

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VALDEMAR HABITZREUTER

**INTUIÇÃO BERGSONIANA: VIVÊNCIA DA DURAÇÃO E
ABERTURA PARA A MÍSTICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção de grau de mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. João Eduardo Pinto Bastos Lupi.

Florianópolis
2011

**INTUIÇÃO BERGSONIANA: VIVÊNCIA DA DURAÇÃO E
ABERTURA PARA A MÍSTICA**

VALDEMAR HABITZREUTER

Para Chin O Mei, Walter, Nancy e Anna

AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi possível pelo incentivo e colaboração de várias pessoas amigas. Assim, agradeço ao professor LUIZ CARLOS BERRI, meu ex-mestre e orientador na graduação em Brusque, por ter me aconselhado para prosseguir os estudos e tentar o mestrado; ao professor JOSÉ FRANCISCO DOS SANTOS (Zezinho) pelas ponderações feitas ao ler meu texto; ao professor ADILSON KOSLOWSKI pelas muitas e quase intermináveis conversas filosóficas que mantivemos, acrescentando-me mais conhecimentos; ao professor CARLOS SELL por seus conselhos, disponibilidade e incentivo para futuras pesquisas; a todos os professores do Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFSC por suas excelentes aulas, em especial ao professor SELVINO J. ASSMANN e ROBERTO WU que participaram da banca de qualificação e deram importantes contribuições ao trabalho; a professora SILENE TORRES MARQUES da UFSCar que fez importantes críticas com valiosas sugestões ao trabalho; a DAIANE ECCEL, alma amiga e colega de mestrado, agora doutoranda, que é um exemplo de esforço e dedicação como estudante, sempre disposta a vencer obstáculos, e que se prontificou na formatação de meu texto, além de outros favores prestados; a MAICON REUS ENGLER, um verdadeiro amante do saber - um talento filosófico -, que faz da filosofia um guia de vida, também colega de mestrado e que colaborou com a revisão final do meu texto; faço aqui também uma menção de reconhecimento ao professor coordenador do PPGF, DARLEI DALL'AGNOL, pelo esforço de elevar o nível das pesquisas filosóficas da pós-graduação, e também à secretária ÂNGELA MARIA pelos bons serviços prestados; e com muito entusiasmo, meus sinceros agradecimentos ao ilustre professor Dr. JOÃO LUPI, meu orientador, que, com sutileza, me deixou à vontade neste trabalho e incentivando-me durante a pesquisa; e, acima de tudo, a DEUS, toda gratidão e louvor pela vida.

No Absoluto vivemos e nele agimos

Bergson

RESUMO

Esta dissertação tem o intuito de mostrar que a filosofia de Bergson apóia-se em novas categorias que nos indicam um novo modo de filosofar, frente ao modo tradicional de outros pensadores. Em Bergson o intelecto humano, por si só, não é suficiente para fazer filosofia e se alçar como detentor do conhecimento do real. Para tanto, o conhecimento intuitivo tem papel fundamental e deveria orientar toda filosofia. A intuição bergsoniana anda de par com a concepção de duração do tempo real (*durée*): a duração requer a intuição em que a realidade é conhecida porque vivenciada de dentro. Essa vivência (ou intuição) é conhecimento experimental do espírito, como um transporte ao interior do objeto, e sendo que dessa forma conhece-o de uma maneira absoluta, ao passo que a inteligência relaciona-se à distância com o objeto e, portanto, tem um conhecimento relativo dele. Numa outra perspectiva, o conhecimento intuitivo é um contato com a força criadora que os místicos vivenciam: o *élan vital*, que é a força dinâmica que cria, impõe uma progressão evolutiva de autoconsciência em que seres vivenciam uma realidade que é a superação do modo do conhecimento intelectual - voltada para a técnica - e, através da intuição, inserem-se no movimento evolutivo criativo, atingindo a esfera da mística que lhes proporciona o desfrute da plenitude da vida.

Palavras-chave: Bergson, inteligência, intuição, duração, impulso vital, evolução, mística.

