse processo de ascendência espiritual do místico cristão, Bergson deixa-nos entrever sua própria concepção ética: fundamentalmente uma ética que não se baseia em preceitos puramente intelectuais, mas acima de tudo num sentimento que motiva o nosso “eu profundo”, capaz de elevar nossa humanidade,

¹³¹ Conforme escreve Bergson, o budismo, por exemplo, “não acreditou na eficácia da ação humana. Não teve confiança nela. Só essa confiança pode converter-se em força, e remover montanhas. Um misticismo completo teria ido até isso. Talvez se tenha encontrado na Índia, porém muito mais tarde. É, com efeito, uma caridade ardente, é um misticismo comparável ao misticismo cristão, o que encontramos num Ramakrishna ou num Vivekananda, para não falar nos mais recentes (como Gahdhi, certamente). Mas, justamente, o cristianismo apareceu no intervalo. Sua influência sobre a Índia – que atingiu, aliás, o islamismo – foi bem superficial, mas para almas predispostas uma simples sugestão, um sinal basta” (*M. R.* – p. 1167).

¹³² Procurando apresentar exemplos de alguns dos místicos cristãos, Bergson escreve: “pensemos no que realizaram, no domínio da ação, um São Paulo, uma Santa Tereza, uma Santa Catarina de Siena, um São Francisco, uma Joana D’Arc e tantos outros. Quase todas essas atividades extraordinárias aplicaram-se à propagação do cristianismo. Entretanto, há exceções, e o caso de Joana D’Arc bastaria para mostrar que a forma é separável da matéria” (*M. R.* – p. 1168).

fazendo-a comungar com o divino, e, ao mesmo tempo, nos incitar à ação. Nesse sentido, refletindo sobre o caminho percorrido pelo grande místico, Bergson destaca que é essa personalidade superior que realmente consegue escapar à *lei* que quer que a espécie e o indivíduo se condicionem mutuamente. O místico cristão “ultrapassa” o estágio do comum dos seres humanos para atender a um “chamado”, criando uma individualidade própria e superior, que representa praticamente uma nova espécie. Nesse seu percurso, essa grande personalidade atinge o êxtase, que concebe como uma comunhão com o divino: “Deus lá está presente, e ela está nele. Não há mais mistério! Os problemas se desvanecem, as obscuridades se dissipam; é uma iluminação” (*M. R.* – p. 1170). Apesar de tudo isso, o grande místico não permanece nesse êxtase, sendo tomado, em seguida, por um momento de longa solidão e introspecção, uma “noite obscura” que, mesmo sendo difícil de ser vivida, é importante para preparar algo que superará o momento anterior do êxtase contemplativo através de um impulso de vontade criadora. De acordo com Bergson, esse segundo estágio pelo qual passa o místico cristão já demonstra que ele se distingue, inclusive, dos demais místicos: “a alma do grande místico não se detém no êxtase como no final de uma viagem” (*M. M.* – p. 1171). Em outras palavras, o místico cristão não permanece na passividade, ele é verdadeiramente motivado a transformar aquilo que “descobriu” numa realização concreta, numa ação.

É, portanto, na ação criadora que o místico cristão se une à própria essência da vida e potencializa suas energias. “É um impulso imenso. É um empurrão irresistível que a arremessa (à alma mística) às mais vastas iniciativas” (*M. R.* – p. 1172). O místico cristão então realiza e fala *por Deus*, comovendo e influenciando milhares de pessoas. Mas tal poder requer desse místico um esforço contínuo, “uma resistência e uma perseverança”. Tudo isso é o que possibilita a ele, segundo Bergson, a concretização mais plena da liberdade possível ao homem. Com efeito, para Bergson, a verdadeira liberdade só é possível de ser concretizada através de um esforço, de um movimento de superação e criação que, inclusive, como vimos em *E. C.*, é próprio da vida. E, nesse sentido, é precisamente por meio do esforço e da perseverança que o grande místico perpetua a singularidade criativa que o aproxima da essência do “élan vital” e do próprio Deus: “alma ao mesmo tempo atuante e ‘atuada’, cuja liberdade coincide com a atividade divina” (*M. R.* – p. 1172). As ações dos grandes místicos cristãos dependem uma grande energia, mas por eles estarem associados intimamente à fonte de energia da vida, eles conseguem continuamente renovar suas forças.

Bergson enfatiza que, de fato, é o místico cristão quem, de modo mais profundo, vivencia a natureza de Deus. E justamente por isso, para Bergson, é o misticismo cristão que nos fornece a melhor forma de compreendermos a existência e a essência divina. Ultrapassando em muito a descrição racional da tradição filosófica, o testemunho do místico nos dá a conhecer Deus pela experiência real. De acordo com o que defende Bergson, a filosofia normalmente fala de Deus de modo tão abstrato que “se por milagre, e contra o parecer dos filósofos, Deus assim definido descesse ao campo da experiência, ninguém o reconheceria” (*M. R.* – p. 1180). Ou seja, o “Deus dos filósofos” não é o “Deus em que pensa a maioria dos homens”, nem o que descrevem as religiões. “Estática ou dinâmica, com efeito, a religião o toma sobretudo por um Ser que pode entrar em contato conosco: ora, disso precisamente é incapaz o Deus de Aristóteles, adotado com algumas modificações pela maioria dos seus sucessores” (*M. R.* – p. 1180). Assim, essa concepção aristotélica, continuada pela grande maioria dos filósofos seguintes, conservou a idéia de um Deus que é distinto e diferente do homem e do mundo por ele criado, mais próximo propriamente de uma idéia do que de um ser¹³³. Por conseguinte, segundo Bergson, os deuses que os homens gregos adoravam, bem como o Deus da Bíblia, nada têm em comum com o Deus de Aristóteles. Mesmo assim, a

¹³³ Indo, inclusive, além, nessa reflexão, Bergson defende ainda que toda essa tendência de pensamento deve-se, antes mesmo da influência aristotélica, à influência preponderante que exerceu o modo de pensar platônico sobre o próprio Aristóteles e toda a tradição filosófica até a modernidade: “ora, a relação do primeiro princípio de Aristóteles com o mundo é aquele mesmo que Platão estabeleceu entre a Idéia e a coisa” (*M. R.* – pp. 1180 e 1181; ver também pp. 1182 e 1183). Assim, para Bergson, o “Pensamento do Pensamento não deixa de ter relação com a Idéia das Ideias” (isto é, a Idéia do Bem) (*M. R.* – p. 1181). Como bem observa Bergson, apesar de Platão não haver denominado como Deus a “Idéia do Bem” (no *Timeu*, que é um “diálogo mítico”, é o Demiurgo quem organiza o mundo), ele abre o caminho para a teoria que Aristóteles elabora, fazendo coincidir a divindade com a Idéia, ou, mais precisamente, com o Pensamento. De fato, a concepção aristotélica de Deus como “Pensamento Imóvel” reproduz, de certo modo, a forma de reflexão que, como já vimos, segundo Bergson, se desenvolveu a partir de Platão, considerando como *menor* tudo o que tivesse a ver com o movimento real, uma vez que tal movimento não poderia ser atributo da *Idéia Eterna*. Como acentua Bergson, para a tradição filosófica que segue Platão, “a duração torna-se por isso uma degradação do ser, o tempo uma privação da eternidade. Toda essa metafísica é que está implicada na concepção aristotélica da divindade” (*M. R.* – p. 1182). Como corroboração e complementação a essas páginas citadas de *Deux Sources*, é fundamental o que escreve Bergson em *La Pensée et le Mouvant* (*P. M.* – pp. 124 a 127 Abril), onde nos mostra como a idéia geral de Deus desenvolvida desde Aristóteles torna-se referência básica da tradição filosófica.

tradição metafísica, para construir sua imagem de Deus, procurou unir determinados atributos do Deus bíblico com certos predicados filosóficos atribuídos por Aristóteles a Deus. O que resultou daí foi a reprodução de uma idéia de Deus distante da realidade concreta.

Em contraposição a tudo isso, os místicos procuram nos dar uma imagem de Deus a partir daquilo que vivenciam concretamente através da experiência. Bergson reconhece que a experiência mística muitas vezes não pode propiciar a certeza absoluta que talvez deseje a tradição filosófica e científica. Alguns místicos chegam até a se tornarem divulgadores de uma vivência sensível e de um raciocínio calcado nela capazes de tornar a experiência mística pela qual passam mais clara e positiva; fazem, assim, “reflorescer (nela) algo de sua própria objetividade” (*M. R.* – p. 1186). Contudo, conforme reconhece Bergson, a maior parte das experiências dos místicos cristãos não é tão concludente e não nos conduz à mesma “objetividade” ou “certeza”, fornecendo-nos “conclusões apenas prováveis”. Mesmo assim isso não inviabiliza o potencial de verdade da experiência mística. De acordo com o que já havia antes defendido, Bergson destaca novamente que a união de várias conclusões prováveis, alcançadas através do método da intuição, pode encaminhar o pensamento para uma aproximação cada vez maior da certeza. Para ele, é realmente nessa direção que deve seguir a verdadeira metafísica apoiada na experiência, inclusive aquela que passa a se dirigir ao conhecimento de Deus (*M. R.* – pp. 1186 e ss.). Nesse sentido, o conteúdo da experiência mística torna-se fundamental. É através dessa experiência que, segundo Bergson, podemos entrar em contato com novas “linhas de fato” capazes de nos proporcionar um conhecimento que tende a complementar aquele obtido em *L'Évolution Créatrice*, a partir do exame das “linhas de fato” relacionadas à evolução da natureza e apoiadas nas ciências biológicas. Bergson escreve que “foi acompanhando de tão perto quanto possível os dados da biologia que chegáramos à concepção de um impulso vital e de uma evolução criadora” (*M. R.* – p. 1186). De forma análoga, é acompanhando as “linhas de fato” que se relacionam à experiência mística que podemos chegar ao conhecimento da essência e da existência de Deus e de sua relação com a criação na natureza (*M. R.* – pp. 1187 e ss.). E, segundo Bergson, todo esse conjunto de conhecimento só se constrói através da intuição¹³⁴.

¹³⁴ “Dela (da intuição) no entanto é que viria a luz, se alguma vez devesse esclarecer-se o interior do impulso vital, sua finalidade, sua significação. Porque ela estava voltada para dentro; e se, por uma primeira intensificação nos fazia apreender a continuidade de nossa vida interior, se a maior parte de nós não fosse mais

Conforme observa Bergson, com propriedade, mesmo que esteja relacionado com o cristianismo, o misticismo completo não deve ser reduzido à fé religiosa comum, como se fosse “uma forma imaginativa que pode assumir em almas ardorosas a religião tradicional”. Bergson nota que, de fato, o grande místico chega, por vezes, até a tomar a fala de uma dada religião; todavia, ele não se restringe a ela e sempre a supera na medida que torna presente a vivência de um “conteúdo original, bebido diretamente da fonte da religião independentemente do que a religião deva à tradição, à teologia, às igrejas” (*M. R.* – p. 1188). É, precisamente, devido a essa experiência de vida que o místico cristão se coloca acima de qualquer dogma religioso e desenvolve, de forma pessoal, um conhecimento superior de Deus e da natureza por ele criada. É também por causa dela que o místico cristão, tal como recomenda o método bergsoniano, ultrapassa os “falsos problemas” perpetuados na tradição filosófica, promovendo o conhecimento imediato do real por meio da intuição. Segundo destaca Bergson, “as dificuldades diante das quais a filosofia errou em se deter são implicitamente pensadas por eles (pelos místicos cristãos) como inexistentes” (*M. R.* – p. 1188).