RÉSUMÉ

Cette dissertation a pour but montrer que la philosophie de Bergson s'appuie sur des nouvelles catégories qui nous montrent une façon différente de philosopher en comparaison avec la philosophie traditionnelle des autres penseurs. Chez Bergson la connaissance intellectuelle par soi-même n'est pas suffisante pour faire philosophie et se soulever comme détentrice de la connaissance du réel. La connaissance intuitive a un rôle fondamental et devrait guider toute la philosophie. L'intuition bergsonienne va de pair avec la conception de *durée* ou temps réel. La durée demande l'intuition par laquelle la réalité est connue parce que vécue du dedans. Cette expérience vécue (ou intuition) est une connaissance expérimentale de l'esprit comme un transport à l'intérieur de l'objet et de cette façon en le saisissant d'une façon absolue, tandis que l'intelligence fait des relations avec l'objet à distance et pourtant a une connaissance relative de lui. En fin de compte, la connaissance intuitive est un contact avec la force créatrice que les mystiques expérimentent: l'*élan vital*, qui est une force dynamique qui crée, impose une progression évolutive de la conscience de soi où des êtres expérimentent une réalité qui est le surpassement de la connaissance intellectuelle – tournée vers la technique – et, par l'intuition, ils s'insèrent dans le mouvement évolutive créatrice, en atteignant le domaine de la mystique qui leur proportionne la jouissance de la vie pleine.

Mots-clés: Bergson, intelligence, intuition, durée, élan vital, évolution, mystique.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1. EVOLUCIONISMO E INTELIGÊNCIA	22
1.1. Evolucionismo	22
1.2. Élan vital	26
1.3. Tendência e indeterminação da vida	28
1.4. Homo faber	31
1.5. Gênese e função da inteligência	34
1.6. Anti mecanicismo e anti finalismo	39
2. A INTUIÇÃO: CONHECIMENTO ABSOLUTO	47
2.1. Os termos ‘intuição’ e ‘imediate’	47
2.2. O relativismo de Kant e o absolutismo de Bergson	56
2.3. Os dois modos de conhecimento	62
2.4. A limitação do conhecimento intelectual	66
2.5. A intuição como método empírico	69
2.6. O sentido próprio da intuição bergsoniana	77
3. DURAÇÃO: TEMPO DA CONSCIENCIA	83
3.1. O aspecto da intensidade	83
3.2. O aspecto do movimento	90
3.3. O eu fundamental da consciência	93
3.4. Liberdade	99
3.5. Percepção e memória	102
3.6. União matéria/espírito – corpo/alma	114
4. INTUIÇÃO E MÍSTICA	123
4.1. Criação de criadores	127
4.2. A mística como ação criativa do eu profundo	132
4.3. A incompletude do misticismo oriental	138
4.4. O Absoluto místico	141
CONCLUSÃO	148
APÊNDICE	155
BIBLIOGRAFIA	168

INTRODUÇÃO

Henri-Louis Bergson (1859-1941) se destaca no movimento filosófico francês intitulado ‘espiritualismo’, que surgiu no início do século XIX até meados do século XX. Essa corrente se propunha a opor-se ao ‘materialismo’ exacerbado do positivismo e impor o primado do espírito ou da consciência. O termo ‘espiritualismo’ remonta a Victor Cousin (1792-1867) que já em sua época se empenhou em mudar a ênfase da filosofia francesa do materialismo para o idealismo.

A metafísica era altamente desprestigiada no final do século XIX em virtude do avanço das ciências. O pensamento do mundo ocidental orientava-se, então, pelos princípios da ciência e do progresso industrial. Para que a filosofia tivesse seu valor deveria integrar-se nessa nova perspectiva. Ela seria inútil se prescindisse dos conhecimentos positivos da ciência e dos problemas que tais conhecimentos levantam, pois a metafísica tradicional que se ocupava de problemas teológicos, cosmológicos e psicológicos sem os fundamentos da ciência parecia fora do contexto e ultrapassada por outras disciplinas positivas. A cosmologia poderia ser substituída pelas ciências naturais, a psicologia pela psicofísica e a teologia pela sociologia concernente às forças que atuam no mundo social; enfim, outros ramos da ciência proclamavam sua autonomia como ciências positivas, isto é, fundadas em fatos e independentes da filosofia. Não que o positivismo negasse os problemas do espírito, mas negava o modo de acesso a essa esfera que não fosse o modo experimental com o qual se chega ao resto da natureza, já que a esfera espiritual faz parte desta. Para o positivismo só existe o fenômeno ou o conjunto de fenômenos sujeitos a leis e determinados por estas leis. E isto se aplica tanto às coisas do espírito como ao resto da natureza.