Os místicos realmente se afastam dessas questões metafísicas engendradas pela inteligência, para experienciarem direta e profundamente a realidade divina. Consideram, portanto, como desprovidas de sentido as questões que surgem na história da filosofia em torno dos “atributos ‘metafísicos’ da divindade”. De acordo com o que enfatiza Bergson, o grande místico de fato apreende Deus de modo “imediato”, em sua realidade “pura” e “positiva”, e é

longe, uma intensificação superior a levaria talvez até às raízes de nosso ser e, com isso, até ao próprio princípio da vida em geral. Acaso a alma mística não tinha precisamente esse privilégio?” (*M. R.* – p. 1187; grifo nosso). Destacando que é a experiência intuitiva dos místicos que pode realmente auxiliar no avanço do conhecimento metafísico, Bergson escreve um pouco mais à frente em *Deux Sources*: “estamos apenas no domínio do provável. Mas não nos cansamos de repetir que a certeza filosófica comporta graus, que apela para a intuição ao mesmo tempo que para o raciocínio, e que se a intuição junto à ciência é suscetível de ser estendida, isso só pode se dar pela intuição mística” (*M. R.* – p. 1193; grifo nosso. Cf. também *P. M.*, p. 126 Abril). Enfim, Bergson salienta como essa intuição mística, complementando a experiência comum, “feita por baixo”, de fato, nos faz conhecer Deus por intermédio de outra modalidade de experiência: “Transportemo-nos então ao alto; nós teremos uma experiência de um outro gênero, a intuição mística. Essa intuição seria uma participação da essência divina” (*M. R.* – p. 1200; grifo nosso). Acerca do valor filosófico do misticismo e da “intuição mística”, e da forma como Bergson o descobriu em seus estudos, é bastante interessante o que escreve Rubens Muríllio Trevisan (TREVISAN, R. M. *Bergson e a educação*, pp. 117 e ss.).

fundamentalmente por esse motivo que ele pode ensinar ao filósofo sobre essa realidade. Baseado no relato do místico cristão, o filósofo deve chegar à conclusão de que, acima de tudo, “Deus é amor, e é objeto de amor” (*M. R.* – p. 1189)¹³⁵. Ou seja, o amor não é um atributo secundário de Deus, mas sua própria essência. Assim, para que possamos conhecer verdadeiramente Deus, é necessário que vivenciemos também essa emoção do amor, que, na verdade, é uma emoção “supra-intelectual”, na medida em que precede e, por vezes, até mesmo engendra idéias e representações diversas, tal como já havia apontado Bergson quando associara essa mesma emoção à “moral aberta”¹³⁶. Buscando tornar ainda mais claro o seu significado, Bergson relembra também como essa emoção mística do amor é semelhante àquela emoção vivenciada pelo artista quando está criando. Pensando particularmente na emoção do músico, ele nos diz que esse artista em especial, na composição de uma grande obra, entra também em contato direto, amoroso e intuitivo com o que há de divino na

¹³⁵ Podemos complementar essas palavras de Bergson com o que ele escreve poucas páginas à frente: “de fato, os místicos são unânimes em atestar que Deus precisa de nós, como precisamos de Deus. Por que teria ele necessidade de nós, a não ser para nos amar? Tal será certamente a conclusão do filósofo que se transporte à experiência mística. A Criação lhe aparecerá com um empreendimento de Deus para criar criadores, para associar a si seres dignos de seu amor” (*M. R.* – p. 1192). Refletindo sobre essas palavras de Bergson, podemos chegar à conclusão que de fato, para ele, Deus não é um Ser onipotente e imutável tal como o definiu a maior parte dos filósofos anteriores. Afinal, de acordo com o que ressalta Bergson, Deus precisa nos amar e precisa receber nosso amor. Soma-se a essa concepção delineada em *M. R.*, a forma como ele define Deus em *E. C.*. Como vimos, nessa obra Deus aparece como “supraconsciência” (“supraconscience”) ou como “continuidade jorrante” (“continuité de jaillissement”) que se manifesta através da duração concreta e criativa da vida na natureza. Com efeito, Bergson escreve em *L’Évolution* que, concebido desse modo, Deus “nada tem de já feito; é vida incessante, ação e liberdade” (*E. C.* – p. 706; também p. 716).

Enfim, é importante ressaltarmos ainda que, conforme Bergson defende, sua concepção de Deus como um Ser que ama suas criaturas, e que, inclusive, cria a partir do amor, realmente se apóia na experiência concreta e por isso pode resistir às questões colocadas acerca da complexidade da vida e da existência do sofrimento e do mal. Como nos mostra Bergson, mesmo não deixando de considerar tais problemas concernentes à vida real, a experiência nos leva, num nível mais profundo, a desenvolver uma visão otimista acerca da natureza e da essência de Deus (ver especialmente *M. R.* – p. 1197).

¹³⁶ Com efeito, de acordo com o que vimos, para Bergson, é através do amor que dedicam a Deus que os grandes místicos chegam ao amor à humanidade e à vida em geral, propondo, a partir daí, um novo ideal ético constituído pela defesa de uma “moral aberta” fundada justamente na “aspiração” e no “amor à humanidade” que superaria “a moral fechada” baseada na “pressão social” e no respeito às normas (cf. também *M. R.* – pp. 1204 e 1205).

realidade, contato esse que lhe fornece como que uma “inspiração”, que, depois, perde algo de sua força original, na medida em que é materializada por meio da escrita musical com o auxílio da inteligência (*M. R.* – p. 1190)¹³⁷.

É, então, a essa espécie de emoção amorosa que realmente deve se remeter o filósofo, segundo Bergson, quando buscar conhecer a realidade de Deus. E tal conhecimento só poderá ser realmente realizado, para ele, através da intuição. Com efeito, o filósofo deve procurar elevar cada vez mais sua própria intuição, de modo a aproximá-la da intuição que consegue concretizar o místico cristão (a “intuição mística”)¹³⁸. A partir dessa intuição, a realidade de Deus, além de uma força de amor, apresenta-se de fato como uma força de criação: “uma energia sem limites perceptíveis, uma força de criar e amar que ultrapassa toda a imaginação” (*M. R.* – p. 1198). É exatamente dessa força de criação que, por exemplo, o músico pode comungar quando compõe uma obra musical, e da qual também o próprio filósofo pode participar ao escrever uma obra literária. Para tanto, segundo Bergson, é necessário que tanto o

¹³⁷ Lembremos que, numa nota anterior, descrevemos também a passagem em que Bergson associa a emoção amorosa, num âmbito mais geral, à criação literária. Como complementação, é relevante ainda mencionarmos o que escreve Gilles Deleuze sobre como o potencial de criação do artista e do místico, segundo Bergson, normalmente, ultrapassa o do filósofo: “A emoção criadora é a gênese da intuição na inteligência. Portanto, se o homem acede à totalidade criadora aberta, nota Deleuze, é por agir, é por criar, mais do que por contemplar. Na própria filosofia, há ainda muita contemplação suposta: tudo se passa como se a inteligência já fosse penetrada pela emoção, pela intuição, portanto, mas não ainda o suficiente para criar em conformidade com tal emoção. Por isso, mais profundamente que os filósofos, as grandes almas são as dos artistas e dos místicos (pelo menos os ligados a uma mística cristã, que Bergson descreve como sendo, inteiramente, atividade superabundante, ação, criação). No limite, é o místico que goza de toda criação, o que dela inventa uma expressão que é tanto mais adequada quanto mais dinâmica for. Serva de um Deus aberto e finito (são essas as características do Impulso vital) a alma mística goza ativamente de todo o universo e reproduz a abertura de um Todo, no qual nada há para ver ou contemplar” (DELEUZE, ob. cit., pp. 91 e 92).

¹³⁸ Na continuação do texto que citamos acima, temos uma importante análise final de Deleuze: “tudo se passa como se o que permanecia indeterminado na intuição filosófica recebesse uma determinação de um novo gênero na intuição mística – como se a ‘probabilidade’ propriamente filosófica se prolongasse em certeza mística. Sem dúvida, o filósofo só pode considerar a alma mística tão-somente de fora, e do ponto de vista de suas linhas de probabilidade. Porém, a própria existência do misticismo (e também, poderíamos dizer com Bergson, a própria possibilidade do filósofo aproximar-se da experiência mística através da criação) propicia, justamente, uma probabilidade superior a essa transmutação final em certeza e como que um envoltório ou um limite a todos os aspectos do método” (DELEUZE, ob. cit., p. 92).

músico, quanto o filósofo, criem verdadeiramente, sustentando seu método de criação numa emoção genuína e singular, que supera o que já estava estabelecido socialmente pela inteligência humana. Tal “método de composição (...) consiste em escalar, do plano intelectual e social, até um ponto da alma de onde parte uma exigência de criação. O espírito onde essa exigência se instala pode tê-la sentido uma só vez na vida; no entanto ela está sempre lá, emoção única, abalo ou impulso recebido do próprio fundo das coisas” (*M. R.* – p. 1191). Conforme Bergson defende – remetendo-se especialmente à composição filosófica, e lembrando algo que já havia destacado principalmente em *O Pensamento e o Movente* –, é por meio de um esforço valoroso e de um exercício da intuição que o filósofo pode criar um método de composição literária que realmente o permita representar o real. A partir daí, o filósofo deve pensar “na imagem que ele (esse método de composição) pode dar de uma criação da matéria pela forma, para perceber como energia criadora o amor em que o místico enxerga a própria essência de Deus” (*M. R.* – p. 1191; grifo nosso). Dessa forma, o filósofo pode intuir que realmente a essência de toda criação que ocorre na natureza, incluindo todas as criações humanas genuínas, é o impulso de vida e de amor doado por Deus, e através dessa intuição o filósofo consegue aproximar-se daquilo que os próprios místicos cristãos intuíram (*M. R.* – p. 1194). De fato, como vimos, para Bergson, são realmente os místicos cristãos aqueles que mais efetivam o conhecimento desse impulso (e por conseqüência, da natureza divina), na medida em que eles próprios se tornam criadores de grandes ações morais impulsionadas pelo amor que dedicam incondicionalmente a Deus e a seus semelhantes. E é justamente esse exercício do amor incondicional de um homem para com os outros homens, reunidos numa só “humanidade” por mais diferentes que sejam e independente de suas distintas nacionalidades, é esse exercício de amor, capaz de superar os mais difíceis obstáculos e de fundar uma moral aberta, que se torna o ideal ético para Bergson (ver também *M. R.* – pp. 1204 e ss.).