O espiritualismo, como corrente filosófica, afirmou-se, então, como uma reação ao positivismo e utilizou como atitude a auscultação interior e a análise dos dados da consciência. Essa atitude espiritualista não seria uma novidade: já a verificamos em Plotino com a ideia de “retorno da alma a si”; em Santo Agostinho, com a atitude de não se procurar a realidade divina fora de si; em Descartes com o “cogito”; nos românticos com a noção de autoconsciência, etc. São todas atitudes de investigação tendo como objeto a interioridade do ser humano. É justamente a partir do século XIX que uma corrente de pensadores retoma esta tradição em que a consciência é uma alternativa de investigação para fazer frente ao positivismo exclusivamente materialista. Polemizando com a ciência, a corrente espiritualista

reconhece como tarefa própria e específica da filosofia a distinção e a explicação dos dados da consciência. O que sensibiliza os cientistas são os fenômenos naturais, ao passo que os espiritualistas são tocados pelo testemunho da consciência, pela experiência interior.

Sabemos que na França a tradição clássica da filosofia é o espiritualismo que vem desde Descartes, Malebranche e Pascal, pois foram eles os grandes nomes que deram o impulso para o movimento espiritualista francês. Embora o movimento iluminista do século XVIII impusesse uma pausa para o espiritualismo, Maine de Biran (1766-1824) daria novamente continuação a essa tradição filosófica francesa opondo-se ao iluminismo, sendo considerado o inspirador e guia do espiritualismo. A partir daí surgem várias figuras, tais como Lequier (1814-1862) que remete tudo à consciência; Amiel (1821-1881), que faz da filosofia a consciência que se compreende a si mesma com tudo o que contém em si; Secrétan (1815-1895), que afirma que na consciência encontramos o ser; Ravaisson (1813-1900), que viu no princípio da metafísica aristotélica o princípio mesmo do espiritualismo: a consciência; Lachelier (1834-1918), que pleiteia para a filosofia da natureza um realismo espiritualista aos olhos do qual todo o ser é uma força e toda a força um pensamento que tende a uma consciência cada vez mais completa de si mesmo; Jaurès (1859-1914), que via em Deus a consciência absoluta como força de unidade onipotente, na qual todas as consciências individuais participam necessariamente. Outro nome importante no espiritualismo francês, e que influenciou enormemente Bergson, foi Boutroux (1845-1921), o qual combateu o positivismo dentro de seu próprio campo de investigação. Ele tomou em consideração as realidades da investigação científica: a matéria e os corpos, o organismo e o homem. Segundo sua visão, essas realidades caracterizam-se por sua crescente riqueza de qualidade, de variedade e de individualidade que não se deixa reduzir à uniformidade de tipos e à necessidade, pois toda a ordem de realidades apresenta certo grau de originalidade e novidade com respeito à ordem inferior e não pode ser explicada por ela. Nota-se, portanto, a contingência entre as ordens de realidades, ou seja, há a liberdade. O princípio da causalidade, que é necessidade, exigiria uma uniformidade entre o efeito e a causa, e assim não haveria variação no efeito. E isto não acontece, porque o efeito apresenta-se sempre como uma novidade em relação à causa. As várias ordens de realidade não são tampouco redutíveis umas às outras. Assim, os corpos não se reduzem à matéria; a vida não se reduz aos corpos e às leis físico-químicas que os governam; a vida espiritual não é redutível à vida puramente orgânica. São justamente temas que Bergson desenvolve

com mais acuidade em sua Filosofia.

É nesse contexto da filosofia espiritualista francesa que se insere a filosofia de Bergson, sendo a máxima expressão do espiritualismo francês. Tem como tema fundamental também a consciência, mas desenvolve bem mais esse tema em comparação aos antecessores. Ao invés de opor o testemunho da consciência aos resultados da ciência, pretende fazer seus os resultados da ciência para entender a vida da consciência. No dizer de Bento Prado Júnior, “o bergsonismo é a metafísica espiritualista apoiada numa argumentação cientificista”¹. Mas o espiritualismo de Bergson não é aquele apregoado pelo idealismo à la Berkeley, que dispensa a matéria e a trata como ilusória. “O equívoco é pensar que o espírito se afirma evitando a materialidade, quando na verdade ele se afirma sobre a materialidade e através dela”². É neste sentido que devemos interpretar o espiritualismo de Bergson: há um élan vital que, como força criadora (espiritual), necessita da matéria para impor seu poder de transformação ou evolução, e para destacar-se como indeterminação.

Assim, o pensamento filosófico na época de Bergson era dominado pelo pensamento cientificista, para o qual era somente legítimo o conhecimento construído à semelhança das ciências consideradas positivas; só se consideravam científicos os dados observados empiricamente, pois eram passíveis de mensuração e capazes de serem situados numa cadeia rigorosa de causas e efeitos. A façanha de Bergson foi debater com materialistas e deterministas a partir de noções que, na época, lhes pareciam dar força: a de medida em psicologia e a de redução do mental ao cerebral.