Finalizando essa abordagem bergsoniana do misticismo, é importante não deixarmos de mencionar que, para Bergson, além de se converter na principal fonte de conhecimento da natureza de Deus, a experiência mística é também uma base fundamental para a investigação acerca da alma. De acordo com ele, nos equivocamos quando tentamos estabelecer, como o faz a filosofia tradicional, uma definição *a priori* de uma alma imortal. “Como, (...), não enxergar, que se há de fato um problema da alma, em termos de experiência é que deva ser proposto, em termos de experiência que ele será resolvido, progressivamente e sempre parcialmente?” (*M. R.*

– p. 1199). Conforme pudemos constatar, esse foi exatamente o empreendimento de Bergson em *Matéria e Memória*, o de buscar colocar e resolver o problema da alma a partir da experiência. Em *As Duas Fontes*, ele relembra que, de fato, procurara, em sua segunda obra, estabelecer, precisamente a partir dos dados experimentais, que o espírito, ao se desligar da “atenção à vida”, era capaz de sobreviver em si (*M. R.* – pp. 1199 e 1200). Contudo, admite também que aquilo que conseguira concluir em *M. M.* não nos informara muito sobre alguns outros pontos importantes relacionados à questão da sobrevivência da alma, tais como, por exemplo, os que dizem respeito às condições e à duração dessa sobrevivência (*M. R.* – p. 1200). Mesmo assim, Bergson defende que, nessa obra, seu método intuitivo perseguira todas as “linhas de fato” relacionadas ao referido problema dentro do horizonte da análise crítica dos dados das ciências, conseguindo estabelecer pelo menos algumas conclusões bastante prováveis. Para a complementação dessas conclusões, de acordo com ele, o método intuitivo normal deverá ser complementado justamente com o que pode nos informar a intuição mística. Como vimos, tanto essa intuição quanto aquela que se dirige aos dados da natureza não são fáceis de ser concretizadas. Todavia, para Bergson, esses dois esforços intuitivos devem ser realmente efetivados em prol do avanço da metafísica, procurando unir as duas modalidades de experiência. A solução dos problemas relacionados à imortalidade da alma e à existência e natureza de Deus a partir dessa base pode até não se apresentar de forma exata, mas certamente estará bastante próxima da verdade, muito mais do que as soluções tradicionais *a priori*. Segundo Bergson, de fato, a tradição prefere, por exemplo, basear sua concepção de alma em função daquilo que já está consolidado na linguagem como o contrário da materialidade; desse modo, a idéia de alma é constituída a partir da “negação” de conceitos já estabelecidos, não se sustentando efetivamente na realidade concreta. Contra essa tendência de pensamento, Bergson observa que “nada se tira do vácuo, e o conhecimento de uma alma como essa é naturalmente insuscetível de progresso; – sem considerar que a idéia soará oca no momento em que uma filosofia antagônica bata sobre ela. Quanto não seria preferível recorrer-se às vagas sugestões da consciência, de onde se partira, aprofundá-las, e conduzi-las até a intuição clara! Esse é o método que preconizamos” (*M. R.* – p. 1201; grifo nosso).

Acompanhamos, até aqui, o desdobramento que Bergson dá à sua concepção de duração na abordagem do desenvolvimento da moral e da religião e na proposição de nova perspectiva ética baseada no misticismo cristão, capaz inclusive de apontar a direção do avanço

da metafísica, segundo ele, e de revelar uma dimensão ética da intuição. Bergson desenvolve tudo isso, fundamentalmente, até o terceiro capítulo de *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. No quarto e último capítulo, ele retoma alguns dos pontos principais trabalhados ao longo da obra e elabora, a partir daí, algumas conclusões importantes, buscando apontar como o homem poderia melhor resolver os problemas sociais do mundo contemporâneo se complementasse a mecânica e o conhecimento inteligente com a mística e o conhecimento intuitivo. É relevante, portanto, não deixarmos de tratar, mesmo que em linhas gerais, sobre algumas dessas conclusões de Bergson, sobretudo na medida em que complementam determinadas teses, elaboradas ao longo do livro, que se relacionam diretamente com o tema de nossa pesquisa.

Vejam os então. Já no princípio do último capítulo de *M. R.*, Bergson retoma a distinção entre “sociedade fechada” e “sociedade aberta” para apontar importantes desdobramentos dessa teoria. Conforme ressalta, o fato de as sociedades terem crescido demais demograficamente acarretou várias dificuldades à governabilidade das mesmas, principalmente pela razão de que o instinto social primitivo é o de organizar sociedades pequenas e fechadas (*M. R.* – p. 1209). Segundo Bergson, se grandes nações puderam se constituir na modernidade, isso aconteceu, sobretudo, devido ao surgimento e ao desenvolvimento do sentimento de patriotismo, que foi se superpondo ao instinto de desagregação. Conforme assinala, o sentimento de patriotismo na atualidade é, inclusive, diferente do sentimento de patriotismo antigo. Enquanto este se construiu como um sentimento de “apego à comunidade” que surgiu principalmente na ocasião da guerra, “sob a invocação do deus” protetor, aquele se configura ainda hoje como um sentimento de união generalizada, que ultrapassa as pequenas comunidades e pode até mesmo “tingir-se de misticismo”, na medida em que aspira, para um grande país ou nação, “o que há de melhor nas almas”. Nesse sentido, tal patriotismo moderno, de acordo com Bergson, não é valorizado somente na guerra, mas também na paz, tornando-se um sentimento que vai se fortalecendo cada vez mais no decorrer da história humana. Por tudo isso, só esse sentimento se torna realmente capaz de se sobrepor à tendência desagregadora do instinto social primitivo (*M. R.* – p. 1211).

Bergson ressalta, inclusive, que é o sentimento de patriotismo moderno que dá origem à democracia propriamente dita, uma vez que não podemos considerar como uma democracia plena a democracia que desenvolveram os gregos antigos. Segundo ele, e isso nos é importante ressaltar, a democracia moderna é o regime político que mais pode garantir o potencial de

liberdade e criação do homem, e, ao mesmo tempo, aquele que também mais se afasta do estado de natureza, do instinto social primitivo. Bergson chega a defender que, das concepções políticas, a democracia é “a única que transcende, em intenção pelo menos, as condições da ‘sociedade fechada’”, atribuindo ao homem “direitos invioláveis” (*M. R.* – p. 1214). Até por isso, a democracia autêntica não é fácil de ser sustentada, uma vez que traz consigo muitos dos princípios mais elevados da “sociedade aberta” proposta pelo misticismo cristão¹³⁹. De fato, para Bergson, desde sua gênese, a democracia não se baseia em conceitos puramente racionais, mas principalmente em sentimentos religiosos. De acordo com o que salienta, encontramos os princípios sentimentais da democracia em Rousseau e seus princípios filosóficos em Kant, e tanto no primeiro quanto no segundo tais princípios são alimentados originalmente por um fundo religioso. Além disso, na concretização jurídica dos ideais democráticos, também podemos descobrir a influência da religião. Escreve Bergson: “é sabido o que Kant deve ao seu pietismo e Rousseau a um protestantismo e um catolicismo que concorreram juntos na sua formação. A Declaração Americana de Independência (1776), que serviu de modelo à Declaração dos Direitos do Homem em 1791, tem, aliás, ressonâncias puritanas (...)” (*M. R.* – p. 1215). Conforme observa Bergson, essas declarações chegam até mesmo a se basear em alguns princípios considerados “vagos” por se remeterem a máximas religiosas. Todavia, essa “vagueza”, ele defende, é até bastante positiva, uma vez que é o testemunho de que tais

¹³⁹ Lembremos no que constitui, pelo menos teoricamente, a verdadeira democracia para Bergson: “Ela (a democracia) atribui ao homem direitos invioláveis. Esses direitos, para permanecer invioláveis, exigem da parte de todos uma fidelidade inalterável ao dever. Ela toma por matéria um homem ideal, respeitoso dos outros como de si mesmo (...). O cidadão assim definido é ao mesmo tempo ‘legislador e súdito’, para falar como Kant. O conjunto dos cidadãos, isto é, o povo, é pois soberano. (...) Ela proclama a liberdade, exige a igualdade, e reconcilia essas duas irmãs inimigas lembrando-lhes que elas são irmãs, colocando acima de tudo a fraternidade” (*M. R.* – pp. 1214 e 1215). Em última instância, segundo Bergson, a democracia é na verdade o regime político que mais se aproxima da concretização da aspiração maior dos místicos cristãos que é a “humanidade”. Não é à toa que ele defende que, dos princípios da democracia, a fraternidade é o mais importante. Bergson chega a afirmar que a democracia pura “é de essência evangélica (cristã)” e “tem por motor o amor” (*M. R.* – p. 1215). Por tudo isso, podemos ver como, de fato, não é fácil a conservação de um regime plenamente democrático tal como concebe Bergson.

princípios, talvez até pelo que têm de místico e intuitivo, se abrem ao contínuo enriquecimento¹⁴⁰.

A partir de todas essas considerações de Bergson, podemos constatar que, se o ideal ético que ele propõe, baseado no misticismo, é o amor à humanidade, o seu ideal político é a democracia plena. E conforme ele defende, a democracia não surge em nossa civilização apenas como meio de sustentação de idéias superiores, mas, acima de tudo, como forma de conter concretamente os abusos da sociedade. “Trata-se de acabar com sofrimentos intoleráveis. Resumindo as representações feitas nas pautas dos Estados Gerais, Émile Faguet escreveu certa vez que a Revolução não fora feita pela liberdade e igualdade, mas tão-somente ‘porque se morria de fome’” (*M. R.* – p. 1216). Nesse sentido, para Bergson, a democracia torna-se o regime político que, em última instância, também nos previne contra a guerra, pelo menos contra aquelas que têm como causa primordial a violação dos direitos humanos fundamentais. Em relação ao problema da guerra, aliás, Bergson dá uma atenção especial, talvez até mesmo por ter acompanhado os horrores da Primeira Grande Guerra e estar escrevendo *As Duas Fontes* num período onde já se esboça o ambiente pré Segunda Guerra Mundial. Conforme mais de uma vez afirma no último capítulo dessa obra, a guerra não é algo avesso à espécie humana, mas sim o resultado de determinados instintos colocados no homem pela natureza. Por isso mesmo, é um problema bastante complexo e difícil de ser resolvido totalmente (*M. R.* – p. 1217 e ss). Ele inclusive persiste na sociedade que procura se abrir. De acordo com Bergson, como uma tentativa de justamente impedir as grandes guerras, a Sociedade das Nações Unidas foi constituída, mas desde o princípio enfrenta muitas dificuldades, até porque aqueles que guerreiam têm, entre outras coisas, a “vantagem do impulso”. Todavia, apesar de todos os obstáculos, para ele, devemos continuar resistindo aos horrores das guerras que tendem inclusive a aumentar com o avanço da tecnologia (*M. R.* – p. 1219 e ss).

¹⁴⁰ “Como exigir uma definição rigorosa da liberdade e da igualdade, quando o futuro deve continuar aberto a todo o progresso, sobretudo para criação de condições novas sob as quais se tornem possíveis formas de liberdade e de igualdade hoje irrealizáveis, talvez inconcebíveis? Podemos no máximo esboçar quadros, e eles se preencherão cada vez melhor se a fraternidade cuidar disso. *Ama, et fac quod vis (Ama, e faze o que quiseres)*. A fórmula de uma sociedade não-democrática, que quisesse que sua divisa correspondesse, literalmente, com a da democracia, seria: ‘Autoridade, hierarquia, fixidez’” (*M. R.* – p. 1215).

Bergson assinala que, de fato, as guerras da contemporaneidade estão associadas com o “caráter industrial de nossa civilização” (*M. R.* – p. 1220). De um modo geral, conforme o que ele já naquela época observa de modo bastante perspicaz, o esquema que podemos traçar para as causas essenciais das guerras contemporâneas é o seguinte: “crescimento demográfico, perda de mercados, privação de combustíveis e de matérias primas” (*M. R.* – p. 1221). Nesse sentido, as guerras da atualidade não acontecem simplesmente como forma de lutar contra a fome que assola determinada nação ou comunidade. Na verdade, trata-se menos de se guerrear para diminuir a fome do que para garantir os meios de expansão do industrialismo de determinado país, o que infelizmente acontece quase sempre como meio de continuar assegurando determinados confortos para uma minoria. Procurando reforçar esse ponto de vista, Bergson defende que, de modo pacífico ou trágico, o problema demográfico acaba por se resolver naturalmente, mas as demais causas essenciais das guerras contemporâneas se potencializaram na medida em que nossa forma de existência foi se modificando em função do grande desenvolvimento da indústria. De acordo com ele, buscamos cada vez mais conforto, luxo, bem-estar. Certamente, não teríamos tantos problemas se nossa vida fosse mais “austera”, mais simples. Diga-se, a propósito, que, na busca de uma maior simplicidade, o misticismo deveria até se constituir como modelo. No entanto, conforme acentua Bergson, ele parece estar bastante distante de nossa civilização atual (*M. R.* – p. 1223).

Na realidade, isso só se configura em princípio. Quando analisamos com mais profundidade todo esse processo, podemos encontrar até mesmo a possibilidade de integração entre o misticismo ocidental e a civilização industrial. Conforme Bergson defende, o desenvolvimento da indústria pode gerar as condições materiais necessárias (por exemplo, extinguindo o problema da fome) para que a grande maioria das pessoas possa se elevar espiritualmente e, inclusive, desenvolver o potencial para realizar a experiência dos místicos cristãos (*M. R.* – p. 1223). Com efeito, de acordo com o que ele já havia notado desde o terceiro capítulo de *M. R.*, são justamente as “invenções” e “organizações” que aparecem em nossa civilização ocidental, e que têm progredido sobretudo na era industrial, “que permitiram no caso ao misticismo ir até o extremo de si mesmo” (*M. R.* – p. 1168), possibilitando ao impulso místico transformar-se em impulso de ação. Por tudo isso, Bergson afirma que é necessário refletirmos com mais atenção sobre o desenvolvimento industrial. Ele pode se encaminhar tanto na direção do bem quanto do mal. Caberá a nós direcioná-lo sabiamente em proveito da humanidade. Bergson nos lembra que “por muito tempo se acreditou que o

industrialismo e a mecanização proporcionariam a felicidade do gênero humano. Hoje se lhes atribuiriam de bom grado os males de que padecemos. Costuma-se dizer que jamais a humanidade esteve mais sedenta de prazer, de luxo e riqueza” (*M. R.* – p. 1223). Todavia, nossa civilização atual pode se orientar numa outra direção e tem até o potencial para isso: “a humanidade só se modificará se quiser se modificar. Mas talvez já esteja suprida dos meios de o fazer. Talvez esteja mais perto do alvo do que ela mesma supõe” (*M. R.* – p. 1223).

Refletindo sobre dados concretos da história da humanidade, Bergson defende que, depois da valorização do luxo e do conforto promovido por nossa civilização, o retorno à simplicidade não é improvável (*M. R.* – pp. 1223 a 1233). Se o que vemos atualmente é que inúmeros supérfluos são continuamente somados às necessidades básicas das pessoas, poderá advir um tempo em que haja menos desperdício e luxo desmedido, e com isso menos inveja, menos vaidade e mais bem estar coletivo. De acordo com o que Bergson defende, a ciência pode nos mostrar a direção desse caminho, embora muitos acreditem que seja ela a responsável direta pelo aumento das necessidades supérfluas. Bergson nota que devemos questionar se, pelo contrário, não seria a exacerbação de nossos luxos que teria orientado erroneamente o “espírito de invenção” presente na ciência. Em outras palavras, ele distingue a ciência em si do espírito humano de invenção propriamente dito e a esse espírito atribui a criação contínua de novas necessidades de vida, muitas delas supérfluas. Assim, não é a ciência nela mesma a responsável pela perpetuação da desigualdade, mas sim o próprio homem, através do seu espírito inventivo; isso pôde ser confirmado, segundo Bergson, por pesquisas realizadas em sua época acerca das origens do maquinismo (*M. R.* – p. 1234 e ss.).

Como Bergson não deixa de considerar, certamente é difícil chegarmos a um acordo geral sobre o que é supérfluo, e o que pode ser dispensável para um, pode ser imprescindível para outro. Contudo, uma coisa talvez seja inquestionável: não é justo assegurar, através do industrialismo, conforto e luxo para uma minoria enquanto a grande maioria da população pode morrer de fome. Bergson afirma que o potencial do maquinismo não tem sido destinado efetivamente para a produção de alimentos capaz de garantir a satisfação de toda população. Tal potencial tem sido guiado acima de tudo pela possibilidade de lucro¹⁴¹. Por esse motivo,

¹⁴¹ “Se há um erro quanto ao maquinismo, escreve Bergson, é o de não ser empregado suficientemente para ajudar o homem nesse trabalho tão árduo (o de cultivar a terra). (...) Percebemos bem que a agricultura, que alimenta o homem, deveria dominar o restante, ou pelo menos ser a primeira preocupação da própria indústria. De

segundo Bergson, é necessário um “pensamento central” que possa direcionar melhor o desenvolvimento industrial, coordenando “a indústria com a agricultura”, e atribuindo às máquinas um lugar mais racional, a saber, “o lugar em que elas possam prestar mais serviços à humanidade” (*M. R.* – p. 1236). De acordo com o que Bergson alega, são muitas vezes exageradas as críticas feitas ao industrialismo, especialmente aquelas que dizem respeito a uma certa tendência das indústrias a reduzirem o operário à máquina e a uniformizarem a produção e o consumo da população. Na verdade, segundo ele, cabe à sociedade e suas leis não permitirem o avanço de tais tendências quando elas se tornam realmente negativas. Refletindo sobre cada uma delas, Bergson assinala primeiramente que devemos concordar que a industrialização, apesar de exigir bastante do operário, permitiu-lhe também dispor de cada vez mais tempo livre, que, em vez de ser tão dispensado em divertimentos desumanizadores criados pelo próprio industrialismo, poderia ser dirigido, sobretudo, a atividades capazes de dar “à sua inteligência (e, sem dúvida, também à sua sensibilidade e corporeidade em geral) o desenvolvimento escolhido, em vez de limitar-se ao que lhe foi imposto (...)” (*M. R.* – p. 1236). Em segundo lugar, no que tange à crítica que se faz ao industrialismo por uniformizar os produtos a serem consumidos, Bergson defende que devemos valorizar antes as “verdadeiras originalidades” que o homem livre pode chegar a criar do que os produtos supostamente originais que poderia comprar, e que é preferível a maioria ter acesso a diversos produtos, mesmo que esses não se distingam muito, do que poucas pessoas a produtos inéditos (*M. R.* – p. 1236).

Em síntese, não é sobre essas questões menores que deve se situar uma crítica ao industrialismo. Segundo Bergson, tal crítica deve realmente se tecer no sentido de que, se o industrialismo foi importante para possibilitar ao homem suprir melhor suas necessidades reais, ele acabou também estimulando o consumo de supérfluos, incrementou o luxo, favoreceu as cidades em detrimento do campo e, finalmente, aumentou a distância entre o patrão e o empregado, entre o capital e o trabalho (*M. R.* – pp. 1236 e 1237). Em realidade, o industrialismo não é negativo em si; cabe, de fato, ao homem melhor dirigi-lo, bem como o “espírito de invenção” de sua ciência, particularmente estimulado pela democracia moderna

modo geral, a indústria não se ocupou bastante da importância mais ou menos grande das necessidades a satisfazer. De bom grado ela acompanhou a moda, fabricando sem pensar em outra coisa senão vender” (*M. R.* – p. 1236).

(*M. R.* – p. 1237). Bergson reafirma que o desenvolvimento industrial deveria estar sempre orientado no sentido de garantir sustento para toda a população e não privilégios para alguns. Isso, como já dissemos, segundo ele, daria uma base de sustentação para que, de fato, a mística pudesse se desenvolver e atingir mais pessoas, permitindo-lhes o cultivo de uma espiritualidade mais ampla. Bergson escreve que “o homem não se elevará acima da terra a menos que um instrumental poderoso lhe forneça o ponto de apoio. Ele deverá forçar a matéria se se quiser desligar dela. Em outras palavras, a mística chama a mecânica” (*M. R.* – p. 1238). De modo análogo, por princípio, “a mecânica exigiria uma mística”, na medida em que o “corpo” da humanidade, sobremaneira ampliado em função da satisfação de certos luxos materiais, precisa de um “suplemento de alma” (*M. R.* – p. 1239).

Conforme ressalta Bergson, na verdade, podemos encontrar uma relação estreita entre mecânica e mística, até mesmo porque “as origens dessa mecânica são talvez mais místicas do que se pensa” (*M. R.* – p. 1239)¹⁴². No entanto, é preciso enfatizar que a mecânica realmente não encontrará uma direção mais apropriada se a humanidade não fizer um esforço verdadeiro para se “aprumar”. Bergson nos chama a atenção para o fato de que a inteligência humana desenvolveu de modo desmedido a atividade de fabricação e isso a levou por caminhos não tão propícios à elevação do homem. Seria necessário, segundo ele, que essa atividade tivesse se interrompido antes da exacerbação dos supérfluos e que houvesse também um cultivo maior da atividade intuitiva. O “chamado do herói” aponta para isso, mostrando-nos o caminho ideal que se baseia numa determinada concepção de “obrigação”. Destaca Bergson: “imediatamente se esclarecerá para toda filosofia o mistério da obrigação suprema: uma viagem começara e foi preciso interrompê-la; ao retomar a caminhada, quer-se ainda apenas o que já se queria” (*M. R.* – p. 1241). Bergson relembra que, de fato, a inteligência desenvolveu bastante uma ciência ligada à matéria, até por razões de ordem evolutiva. Nesse campo, alcançou êxitos

¹⁴² Lembremos, por exemplo, que Bergson já apontara em obras anteriores, como *Introdução à metafísica*, *A intuição filosófica* e *A Evolução Criadora*, que, no fundamento de toda descoberta científica, capaz de desenvolver a mecânica através da inteligência, encontramos primordialmente a intuição do cientista, que se dá na experiência “imediate” da duração contínua da natureza, experiência essa que, mesmo não sendo aquela dos místicos propriamente ditos, em última instância, tem certamente um parentesco com a experiência mística. Complementa-se a isso o fato de Bergson afirmar, em *As Duas Fontes*, que muitas emoções são “geradoras de pensamento” e que as invenções (inclusive as invenções da “mecânica”, por certo), embora sejam de “ordem intelectual”, podem ter como essência a emoção sensível e, por vezes, mística (*M. R.* – pp. 1011 e ss.).

incomensuráveis, chegando inclusive a extrapolar seu horizonte próprio para propor teorias especulativas sobre a realidade em geral. Em função disso, a verdadeira “ciência do espírito” foi praticamente ignorada, já que se acreditou poder obtê-la também por meio da “ciência da matéria” (*M. R.* – p. 1242). Mas isso realmente não foi possível e a inteligência não conseguiu penetrar verdadeiramente na realidade da alma e de sua relação com o corpo. Ela até tentou conceber, como símbolo dessa realidade, uma “representação espacial da vida interior”, ignorando a verdadeira duração do eu humano, que é a “penetração recíproca dos estados de consciência”, para propor uma “psicologia atomística”. Com isso, acabou desviando “a ciência da observação de certos fatos”, o que impediu o nascimento de determinadas pesquisas e pôs “a metafísica numa pista falsa” (*M. R.* – p. 1242).