A ciência, com seu método empírico, considerava as pretensões metafísicas sem sentido. Mas, Bergson pretendia utilizar o mesmo método da ciência – a experiência - para corrigir, ou melhor, ampliar seu horizonte, pois verificou que há uma incompletude na experiência científica. Essa experiência ampliadora seria a intuição.

Nessa sua empreitada, Bergson observou um detalhe importante na noção de tempo da ciência, observação de que provém sua originalidade e genialidade. A grande novidade de Bergson para a filosofia foi, pois, uma concepção de tempo diferente da que os filósofos e cientistas até então tinham. Distingue ele o tempo espacializado e matematizado dos cientistas e o tempo fluido que dura, o tempo vivido da consciência e objeto da metafísica, ou intuição. É neste ponto que

¹ PRADO JÚNIOR, 1989, p. 73.

² SILVA F. L., 1994, p. 338.

Bergson distancia-se de pensadores que adotavam a concepção de tempo fragmentado dos cientistas que tornou inviável a metafísica.

Mas, há outro detalhe muito importante: Bergson não entende que fazer filosofia possa se dar através do simples ato intelectual; é antes um ato intuitivo, uma vivência. O verdadeiro filosofar, pois, se dá pela intuição e não pela inteligência. Não que Bergson seja um anti-intelectualista. Longe disso. O que ele proclama é que a inteligência tem a capacidade de fazer o ser humano encarar apenas uma faceta específica do real ou da vida, o envolver-se com a materialidade e praticidade da vida – ciência -, mas não é capaz de interessar-se pelo dinamismo da vida.

A presente dissertação é uma pesquisa bibliográfica das obras de Bergson e dos escritos de seus comentadores. Procuramos demonstrar que Bergson fundamenta sua filosofia na vivência, ou experiência da duração - a experiência do tempo da consciência. E isso se traduz na apreensão absoluta do real e da vida em sua essência e que culmina na mística. Essa experiência ou vivência é intuição.

Assim, no capítulo 1, utilizamo-nos da obra *A Evolução Criadora* e tratamos da inteligência – um produto da evolução - para demonstrar sua limitação no que tange à compreensão da vida. Abordamos de passagem o evolucionismo na concepção dos cientistas, notadamente Lamarck, Darwin e Spencer para distingui-lo do evolucionismo de Bergson com seu famoso *élan vital* com o qual revoluciona a teoria do evolucionismo enfatizando que somente é compreensível uma evolução biológica quando se considera o princípio primordial do impulso vital. A teoria mecanicista e finalista dos cientistas não condiz com a teoria da evolução criadora de Bergson, pois deixa escapar a realidade da evolução que é movimento e mudança.

No capítulo 2, ocupamo-nos da teoria da intuição em Bergson - que perpassa toda sua obra -, e decifrar o que ele entende por ela a ponto de com ela erigir seu método filosófico. Para tanto, são explorados os seguintes itens neste capítulo: o uso que ele faz dos termos 'intuição' e 'imediatos'; estabelecemos um confronto entre Bergson e Kant, assinalando as convergências e divergências entre os dois; delineamos os dois modos de conhecimento que Bergson atribui ao ser humano: o conhecimento intelectual e o conhecimento intuitivo; demonstramos o porquê da limitação do conhecimento intelectual; no contraponto, como o método intuitivo de Bergson nos conduz a um conhecimento absoluto; e exploramos, então, o sentido próprio que Bergson quis dar ao termo 'intuição', uma vez que este termo se revestia, ao longo da filosofia, de

várias formas e sentidos.

No capítulo 3 investigamos, em sua obra *Sobre os Dados Imediatos da Consciência*, a noção de tempo, o real significado do tempo como duração (*durée*) que não fora até então explorado pela filosofia. Para que haja essa compreensão de duração é necessário abordar alguns temas concernentes à consciência, como o problema da intensidade dos nossos estados de consciência, se são mensuráveis como a extensão no espaço, ou se eles se bastam a si mesmos, não tendo, pois, nada a ver com extensão; analisamos, outrossim, o aspecto do movimento como um *continuum* indivisível que é inerente à duração e que não se aplica ao espaço; analisamos em que consiste o 'eu' fundamental em Bergson como estado de consciência que fundamenta a liberdade; em sua obra *Matéria e Memória* exploramos o conceito de percepção e memória e o dualismo daí decorrente e sua relação; e tratamos de como se dá propriamente a união matéria/espírito - corpo/alma.

E, por fim, no capítulo 4, para fundamentar o conhecimento intuitivo, ou a consistência da intuição, trazemos à baila o misticismo que em última instância é a experiência e a vivência plena da intuição da duração (*durée*). Mostramos que a evolução da vida, segundo Bergson, desemboca em seres místicos que participam do ato criador por excelência e estão inseridos na dinâmica da vida; que a realidade mística aflora àqueles que se colocam à disposição de seu eu profundo em sua ação criadora; explicitamos que o misticismo oriental é um misticismo extático e estático que não participa da ação e movimento criador; em contrapartida, dedicamos algumas reflexões sobre o misticismo cristão, um misticismo de ação cujo auge encontra-se no Absoluto místico que é o Cristo dos evangelhos.

É conveniente dizer que as obras de Bergson foram reunidas num só livro com o título de *Oeuvres* em 1959 – Édition du Centenaire (1ª. edição) - pela PUF. As obras constantes são: *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience; Matière et Mémoire; Le Rire; L'Évolution Créatrice; L'Énergie Spirituelle; Les deux Sources de la Morale et de la Religion; La Pensée et le Mouvant*.

Nesta dissertação, quando essas obras são citadas, usar-se-á sua forma abreviada correspondente à ordem acima descrita: DI; MM; R; EC; ES; DS; PM. A paginação referir-se-á à *Oeuvres*. Exemplo de citação: (BERGSON, 2001 DI, p. ...).

As notas de rodapé em francês têm o propósito de contribuir na clareza do texto.

1. EVOLUCIONISMO E INTELIGÊNCIA HUMANA

Bergson, em sua obra *A Evolução Criadora*, desenvolve a teoria segundo a qual o transformismo das espécies e os seres vivos são frutos da evolução da vida, sendo o ser humano o produto mais nobre dessa evolução. Por vida ele entende um impulso de criação, o *élan vital*, que, em seu movimento criador, bifurca-se em dois segmentos dando origem à vida vegetal e à vida animal. Na vida animal, o impulso engendrou uma criatura cuja característica principal é a inteligência: o ser humano. O ser humano foi equipado de uma faculdade ou de um instrumento – a inteligência – que lhe é propício para agir no mundo e garantir sua subsistência.

1.1 Evolucionismo

A teoria da evolução, embora tenha sido abordada ao longo da história da filosofia, surge com mais consistência no século XIX. Aliás, o século XIX era dominado pelo Positivismo, um produto do Iluminismo para quem a razão era a garantia do conhecimento verdadeiro. O Positivismo do século XIX, com a Revolução Industrial, deu origem às várias ciências e estabeleceu como fundamento único o conhecimento empírico. As pesquisas evolucionistas de Lamarck e de Darwin calcam-se nesse positivismo.

Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), naturalista francês, dedicou-se a uma explicação científica da natureza ao elaborar uma teoria evolucionista, posicionando-se contra o criacionismo. Em sua obra *Philosophie Zoologique*, estabelece duas leis que explicariam a evolução dos seres: a primeira é o uso e o desuso dos órgãos; e a segunda é a lei da herança dos caracteres adquiridos.

Segundo Lamarck, o ambiente seria o estímulo para que a evolução das espécies ocorresse na adaptação. Os seres vivos desenvolveriam determinados órgãos que lhes garantiriam a sobrevivência. O exemplo que ele nos dá – entre inúmeros outros – é o da girafa. Os ancestrais da girafa teriam pescoço curto, mas, quando o alimento ficou escasso ao nível do chão, eles, por necessidade, tinham que esticar o pescoço para alcançar a folhagem das árvores e, assim, o pescoço começou a alongar-se. Esta característica adquirida transmitiu-se aos descendentes. E quando um órgão não é usado ele se atrofia. Assim, ter-se-ia dado a evolução das espécies pelo uso e desuso dos órgãos, e os caracteres adquiridos seriam passados às gerações

seguintes. É, portanto, uma força externa que é a causa da transmissão de caracteres e da evolução dos seres vivos. O ambiente terrestre, com suas constantes modificações às quais os seres vivos estariam sujeitos a se adaptarem e se transformarem, seria a causa. Desse modo, ao longo de muitas gerações, por causa do acúmulo de alterações, surgiriam novas espécies de seres vivos. *Grosso modo*, a evolução para Lamarck seria um processo teleológico em que os organismos mais simples tornam-se com o tempo mais complexos, aperfeiçoando-se cada vez mais. Ele também foi adepto da geração espontânea, ou seja, a vida proveio da matéria inorgânica.