Por essas razões, segundo Bergson, uma nova “ciência psíquica” teve de ser construída, em sua época, para estudar realmente a realidade espiritual. Tal ciência, que acaba pressentindo “por toda parte a mistificação”, tem obtido êxitos consideráveis, capazes de levá-la a muitos resultados com grande probabilidade de certeza. De acordo com Bergson, essa nova ciência psíquica, na qual certamente a intuição ocupa um papel mais relevante, conforme avança e revela novos aspectos da vida espiritual, pode transformar cada vez mais a humanidade e abri-la mais à mística. “Que transformação não haveria numa humanidade em geral habituada, não importa o que diga, a só aceitar por existente o que se vê e toca!” (*M. R.* – p. 1245). Bergson chega inclusive a ponderar que, se tal saber nos informasse mais acerca da sobrevivência da alma e nos fizesse ter mais consciência da eternidade, poderíamos até diminuir a busca exagerada pelo prazer, uma vez que, segundo defende, tal busca na maior parte das vezes está associada ao medo da morte (*M. R.* – p. 1245). Enfim, para Bergson, essa ciência do psíquico pode fazer a maior parte das pessoas conhecerem melhor o divino, tornando-se um importante auxiliar da intuição mística na elevação espiritual do homem e na busca por uma vida mais simples. Enquanto tal reforma moral não é efetivada, paralelamente, é necessário que recorramos a “regulamentos” que impeçam que a civilização industrial atual descambe para a degradação: “quer optemos pelos grandes meios ou pelos pequenos, uma decisão se impõe. A humanidade geme, um pouco esmagada sob o peso do progresso que conseguiu” (*M. R.* – p. 1245). Dispondo já desses meios, segundo Bergson, caberá só a ela se esforçar para viver melhor.

Apresentamos acima as conclusões que Bergson elabora no capítulo final de *As Duas Fontes*. Elas são especialmente relevantes, segundo pensamos, porque se relacionam diretamente com a vida prática, tanto individual quanto coletiva, apontando-nos caminhos concretos para o enriquecimento espiritual do ser humano e para o aprimoramento de seu convívio em sociedade. No contexto dessas considerações finais vemos que a mística continua sendo, para Bergson, a referência principal para a orientação moral de nossa civilização. De fato, de acordo com ele, são particularmente os místicos cristãos que, guiados por uma intuição especial, tornam-se capazes de realizar grandes ações morais que insuflam de ânimo a alma de milhares de pessoas e *ensinam-lhes* o caminho para a transformação profunda de suas existências. Neste sentido, podemos dizer que esses místicos são tomados por Bergson como *os grandes mestres da humanidade*, revelando-se exemplos de uma educação moral na qual a intuição desempenha um papel extremamente importante. Refletindo nesse sentido, pensamos que talvez pudéssemos partir daí para começarmos a abordar o objeto final de nossa tese, que gira em torno da tentativa de identificar mais claramente uma certa dimensão pedagógica da intuição na obra bergsoniana. É, então, o que procuraremos realizar a partir de agora, fechando assim nossa abordagem de *Les Deux Sources* e preparando a investigação da questão em outras passagens da obra de Bergson e em certos escritos seus reunidos em *Mélanges*.

Partindo da reflexão que Bergson desenvolve ainda no primeiro capítulo de *M. R.*, opondo uma educação moral que toma por modelo a mística e outra que desenvolve uma tendência de adestramento moral, podemos já encontrar alguns elementos fundamentais de uma certa concepção pedagógica na qual a intuição ocupa desde o início um papel fundamental. De acordo com o que aí ressalta Bergson, os bons educadores, ao perceberem a verdadeira origem da moral, devem ensinar a seus alunos tanto o papel da “pressão social” quanto a importância da “aspiração”. Não devem se dedicar a ensinar uma moral resultante apenas da “pura razão” e direcionada a ela, mas sim levar os alunos a intuírem que a sociabilidade e a moralidade aparecem a partir da evolução real da vida na natureza e que por intermédio dessa intuição podem vislumbrar a possibilidade de uma abertura do que há de “fechado” e “estático” no campo social e moral (*M. R.* – p. 1057; cf. também pp. 1208 e ss). Considerando a educação moral desta forma, Bergson não descarta a importância que nela desempenha a razão. Pelo contrário, reconhece que é através da reflexão inteligente que sistematizamos os principais deveres necessários à boa organização da sociedade. O que, no entanto, enfatiza é que tal educação não deve se restringir somente à razão, mas antes de tudo

deve se dedicar à orientação da vontade que lhe é anterior. Refletindo sobre essa relação entre a inteligência e a vontade no horizonte da moralidade, Bergson escreve o seguinte: “não negamos a utilidade, a necessidade mesmo de um ensino moral que se dirija à pura razão, que defina os deveres e os ligue a um princípio do qual siga, no pormenor, as diversas aplicações. É no plano da inteligência, e nele somente, que a discussão é possível, e não há moralidade completa sem reflexão (...). Mas se um ensino que se dirija à inteligência é indispensável para dar ao senso moral garantia e sutileza; se ele nos torna plenamente aptos para realizar nossa intenção quando nossa intenção for boa, seria preciso que houvesse primeiro intenção, e a intenção assinala uma direção da vontade tanto ou mais que da inteligência” (*M. R.* – p. 1057). Neste sentido, de fato, uma orientação da vontade se faz necessário e para isso, segundo Bergson, há duas pedagogias possíveis. Ou a do adestramento, que se dá a partir do ensino da obediência a “hábitos impessoais” que é justificado pela inteligência. Ou a da misticidade, que aponta a possibilidade da aproximação do modo de viver de uma grande personalidade moral, buscando mesmo promover “uma união espiritual, uma coincidência mais ou menos completa com ela”, a qual irá impulsionar o aperfeiçoamento do eu (*M. R.* – p. 1058). Neste segundo caso, como vimos, é principalmente à intuição que o educador deve recorrer para indicar o caminho dessa “coincidência”, dessa “simpatia” com o grande místico que também se concretiza por meio da intuição. De acordo com Bergson, em nosso viver em sociedade somos quase sempre conduzidos pelo primeiro método, que “age no impessoal”. Todavia, esse método deverá ser completado e por vezes mesmo substituído pelo método da misticidade, no intuito de se garantir o aprimoramento do homem (*M. R.* – pp. 1058 e ss.).

Conforme podemos notar através do estudo de *Les Deux Sources*, os próprios místicos tornam-se os maiores representantes dessa *pedagogia da misticidade*, uma vez que eles mesmos orientam diretamente milhares de pessoas, mostrando-lhes o modo de aperfeiçoarem a si mesmos, por esforço próprio, através do exercício da intuição e da vivência profunda da emoção do amor. Mais do que pelas palavras que profere, o grande místico educa por seu exemplo de vida. Segundo o que nos aponta Bergson, ele se torna um ser humano de uma saúde intelectual excepcional que se manifesta “pelo gosto da ação, a faculdade de se adaptar e de se readaptar às circunstâncias, a firmeza junto à maleabilidade, o discernimento profético do possível e do impossível, um espírito de simplicidade que triunfa sobre as complicações” (*M. R.* – p. 1169). Isso tudo revela no místico um “bom senso superior”, que em última instância representaria o exercício equilibrado da atividade intelectual através de sua devida

complementação pela atividade intuitiva. Conforme observa Bergson, os místicos não atingem esse estágio elevado do bom senso sem esforço. Antes de alcançá-lo, inclusive, há ocasiões em que essas personalidades superiores são consideradas como “loucos”, devido aos “êxtases” e “arrebatamentos” que vivenciam. Contudo, segundo o que bem destaca Bergson, é preciso distinguir um êxtase religioso legítimo de uma loucura comum (*M. R.* – p. 1169). Esses estados anormais, e por vezes mórbidos, pelos quais passa o místico, fazem parte, na verdade, da agitação que é “a passagem do estático ao dinâmico, do fechado ao aberto, da vida rotineira à vida mística”, concretizando um “rearranjo” da alma em vista de um “equilíbrio superior” (*M. R.* – p. 1170). É, então, justamente esse “equilíbrio superior”, representativo de um bom senso elevado, que se torna um dos principais fins da *pedagogia da misticidade* e deve se converter numa referência concreta para o viver do ser humano e para a pedagogia que ele cria.

O “bom senso” é, aliás, como nos aponta alguns estudiosos do pensamento de Bergson, um tema caro às reflexões de ordem educacional que ele desenvolve¹⁴³. Indo mais longe, vemos que o tema talvez possa, inclusive, ser considerado como a principal *porta de entrada* para a investigação dessas reflexões bergsonianas específicas, e, nesse sentido, também para a pesquisa de uma dimensão pedagógica da intuição em Bergson. Isso talvez assim se apresente porque, no principal texto em que Bergson trabalha mais diretamente a questão da educação, é

¹⁴³ Ver a esse respeito, por exemplo: TREVISAN, ob. cit., capítulo 6 – “O esboço de uma filosofia bergsoniana da educação” –, pp. 127 e ss. Devemos assinalar desde já que Bergson não chega a desenvolver nenhuma teoria pedagógica específica. No entanto, conforme escreve também Rubens Murílio Trevisan, “à margem de seu sistema geral, comentando ou prolongando várias de suas idéias, Bergson teceu diretamente algumas considerações sobre a educação, sobre a maneira de conduzir o trabalho mental e físico” (TREVISAN, ob. cit., p. 127). Além disso, segundo o autor, todo um movimento de renovação da educação, seja na Europa ou na América, teve manifestadamente no pensamento bergsoniano uma das principais fontes de inspiração (TREVISAN, ob. cit., p. 130 e ss.). Por fim, vale lembrar que, como intelectual atuante que foi, Bergson participou ativamente de discussões acerca do problema da educação em sua época. Primeiramente, atuou no movimento da reforma educacional da França como membro do “Conseil Supérieur de L’Instruction Publique” e depois presidiu a Comissão de Cooperação Intelectual da Sociedade das Nações. Por essas razões, certamente não são desprovidas de sentido as pesquisas realizadas em torno do tema em Bergson. No que diz respeito especificamente ao nosso trabalho, é certo que não procuraremos investigar aqui o modo como Bergson concebia a educação em geral (isso, por sinal, já foi bem trabalhado pelo próprio Rubens Trevisan e por outros estudiosos do pensamento bergsoniano). Conforme já mencionamos, importa-nos apenas tentar detectar, em torno dessa concepção bergsoniana de educação, alguns elementos que nos permita vislumbrar o papel que nela desempenha a intuição, de modo a enriquecer nossa pesquisa sobre a significação do método intuitivo na filosofia de Bergson.

justamente o tema do “bom senso” que é tomado como a referência fundamental¹⁴⁴. Por esse motivo, é especialmente esse tema que procuraremos focar para a partir dele avançarmos nossa abordagem final da intuição bergsoniana além de *Les Deux Sources*. Devemos atentar que o “bom senso” é na verdade um conceito recorrente na obra bergsoniana como um todo. Antes de trabalhá-lo no seu horizonte mais elevado em *As Duas Fontes*, Bergson se refere a ele nesse texto *de ocasião* que citamos (o do discurso citado de 1895)¹⁴⁵, mas também em passagens de *Matéria e Memória*, de *O Riso* e de *A Evolução Criadora*. Em todas essas obras mais fundamentais de Bergson, o conceito de “bom senso”, apesar de se relacionar a temas específicos, reflete a mesma significação básica delineada desde o discurso do “Concurso Geral” e que, de certo modo, traz enlaçada consigo a valorização do conhecimento intuitivo, inclusive do ponto de vista pedagógico. E qual seria então essa significação fundamental que a noção de “bom senso” apresenta desde quando Bergson o reflete pela primeira vez? Segundo pensamos, ele traz como referência principal, desde o início, a idéia do equilíbrio necessário à atividade intelectual. Particularmente no texto *Le bon sens et les études classiques*, a idéia de equilíbrio aparece, em primeiro lugar, na medida em que o objetivo mesmo do texto é nos chamar atenção para a necessidade de buscarmos uma certa harmonia em nossa formação educacional: para isso, os estudos clássicos devem se tornar o complemento imprescindível dos

¹⁴⁴ Estamos nos referindo ao texto do discurso “Le bon sens et les études classiques”, pronunciado por Bergson aos 36 anos, no Grande Anfiteatro da Sorbonne, durante a solenidade de distribuição dos prêmios do “Concours Général” ainda em 13 de julho de 1895, um ano antes da publicação de *Matière et Mémoire* (o texto do referido discurso foi reunido em BERGSON, *Mélanges*, pp. 360 a 372).