Embora a teoria lamarckiana seja tida como falsa pela genética nos dias de hoje - que nos dá com precisão a variação dos organismos e o que é transmitido à hereditariedade -, Lamarck desempenhou um papel importante ao dedicar-se à pesquisa da transformação das espécies. Como um dos pioneiros da teoria evolucionista legou-nos esta certeza: a evolução é um fato e é objeto de estudo até hoje.

Charles Darwin (1809-1882), naturalista inglês, ao realizar uma expedição científica ao redor do mundo, no navio *Beagle*, que durou cinco anos (1831-1836), constatou a evolução das espécies, e que o ambiente determina uma seleção natural para as espécies, isto é, as mais aptas dentre as variações hereditárias existentes sobrevivem. Ele aceitou a teoria evolutiva de Lamarck do uso e desuso de órgãos e o elogiou pela contribuição na divulgação da tese da evolução das espécies. No livro *A Origem das Espécies*, Darwin expõe toda sua teoria da evolução baseada na *seleção natural*. Para ele, nem todos os organismos tem condições de sobrevivência. Somente aqueles que se adaptarem às condições ambientais sobrevivem e se reproduzem, deixando descendentes. Sua tese é que as espécies se ramificam sucessivamente tendo um antepassado em comum, o que refuta, assim, o criacionismo.

Darwin, com sua teoria evolucionista, revolucionou o mundo científico. Não mais sustentou-se a teoria criacionista em que as espécies eram imutáveis, provenientes de um ato criador divino; tampouco a ideia de que a criação do homem teria ocorrido após todos os outros seres vivos terem sido criados. A revolução biológica estabelece, pois, uma nova ordem temporal para o homem.

Herbert Spencer (1820-1903) foi filósofo e sociólogo e, já antes de Darwin, dedicava-se à ciência evolucionista. Sua teoria era a preferida de Bergson dentre as várias existentes. O termo 'evolução' foi introduzido por ele na nomenclatura científica-filosófica em 1857 em um artigo sobre o progresso. A progressão que se verifica pela sobrevivência dos mais aptos suscitava a diferenciação e diversidade de

seres e espécies na natureza, e também de órgãos e instituições na sociedade. Spencer tem como pesquisa a evolução do universo, enquanto Darwin se limita à evolução dos seres vivos. Spencer admite a origem da vida orgânica a partir da inorgânica; isto é, uma massa indiferenciada possuiria a capacidade de se organizar.

Para Spencer, há uma força externa (físico-química) atuando e interagindo com as coisas que tendem a sair da homogeneidade rumo à heterogeneidade e à variedade. Assim, estabeleceu um princípio para o processo evolutivo: a lei da multiplicação dos efeitos, causada por uma força absoluta. Para ele o princípio da vida deu-se por combinações físico-químicas do protoplasma. O protoplasma (parte viva da célula) desenvolve-se e dá vida orgânica pela ininterrupta diferenciação e concentração, surgindo então a vida vegetal e animal. O auge da evolução animal ocorreu quando surgiu o sistema nervoso, donde o homem tem sua procedência.

Foi em Spencer que Bergson se orientou para levar avante a teoria da evolução ao constatar nele certa consistência em suas pesquisas quando afirma em sua obra *Os Primeiros Princípios* que a evolução é a passagem de uma forma menos coerente a uma forma mais coerente (o sistema solar saiu de uma nebulosa); é a passagem do homogêneo ao heterogêneo (as plantas e animais se desenvolvem diferenciando órgãos e tecidos diversos); é a passagem do indefinido ao definido (da tribo selvagem ao povo civilizado). Todavia, Bergson enveredou em outro caminho ao constatar, depois, a incongruência que havia na filosofia de Spencer, que se apoiava excessivamente no positivismo científico e não considerava o elemento tempo como um fluxo onde reside o movimento contínuo de progresso. Spencer não tomava o tempo como duração³, cujo fluxo contínuo propicia o novo irrepitível e, portanto, o transformismo. Para ele, o tempo apresentava-se em etapas justapostas que explicariam a ideia de progresso; não percebia que o transformismo é devido a um movimento contínuo que se dá num tempo real que é movimento e não num tempo espacializado. Para Bergson, Spencer não

³ A noção de duração será amplamente explorada no terceiro capítulo; aqui por ora, para o propósito da teoria do evolucionismo bergsoniano, basta dizer que o tempo real (duração) é uma passagem, um fluxo criador, um devir em que nada é estático, em que não há permanência, mas tudo está em constante transformação. Portanto, duração é movimento indivisível, é ação criadora que engendra o novo imprevisível e irrepitível, não é aplicável, pois, ao espaço que é estático. As coisas estáticas, como nós as vemos no espaço, são um recorte desse movimento criador; a essência da coisa é ser movimento, um ato de passagem de um estado a outro, sem delimitações. Como diz Bergson: “tudo é obscuro na idéia de criação se pensarmos em coisas que seriam criadas. (...) Não há coisas, há apenas ações” (BERGSON, EC, 1971, p. 248).

concentrou suas pesquisas no sentido correto do evolucionismo ao desprezar o fluxo dinâmico e criativo da vida, pois ele utilizava-se do artifício de reconstituir a evolução a partir do resultado da evolução, reconstituir a evolução com fragmentos do evoluído, e nesse sentido não se ateuve ao *dever universal*, ao movimento da evolução. O evolucionismo de Spencer toma a realidade sob sua forma atual, quebra-a e a desfaz em fragmentos sustando o movimento deles para depois reuni-los como num trabalho de mosaico e imitar o todo, imaginando ter feito seu retrato e traçado sua gênese⁴.

Como se vê, as teorias descritas acima são doutrinas que explicam a vida no sentido *mecanicista e finalista*, baseando-se em um elemento externo (físico-químico) que determina a evolução das espécies. A matéria, pois, seria a fonte criadora. O que se verifica é que a tese da evolução físico-química concentra-se já no resultado da evolução e não na própria evolução que se processa através de um movimento, ou seja, do ato da vida. É, portanto, uma visão mecanicista e teleológica em que tudo já é dado e determinado por leis calculáveis.

Bergson deu outro enfoque à teoria evolucionista ao propor que a causa do transformismo das espécies não é decididamente uma causa externa; o que determina o desenvolvimento das espécies é o *élan vital* que é um movimento de ininterrupta criação do novo. Diz ele:

Se verá na evolução coisa bem diferente duma série de adaptações às circunstâncias, como pretende o mecanicismo, e bem diferente também da realização dum plano de conjunto, como supõe a doutrina da finalidade. Não contestamos de forma nenhuma que a adaptação ao meio seja a condição necessária da evolução. É por demais evidente que uma espécie desaparece quando não se amolda às condições de existência que se lhe oferecem. Mas uma coisa é reconhecer que as circunstâncias exteriores são forças com as quais a evolução não pode deixar de contar, e outra coisa é afirmar que sejam elas as causas determinantes da evolução. Esta última tese é a do mecanicismo, e exclui totalmente a hipótese dum impulso originário, quero dizer, dum ímpeto interior que impulsionaria a vida, através de formas cada vez mais complexas, para destinos cada vez mais

⁴ Cf. BERGSON, *Evolução Criadora* (doravante EC), 1971, p. 349.

elevados⁵.

A concepção de Bergson de uma evolução criadora através de um impulso originário não quer dizer que haja uma mente transcendente que projetaria essa evolução, mas que essa evolução é criadora mesmo em suas adaptações. Isto é, a seleção natural, sendo um componente chave na evolução, é um processo criativo e não mecânico.

1.2 Élanvital

Por que Bergson concebeu um impulso vital que seria o fundamento da evolução dos seres vivos? Porque a análise científica baseava-se em causas superficiais e movia-se sobre fatos já dados. Não se perguntava sobre o motor de arranque que atuava no processo físico-químico que engendrou a vida orgânica. Segundo Bergson, a ciência explica a transformação das espécies pela causa imediata da variação e na maioria das vezes será apenas a causa mais superficial esquecendo a causa mais profunda que é o impulso que lançou a vida no mundo. Esse impulso ou movimento da vida dividiu-se entre reino vegetal e animal; e no reino animal conseguiu seguir em frente e teve o sucesso de atingir a racionalidade⁶.

E a origem desse impulso vital? Diz Bergson: “Segundo o nosso ponto de vista, a vida aparece globalmente como uma onda imensa que se propaga a partir dum centro”⁷. O que é esse centro? Bergson não o define, mas apenas diz que é um centro donde jorram os mundos, a vida; portanto, é um centro dinâmico de criação. E se com isso quisesse dizer Deus, ele não seria um Criador de coisas, mas seria puro movimento, ação criadora.

Na visão de Gilles Deleuze, o élan vital é uma virtualidade em vias de se atualizar, uma simplicidade em vias de se diferenciar, uma totalidade em vias de se dividir, isto é, a essência da vida é de proceder por dissociação e desdobramento, por dicotomia. Assim, a vida se divide em planta e animal; o animal se divide em instinto e inteligência, ainda assim cada lado da divisão, cada ramificação, carrega consigo o todo, o impulso vital - sua origem indivisa⁸.