¹⁴⁵ Num excelente artigo sobre esse discurso bergsoniano proferido na Sorbonne, Franklin Leopoldo e Silva observa que nele Bergson discorre sobre determinadas noções trabalhadas no plano teórico na medida em que estão em relação direta com a “realidade imediata”. Dessa forma, segundo ele, Bergson ilumina a vida prática com a amplitude da reflexão teórica e anula, assim, “o divórcio entre a reflexão e a realidade vivida, sem que o filósofo deixe de ser filósofo e sem que a realidade imediatamente vivida se imobilize no plano da análise conceitual” (LEOPOLDO E SILVA, *Reflexão e existência*, Revista Discurso, p. 134). Tal texto-discurso, portanto, apesar de ser um texto *de ocasião*, como dissemos, escrito antes que Bergson houvesse publicado grande parte de sua obra fundamental, não deve deixar de ser, todavia, bastante valorizado, primeiramente pelo fato de já trazer noções coerentemente formuladas que depois vão ser retomadas nos textos posteriores, e depois, justamente, por trazer em si essa grande qualidade de aproximar a reflexão da vida, qualidade esta que Bergson sempre procurou cultivar em sua obra filosófica (lembramos do que ele nos diz em *A intuição filosófica*) e que, como assinala Franklin Leopoldo, é tão pouco exercida pela filosofia atual.

demais estudos. Em segundo lugar, a idéia de equilíbrio surge na medida em que aponta para a importância de desenvolvermos, poderíamos dizer, um *contrapeso* à atividade racional (justamente através do “bom senso”), a fim de não lhe permitir o exagero. Essa segunda conotação da idéia de equilíbrio, inclusive, é a mais fundamental para o que estamos procurando ressaltar aqui em nossa tese, já que acaba valorizando, através da valorização da noção de bom senso, também a noção de intuição, mesmo que nesse texto Bergson ainda não aponte isso. Na verdade, no texto *Le bon sens*, Bergson procura apenas relacionar a primeira idéia de equilíbrio à segunda. Ou seja, busca nos mostrar que os estudos clássicos são instrumentos essenciais para desenvolvermos o bom senso necessário ao equilíbrio de nossa atividade intelectual. Logo no início do texto, ele escreve: “eu gostaria de mostrar que o bom senso consiste em parte de uma disposição ativa da inteligência, mas em parte também de uma certa desconfiança toda particular da inteligência diante dela mesma; que a instrução lhe fornece uma base, mas que ele estende suas raízes a profundezas onde a instrução pouco penetra; que os estudos clássicos o auxiliam bastante, mas por meio de exercícios comuns a toda espécie de estudos e que se podem praticar sem mestre; que também a tarefa do educador consiste, sobretudo, em semelhante matéria, em conduzir alguns por um artifício, lá onde os outros são colocados de imediato por sua natureza” (BERGSON, *Le bon sens et les études classiques*, in *Mélanges*, p. 360).

No seu artigo, Franklin Leopoldo e Silva reitera que Bergson realmente defende no texto-discurso a importância dos estudos clássicos como “contrapartida” à atividade da inteligência, a fim de podemos desenvolver uma compreensão mais profunda da realidade, capaz de nos permitir, inclusive, melhor conduzir o nosso viver. Desse ponto de vista, o cultivo do bom senso, por meio de uma pedagogia consciente, torna o homem em geral não só capaz de desenvolver a função vital de manipular da melhor forma possível o mundo material, mas também o leva a aprimorar seu potencial de invenção e criação (LEOPOLDO E SILVA, *Reflexão e existência*, pp. 135 e ss.). Conforme resalta Leopoldo e Silva, é precisamente através do bom senso que se dá “o acordo”, o equilíbrio desses dois tipos de atividade no plano da existência. O bom senso pode se caracterizar, assim, pela “faculdade de se orientar na vida prática, (...), um certo hábito de permanecer em contato com a vida prática, mesmo sabendo olhar para mais longe” (BERGSON, *Carta ao reitor Octave Gréard*, antes de proferir o

discurso, in *Mélanges*, p. 359)¹⁴⁶. Bergson nos diz ainda que o bom senso corresponde, em nossa vida prática, ao que o gênio, enquanto uma intuição “rara” e “de ordem superior”, representa nas ciências e nas artes. Segundo ele, o gênio manifesta uma “estreita camaradagem com a vida”, o que nada mais é, na verdade, poderíamos dizer, do que a efetivação do conhecimento imediato e intuitivo de sua duração real (lembramos, por exemplo, o que escreve Bergson a respeito do gênio do místico e da intuição que ele desenvolve). Analogamente, o bom senso, para os homens em geral, quando bem cultivado, também representaria a concretização dessa comunhão com a duração da vida, que permite o seu conhecimento mais direto, capaz de gerar um melhor viver. Por esse motivo, como no gênio, “o bom senso, ele também, exige uma atividade incessantemente alerta, um ajustamento sempre renovado à situações sempre novas” (BERGSON, *Le bon sens et les études classiques*, p. 362). Ao mesmo tempo, devido a tal disposição, o bom senso igualmente abomina as idéias prontas e definitivas defendidas por uma inteligência que se isola do próprio movimento do real. Tais idéias congelam o espírito e não são, “na sua rigidez, senão o resíduo inerte do trabalho intelectual”. Contrapondo-se a isso, o bom senso seria esse próprio trabalho em realização dinâmica, *simpático* à duração concreta das coisas. “Ele quer que nós tomemos todo problema por novo e lhe concedamos a honra de um novo esforço. Exige de nos o sacrifício, por vezes penoso, das opiniões que nós nos damos como feitas e das soluções que nós tomamos como prontas. E para dizer tudo, ele parece ter menos relação com uma ciência superficialmente enciclopédica que com uma ignorância consciente dela mesma, acompanhada da coragem de aprender”. Isso assim acontece porque o bom senso, “não visa, como ela (a ciência inteligente tradicional), à verdade universal, mas àquela da hora presente, e não se preocupa tanto em ter razão de uma vez por todas, mas sempre em recomeçar a ter razão” (BERGSON, *Le bon sens et les études classiques*, p. 362).

A partir de todas essas características que Bergson associa ao bom senso – e que confluem para apresentarem, como dissemos, um *contrapeso* à atividade da inteligência –, não podemos ver de fato também sua grande proximidade com a intuição? Na verdade, como dissemos, embora ainda não fale nesse texto da intuição como um meio de conhecimento acessível a todos e capaz de complementar à inteligência, mas somente de uma certa “intuição de ordem superior, intuição necessariamente rara” do gênio, Bergson, ao delinear os atributos

¹⁴⁶ Citado por LEOPOLDO E SILVA, *Reflexão e existência*, p. 135.

do bom senso, também não esboça alguns dos principais predicados do método da intuição que depois caracterizará em *La Pensée et le Mouvant*? Ora, Bergson nos diz ainda que o bom senso “toma certas influências por praticamente negligenciáveis, e se detém no desenvolvimento de um princípio, no ponto preciso onde uma lógica demasiadamente brutal comprimiria a delicadeza do real”; que ele “é mais que o instinto e menos que a ciência (consolidada)”; que é “a atenção mesma, orientada no sentido da vida”; e que pode ser visto também como “a energia interior de uma inteligência que se reconquista a todo momento a ela mesma, eliminando as idéias feitas para deixar o caminho livre às idéias que se fazem, e se modelando sobre o real pelo esforço contínuo de uma atenção perseverante (BERGSON, *Le bon sens et les études classiques*, pp. 363 e 365; grifo nosso). Também não é assim que poderíamos definir, em geral, a intuição, de acordo com Bergson? Não é a intuição justamente a “energia interior”, a “franja” da inteligência que, relacionando-se de modo “imediate” à duração do real e acompanhando de perto suas articulações, volta-se contra a própria inteligência para apresentar-lhe as limitações e fazer o conhecimento avançar em simpatia com o movimento da vida? A intuição não representa precisamente o “esforço” de contrariar a tendência natural de nossa inteligência em “congelar” a duração real através da linguagem que engendra? Com efeito, segundo o que aponta Franklin Leopoldo e Silva, como o esforço do bom senso, o esforço da intuição “não pode ser efetuado *sem a inteligência*, e não poderia sê-lo *se fôssemos somente inteligência*. Vimos, no texto mais acima¹⁴⁷, que os conhecimentos que encontramos armazenados na linguagem são um ponto de apoio, adotado provisoriamente, para atingir estágios mais altos de compreensão da realidade. Aqui também o bom senso antecipa de alguma forma a intuição ao negar-se a confiar apenas nesses conhecimentos; o que significa que, mesmo em nossa vida prática, uma certa dose de conhecimento extra-intelectual se faz presente (...). Na vida cotidiana, este equilíbrio, quando cultivado, resulta numa certa capacidade de lucidez, que se torna um hábito, com o tempo quase um instinto, e que caracteriza precisamente as pessoas a que chamamos ‘de bom senso’. Reencontramos assim, em outro ponto, o paralelismo que existe ente o bom senso e a intuição, pois o que é a intuição

¹⁴⁷ O autor se refere à seguinte passagem de “*Le bon sens...*”: “Forçoso nos é adotar esta filosofia e esta ciência já totalmente feitas; mas não são mais do que pontos de apoio para subir mais alto. Para além das idéias congeladas e fixadas na linguagem, devemos buscar o calor e a mobilidade da vida” (BERGSON, *Le bon sens et les études classiques*, in *Mélanges*, pp. 367 e 368).

senão a recusa da hegemonia da frieza analítica no conhecimento do real, que aos poucos nos introduz em segredos que ficariam para sempre vedados aos procedimento analítico?” (LEOPOLDO E SILVA, *Reflexão e existência*, p. 139; grifo nosso).

Assim a noção de bom senso, em sua primeira significação no conjunto da obra bergsoniana, representa realmente o equilíbrio da atividade inteligente do espírito humano por meio de um esforço capaz de aproximá-lo da duração criadora da vida. Isso, como vemos depois no desenvolvimento do pensamento de Bergson, é obtido precisamente através do exercício da intuição. Nesse sentido, o bom senso e a intuição podem e devem ser cultivados, segundo ele, e para isso uma boa prática educativa é fundamental, sobretudo na medida em que considera o papel imprescindível da filosofia, da arte e dos estudos clássicos como complemento dos estudos científicos¹⁴⁸. Só através da “educação do bom senso”, que é a *educação do equilíbrio entre a inteligência e intuição*, podemos de fato contrapormo-nos ao excesso de intelectualismo que nos aliena, para fazer com que nossa reflexão fique mais próxima da vida e nosso viver melhor e mais harmonioso, sabendo valorizar também, como nos diz Bergson, o “querer e a paixão das grandes coisas”. Afinal, como ele escreve, “é essa idéia que a educação pode imprimir profundamente em nós, não por uma demonstração espacial, mais por mil lições tiradas da história e da vida. Ela não nos poupará, assim, somente de decepções e de surpresas; ela lançará, por intermédio dessa inteligência à qual se dirige necessariamente, um apelo de força à potência de sentir e de querer. E por aí ela recolocará a alma na sua direção natural, que é justamente o bom senso” (BERGSON, *Le bon sens et les études classiques*, p. 371)¹⁴⁹.

De acordo com o que já dissemos de passagem, essa primeira significação da noção de bom senso segundo Bergson, apresentada no discurso de 1895 e relacionada, como vimos,

¹⁴⁸ Entre as considerações de Bergson sobre o assunto, além das que estão presentes no texto *Le bon sens*, são relevantes sobretudo as que ele faz durante uma discussão na “Sociedade Francesa de Filosofia”, em 18 de dezembro de 1902, sobre “O lugar e o caráter da filosofia no ensino secundário” (in *Mélanges*, pp. 568 a 571). Ainda a respeito desse modo de Bergson entender a formação educacional, é bastante esclarecedor o que escreve TREVISAN, ob. cit., pp. 139 e ss., citando fragmentos de textos de Bergson e dos principais comentadores do tema da educação em sua obra.

¹⁴⁹ Acerca da concepção bergsoniana da “educação do bom senso”, ver também, em “*Le bon sens ...*”, pp. 370 e 372, e sobre a importância que nela ocupa a intuição, cf. LEOPOLDO E SILVA, *Reflexão e existência*, pp. 143 a 145, e TREVISAN, ob. cit., pp. 171 e ss.

especialmente à idéia de equilíbrio do espírito do homem que está em simpatia com a vida – adiantando certamente determinados aspectos concernentes à noção de intuição –, essa primeira significação não sofre grandes alterações quando é retomada depois em suas obras fundamentais. Há na verdade apenas a incorporação de alguns elementos que ampliam a sua abrangência e aprofundam a sua aplicação. Remetendo-nos, primeiramente, a *Matière et Mémoire*, vemos que nessa obra o conceito de bom senso reaparece para relacionar a idéia de equilíbrio à teoria da memória e também, como já havia sido feito desde o primeiro texto, a um certo ideal de homem. Bergson caracteriza aí, como “bem equilibrado” ou “perfeitamente adaptado à vida”, o homem que consegue efetivar bem a relação entre os dois tipos de memória, a “memória-hábito” e a “memória-lembrança”. O homem de “bom senso” seria aquele que não é nem o “impulsivo” – que vive no presente puro, respondendo sempre às solicitações do mundo material através de reações imediatas –, nem o “sonhador” – que vive vinculado ao passado por mero prazer, e em quem as lembranças emergem à luz da consciência sem muito proveito para a situação que se apresenta no presente. Conforme Bergson defende, entre essas duas espécies de homem, existe justamente o homem que, poderíamos dizer, conseguindo também concretizar uma certa harmonia entre o aspecto inteligente e o aspecto intuitivo de sua consciência, dá luz a uma memória (ou a um espírito) que atua em maior consonância com a duração da vida. Escreve ele: “entre esses dois extremos situa-se a feliz disposição de uma memória bastante dócil para seguir com precisão os contornos da situação presente, mas bastante enérgica para resistir a qualquer outro apelo. O bom senso, ou senso prático, não é na verdade outra coisa” (*M. M.* – p. 294).

A noção de bom senso comparece, em seguida, na obra *Le Rire*, para nos mostrar que o bom senso nos é essencial para que não nos deixemos levar por devaneios que nos impeçam de ver a realidade tal como ela é. Complementando o que havia escrito em *Matière*, Bergson nos diz, nessa obra seguinte, que as pessoas de bom senso são aquelas que, tendo uma boa “atenção à vida”, conseguem “procurar entre suas *idéias*, ou seja, entre as lembranças de que dispõe em sua memória” as que são as mais adequadas para que não confundam uma realidade com a outra. Em outras palavras, tais pessoas conseguem permanecer atentas em relação ao movimento de duração que as rodeia a fim de poderem bem utilizar de seu espírito. Num sentido análogo, relacionando *Le Rire* com o texto *Le bon sens*, vemos que possuiriam também bom senso os homens que conseguem permanecer “em vigília” para que sua inteligência não encubra todo o seu pensamento com conceitos por demais gerais, prontos e acabados,

impedindo-os de ver as coisas como são e, ao mesmo tempo, desenvolver o caráter ativo da reflexão e da existência¹⁵⁰. Assim, vemos que, também em *O Riso*, a noção de bom senso permanece vinculada ao seu sentido fundamental ao mostrar que os homens de bom senso são aqueles que manifestam um equilíbrio representado por “uma mobilidade da inteligência governada exatamente pela mobilidade das coisas”, pela “continuidade móvel de nossa atenção à vida” (*R* – p. 475), o que, na verdade, como Bergson mostrará em textos posteriores, só é de fato efetivado com o auxílio da intuição. Ainda em *Le Rire*, ele defende que aqueles que não desenvolvem bem o bom senso acabam sempre confundindo as coisas e distorcendo a realidade. Bergson nos dá o exemplo de Dom Quixote e sua famosa “inversão” dos moinhos de vento por gigantes, para caracterizar, no contexto de sua reflexão estética sobre o risível, um tipo de “comicidade de caráter”. Dom Quixote promove, segundo ele, “uma inversão especial do senso comum”: em vez de “modelar as idéias a partir das coisas”, pretende “modelar as coisas a partir das idéias” (*R* – p. 475).

No que diz respeito à *L'Évolution Créatrice*, o conceito de bom senso surge, primeiramente, no contexto da reflexão bergsoniana sobre a criação da geometria e da lógica a partir da inteligência. Aí, Bergson afirma que a geometria e a lógica se aplicam à matéria e que nesse domínio o “raciocínio puro” pode ser exercido, em princípio, sem precisar de tutela alguma. Todavia, fora desse domínio da matéria pura, ou seja, no domínio próprio da vida e da reflexão que a ela se vincula, esse raciocínio (ou inteligência) “tem necessidade de ser vigiado pelo bom senso, que é realmente outra coisa” (*E. C.* – p. 632). A mesma idéia de bom senso é aplicada depois em igual sentido, um pouco mais adiante na mesma obra, justamente para assinalar que fora do domínio da geometria e da lógica, em particular nos domínios das ciências psicológicas e morais, não podemos empreender do mesmo modo as deduções. No campo da Psicologia e da Moral, o que devemos registrar, segundo Bergson, é que “de uma proposição verificada pelos fatos não se pode tirar aí conseqüências verificáveis senão até um certo ponto, em uma certa medida. Bem rápido é preciso apelar ao bom senso, ou seja, à experiência contínua do real, para infletir as conseqüências deduzidas e as curvar de novo ao longo das sinuosidades da vida” (*E. C.* – p. 675; grifo nosso). Portanto, podemos ver que o conceito de

¹⁵⁰ Acerca da relação do “bom senso” bergsoniano com o “esforço de vigília” que deve caracterizar a reflexão do homem para que ele possa, até mesmo, ampliar o sentido de sua existência, ver LEOPOLDO E SILVA, *Reflexão e existência*, pp. 142 a 145.

bom senso, também aqui, em *L'Évolution*, persiste representando um certo equilíbrio necessário à correta condução da inteligência, equilíbrio esse que é obtido por meio da “experiência contínua do real” (certamente, sabemos, com o apoio da intuição).

Enfim em *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* a noção de bom senso, apesar ser enfocada em outro horizonte específico, continua tendo a mesma acepção básica dada desde o início por Bergson. Nessa obra em particular, ele a considera, em primeiro lugar, ao refletir acerca de certos problemas que podem advir da má relação do indivíduo com a sociedade. Bergson nos lembra aí que já o senso comum criara a expressão “bom senso” para distinguir certa habilidade que nos informa sobre as pessoas e sobre as relações que desenvolvemos com elas da habilidade que nos participa das coisas e de suas relações. Ou seja, o senso comum, apontara a necessidade de diferenciarmos os sentidos em geral (“des sens”) do bom senso (“le bon sens”). Aceitando tal distinção, Bergson escreve: “como não observar que se possa ser profundo matemático, sábio físico, psicólogo sutil na medida em que analisando a si mesmo, e no entanto compreender obliquamente as ações de outrem, calcular mal as suas, jamais se adaptar-se ao meio, enfim, não ter bom senso?” De acordo com o que observa, esse caso nos mostra que “o bom senso pode ser prejudicado, ao passo que a faculdade de raciocinar permanece intacta” (*M. R.* – pp. 1064 e 1065; grifo nosso). A partir dessas considerações de Bergson, vemos que, nesse contexto inicial de *Le Deux Sources*, o bom senso de fato representa também o contraponto à atividade da inteligência, significando ainda, em relação a isso, a boa utilização de todos os sentidos do homem, inclusive daquele que lhe orienta para o melhor convívio possível em sociedade. Nessa última significação, ademais, para Bergson, “o bom senso, que se poderia chamar de senso social, é pois inato ao homem normal, como a faculdade de falar, que implica igualmente a existência da sociedade e que também está esboçada nos organismos individuais” (*M. R.* – p. 1065). Conforme sustenta, assim como a natureza forneceu, por exemplo, à formiga os meios de viver harmoniosamente no formigueiro, ela também deve ter fornecido ao homem o bom senso para “a coordenação de sua conduta com a de seus semelhantes” (*M. R.* – p. 1065). Depois desse primeiro enfoque ao bom senso em *As Duas Fontes*, Bergson o aborda novamente, mais à frente, como já vimos, relacionando-o à sua reflexão acerca do misticismo. Também nesse momento da obra, o bom senso permanece significando o equilíbrio necessário da atividade intelectual. Entretanto, tal significado é aí enfocada no seu plano mais elevado na medida em que Bergson o remete aos grandes místicos cristãos que, justamente, para ele, convertem-se em exemplos de um

equilíbrio intelectual superior, onde a capacidade inteligente se associa intimamente à capacidade intuitiva mais profunda e mais abrangente, criando uma personalidade caracterizada, conforme escrevemos anteriormente, “pelo gosto da ação, a faculdade de se adaptar e de se readaptar às circunstâncias, a firmeza junto à maleabilidade, o discernimento profético do possível e do impossível, um espírito de simplicidade que triunfa sobre as complicações” (*M. R.* – p. 1169). Por apresentarem esses atributos, os grandes místicos manifestam, assim, segundo Bergson, um “bom senso superior” e ao mesmo tempo se tornam os grandes mestres que orientam a humanidade nesse caminho do “equilíbrio”, utilizando para isso de seus próprios exemplos de vida. Revertem-se, assim, como dissemos, em representantes de uma *pedagogia da misticidade*, na qual a intuição alcança uma dimensão ético-pedagógica superior, na medida em que guia o homem em sua elevação moral, através do conhecimento de Deus e da vivência do amor, o que, na verdade, como nos mostra Bergson, vem a ser o mesmo.

Analisando, então, todas essas considerações relacionadas à concepção bergsoniana de bom senso, talvez pudéssemos chegar à conclusão de que a dimensão pedagógica da intuição (e, de certo modo, também do bom senso), em seu sentido mais fundamental, seria a de educar a própria inteligência, impedindo-lhe os exageros e a confiança desmedida em suas deduções – tanto no campo da ciência e da filosofia, quanto no da vida prática –, por meio da concretização de uma maior simpatia do pensamento com a duração real e viva das coisas. A partir desse aspecto mais essencial, outros aspectos dessa dimensão pedagógica da intuição poderiam aparecer por consequência. Podemos pensar, por exemplo, naquele que surge quando vemos que é a intuição que nos ensina o conhecimento verdadeiro da realidade, seja a da realidade da consciência psicológica, seja a da natureza como um todo, seja a da realidade de Deus. Podemos considerar ainda, remetendo-nos à análise de Gilles Deleuze, que um outro aspecto dessa dimensão pedagógica da intuição tornar-se manifesto quando percebemos que somente a intuição é capaz de nos guiar no conhecimento das verdadeiras “diferenças de natureza” e na detecção dos “falsos problemas” da tradição. Enfim, podemos encontrar ainda mais um aspecto dessa dimensão pedagógica da intuição ao chegarmos à conclusão de que é ela também que pode nos conduzir na ampliação consciente de nossa liberdade e na elevação moral de nossas ações. Esse aspecto, aliás, mas do que qualquer outro, relaciona intimamente a dimensão pedagógica da intuição com sua dimensão ética. Em síntese, vemos que, de fato, essas questões podem ser converter em objetos de estudo dentro do horizonte da filosofia de

Bergson. É nesse sentido que procuramos nos referir a elas como fechamento de nossa abordagem de sua concepção de método, sem, certamente, pretendermos esgotar o tratamento do tema.

Conclusão

Ao longo desse nosso trabalho procuramos antes de mais nada entender o real significado do método da intuição no contexto da filosofia bergsoniana como um todo. Esse foi realmente o nosso *objeto primeiro* de pesquisa. A partir dele, certamente, tínhamos como interesse buscar compreender também a importância do método intuitivo dentro do âmbito específico de cada uma das obras principais de Bergson, para que assim pudéssemos até mesmo compreender melhor suas concepções filosóficas inovadoras acerca da consciência humana, do universo material, da evolução da natureza e do desenvolvimento da moralidade e da religiosidade humanas. Bastante vinculada a essas preocupações fundamentais, aparecia ainda a de buscar entender, de modo mais profundo, em que aspectos a concepção de método de Bergson contrapunha-se a uma outra concepção de método filosófico, segundo ele, equivocada. Por fim, interessava-nos investigar um certo desdobramento prático dessa teoria bergsoniana da intuição no campo da ética e no da educação, inclusive para que pudéssemos nos informar das contribuições de Bergson nesses campos. Com esse intuito, procuramos, então, no final do nosso trabalho, estudar a possibilidade de considerarmos uma dimensão ética e pedagógica da intuição em Bergson.

Chegando agora ao término de nossa pesquisa e passando em revista o itinerário que nela percorremos, vemos que importantes aspectos do pensamento de Bergson puderam se apresentar mais claros. Primeiramente, pudemos perceber de modo mais abrangente a vinculação fundamental que há entre a noção de intuição e a noção de duração no conjunto da obra bergsoniana, a ponto de vermos que realmente não podemos entender a primeira sem sua referência à segunda. Nesse sentido, apresentou-se ainda mais nítida, inclusive, a idéia de que foi a própria apreensão intuitiva da realidade como duração que forneceu a Bergson os subsídios necessários à definição das características de seu *método*¹⁵¹. Em segundo lugar, pudemos constatar que foi realmente a *descoberta* da duração e do método mais adequado para a sua apreensão, que guiou todo o desenvolvimento do pensamento de Bergson e de seu

¹⁵¹ Lembremos que, segundo o que nos apontara Gilles Deleuze, o sentido mais essencial do método da intuição de Bergson, sempre foi o da “apreensão do tempo real”; a partir dele os outros apareceram como conseqüência (cf. DELEUZE, *Bergsonismo*, cap. 1, pp. 7 e ss.).

posicionamento crítico diante da tradição. Encontrando a duração e a intuição, ele constatou uma série de erros presente em algumas das principais teorias filosóficas e científicas de seu tempo e a partir daí procurou empreender novas soluções para os *velhos problemas*, principalmente como forma de protestar contra um pensamento preso a conceitos abstratos e distante da verdadeira realidade da vida¹⁵². Em relação a isso, vemos, enfim, que, através do suporte do seu método da intuição, Bergson conseguiu apresentar, entre outras, concepções filosóficas inovadoras acerca do eu psicológico humano e da liberdade inerente a ele; acerca da realidade da matéria, do funcionamento da memória e da relação entre a matéria e o espírito; acerca da vida e de sua evolução na natureza; acerca da moralidade humana e da possibilidade de aprimoramento moral e religioso; acerca da natureza e da essência de Deus; acerca da destinação da educação e dos meios necessários para uma de formação pedagógica mais rica e ao mesmo tempo mais próxima da vida. Como pudemos constatar, todas essas concepções bergsonianas entraram em consonância com muitas das teorias que foram responsáveis por avançar a ciência e por delinear uma nova compreensão da realidade a partir do século XIX. Bergson se apoiou em determinados dados das principais correntes científicas de sua época e também, por certo, forneceu, através de suas conclusões, importantes contribuições para a reflexão de alguns dos temas de estudo mais caros à ciência contemporânea. Ao mesmo tempo, essas concepções inovadoras de Bergson, paralelamente às contribuições que apresentaram ao campo da ciência, auxiliaram sobremaneira no avanço do conhecimento propriamente filosófico desde sua época. São reconhecidas as influências de Bergson deixadas à filosofia da consciência, à metafísica, à teoria do conhecimento, à filosofia da natureza, à ética, à filosofia da educação, à história da filosofia, entre outros ramos de estudo da filosofia.

Depois de procurar acompanhar, nesta tese, ao longo de toda a obra de Bergson, o desenvolvimento de sua concepção de intuição, vemos que, de fato, através dela, Bergson nos

¹⁵² Numa entrevista a Jean de la Harpe, incitado a refletir sobre sua própria filosofia, Bergson assim se exprime: “compreenda-me bem: ‘a duração’ foi na minha filosofia a resultante, a porta de saída por onde eu escapei das incertezas do verbalismo (...) Meus livros foram sempre a expressão de um descontentamento, de um protesto. Eu poderia escrever muitos outros, mas eu não escreveria senão para protestar contra o que me pareceria falso. (...) Parto da ‘duração’ e procuro esclarecer esse problema, seja por contraste, seja por semelhança com ele” (*Bergson - Essai et témoignages*, recolhidos por Albert BÉGUIN e Pierre THÉVENAZ, in *Les cahiers du Rhône*, Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, 1943, p. 359, 360; citado por PHILONENKO, ob. cit., pag. 12 e 13).

fornece as características de um método não só fundamental para que a ciência e a filosofia possa avançar seus conhecimentos teóricos acerca da realidade concreta, mas também para que o homem em particular possa conduzir melhor sua vida e o seu convívio em sociedade. Especialmente em relação a esse último aspecto, a abordagem da teoria ética de Bergson e de sua concepção de bom senso, no final desse trabalho, nos mostrou isso. Na verdade, talvez pudéssemos considerar, inclusive, que a teoria bergsoniana do bom senso apresenta-se como um complemento fundamental de sua teoria do método, permitindo ainda mais a concretização do objetivo essencial de Bergson que é o de aproximar sua filosofia da vida, conforme ele deixa claro em *A intuição filosófica*¹⁵³. Além dessas considerações, gostaríamos de registrar, por fim, que o estudo da concepção bergsoniana de intuição, suscita-nos ainda novas questões e nos chama atenção para o fato de que a filosofia de Bergson está aberta a estudos renovados que podem contribuir bastante para a discussão de problemas importantes do nosso tempo¹⁵⁴. Esperamos que o trabalho que ora apresentamos possa auxiliar no desenvolvimento de alguns desses estudos.

¹⁵³ A respeito dessa grande conferência de Bergson, é bastante enriquecedor o que escreve Lívio Teixeira num artigo originalmente publicado em 1960 e que, em 2003, os Cadernos Espinosanos novamente colocaram felizmente a nossa disposição. Nele, além de nos chamar a atenção para esse *objetivo fundamental* da filosofia bergsoniana, o autor assinala-nos o caráter profundo e inovador da forma segundo a qual Bergson procura nos conduzir no estudo da História da Filosofia.

¹⁵⁴ Bento Prado Júnior, num artigo publicado na Folha de São Paulo e intitulado *A filosofia seminal de Bergson*, procura defender exatamente isso. No artigo, Bento Prado apresenta uma série de argumentos procurando defender que “o pensamento do intelectual francês (Bergson) antecipou e pode revitalizar o atual debate filosófico”. Dentre outras coisas, ele afirma que “o pensamento contemporâneo, percorrendo linhas diferentes, encontrou em seu limite último algumas das idéias fundamentais de Bergson”.

Referências Bibliográficas

OBRAS DE BERGSON:

BERGSON, Henri. Cartas, conferências e outros escritos. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

(Coleção Os Pensadores).

_____. Essai sur les Données Immédiates de la Conscience in Oeuvres. Édition du Centenaire. Paris : P.U.F., 1959.

_____. La Pensée et le Mouvant in Oeuvres. Édition du Centenaire. Paris : P.U.F., 1959.

_____. Les Deux Sources de la Morale et de la Religion in Oeuvres. Édition du Centenaire. Paris: P.U.F., 1959.

_____. L'Énergie Spirituelle in Oeuvres. Édition du Centenaire. Paris : P.U.F., 1959.

_____. L'Évolution Créatrice in Oeuvres. Édition du Centenaire. Paris : P.U.F., 1959.

_____. Le Rire in Oeuvres. Édition du Centenaire. Paris : P.U.F., 1959.

_____. Matière et Mémoire in Oeuvres. Édition du Centenaire. Paris : P.U.F., 1959.

_____. Mélanges. Édition du Centenaire. Paris : P.U.F., 1972.

OBRAS COMPLEMENTARES:

ADOLPHE, Lydie. L'univers bergsonien. Paris : La Colombe, 1955.

BARTHÉLEMY- MADANTE, Madeleine. Bergson. Paris: Seiul, 1967.

DELEUZE, Gilles. Bergsonismo. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999. (Coleção TRANS). (Incluindo dois apêndices: A concepção de diferença em Bergson e Bergson).

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. O que é a filosofia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. (Coleção TRANS).

DESCARTES, René. São Paulo : Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).

_____. Discours de la Méthode (avec introduction et notes par Etienne Gilson). Paris: Vrin, 1954.

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

_____. Bergson et le Christ des évangiles. Paris: Libraire Arthème Fayard, 1961.

_____. Henri Bergson – Mélanges (Avant-Propos). Paris : P.U.F., 1972.

_____. Henri Bergson – Oeuvres (introduction). Édition du Centenaire. Paris : P.U.F., 1959.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Henri Bergson. Paris: P.U.F, 1959.

JÚNIOR, Bento Prado. A filosofia seminal de Bergson. Folha de São Paulo (Caderno “Mais!”). São Paulo, 29 de agosto de 1999.

_____. Presença e Campo Transcendental – Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson. São Paulo: Edusp, 1989

HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do Espírito. Partes I e II. 2ªedição. Petrópolis:Vozes, 1992/1993. (Coleção Pensamento Humano).

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. São Paulo: Abril Cultural,1983. (Coleção Os Pensadores).

LANDIM, Maria Luiza P. F. Ética e Natureza no pensamento de Bergson. Rio de Janeiro: Uapê, 2001.

LEOPOLDO e SILVA, Franklin. Reflexão e Existência. Discurso (Rev. do Dep. de Filosofia da USP), Ano IV, nº 4.

_____. Bergson – intuição e discurso filosófico. São Paulo : Loyola, 1994.

PHILONENKO, Alexis. Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse. Passages. Paris: Cerf, 1994.

TEIXEIRA, Lívio. Bergson e a História da Filosofia. In: Cadernos Espinosanos. Número 10. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 2003.

TREVISAN, Rubens Murílio. Bergson e a Educação. Piracicaba : Editora Unimep, 1995.

TROTIGNON, Pierre. L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphisique. Paris: P.U.F., 1968.

WORMS, Frederic. A concepção bergsoniana do tempo. In: Dois Pontos. Volume 1, número 1 (Temporalidade na Filosofia Contemporânea). Curitiba: Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, 2004.