Esse impulso representa o esforço único que está na origem do

⁵ BERGSON, EC, 1971, p. 124.

⁶ Cf. BERGSON, 1971, EC, p. 149-150

⁷ Idem, p. 262.

⁸ Cf. DELEUZE, 2004, p. 96.

desdobramento da vida. Chega-se a ele, como origem da vida, pela diversidade de seus efeitos: os organismos vivos e a transmissão da vida, e a unidade de seus atos. Enquanto esforço, ele dá conta da criação manifestada pela evolução da vida na matéria, da qual participam todos os seres vivos, embora em graus diversos; e enquanto esforço único e limitado, ele dá conta das limitações desta evolução ou desta criação, ao entrar em contato com o obstáculo que é a matéria⁹.

A ciência não alude a um princípio que dê conta do processo evolutivo no mundo, faz ciência sobre o resultado da evolução. Mas, Bergson fundamenta o evolucionismo no *élan vital*, a força criativa e transformativa que impera no mundo e que percebemos em nós mesmos.

Não compreenderemos o evolucionismo simplesmente analisando o que evoluiu, baseando-se no resultado da evolução. Chegar à teoria da evolução a partir do mundo como dado é colocar o começo no fim. Ter-se-á que colocar na origem do mundo um princípio que explique este mundo que atualmente presenciamos. Aquilo que estamos presenciando agora já é o produto ou uma etapa da evolução, incluindo a inteligência, que não nos fornece o princípio de onde partiu a evolução. Simplesmente desmontar e espalhar em fragmentos a realidade atual para depois recompô-la com os mesmos fragmentos, ou seja, reconstituir a evolução com os fragmentos do evoluído, é um trabalho absolutamente artificial, que não diz nada e não pode dizer nada sobre a verdadeira origem da realidade. “Não é dividindo o evoluído que se chegará ao princípio daquilo que evolui. Não é recompondo o evoluído consigo mesmo que se reproduzirá a evolução de que ele é o termo”¹⁰. Spencer, a quem Bergson admirou como brilhante cientista e filósofo, era um perito nesse jogo de quebra-cabeça de reunir os fragmentos para explicar o evolucionismo; mas Bergson logo descobriu que sua obra era desprovida de valor filosófico. É claro que se a filosofia, analisando a realidade atual, descobre aí princípios constitutivos invariáveis, poderá muito bem entender a realidade atual com a ajuda destes princípios, ou mesmo tentar reconstituir, graças a evidências positivas, o estado da realidade de uma época anterior. Contudo, tem-se então o conhecimento racional e a história da evolução, mas não a metafísica evolucionista, ou seja, o fundamento do evolucionismo. Apenas reconstitui-se etapa por etapa os momentos da evolução, e não o movimento em si. A metafísica evolucionista de Bergson tem por objeto o devir, a mobilidade, portanto, o novo imprevisível. A metafísica tradicional visa a essência das coisas,

⁹ Cf. WORMS, 2000, p. 22

¹⁰ BERGSON, EC, 1971, p. 349.

e, para isso, tem por objeto a imobilidade, detendo-se no que é estático. A metafísica evolucionista a que Bergson alude implica o tempo real, a duração. Para ela não há um ponto fixo onde possa se deter, pois é um *continuum* ininterrupto; deve, sob pena de se contradizer, dar conta de um processo do devir do ser. Evolucionismo para Bergson, em suma, é um movimento contínuo de criação cujo princípio é o élan vital; o darwinismo, ao contrário, caracteriza-se por explicar o evolucionismo a partir do imobilismo, isto é, a partir dos dados da evolução.

Bergson coloca, pois, como fonte geradora da realidade o élan vital cuja evidência não é alcançada propriamente pela inteligência. Como vamos ver no capítulo seguinte, onde trataremos da intuição, o que fornece a Bergson a certeza desse élan é uma experiência mais penetrante, mais viva do que a experiência sensível da inteligência; é uma experiência interior à qual Bergson dá o nome de intuição, na qual se experiencia o élan vital vivenciando-o em seu movimento criador. É esse ato criador da vida que é o responsável pela criação e pelo transformismo das espécies e do ambiente natural ao qual terão de reagir e se adaptar. A experiência do movimento criador nós a podemos verificar em nós mesmos quando agimos livremente. Quando fazemos a experiência interior da liberdade, nós descobrimos o que somos no fundo de nós mesmos: um dinamismo criador, um impulso vital.

1.3 Tendência e indeterminação da vida

Não há um plano de vida, ou melhor, a vida não planeja nada. O futuro é indeterminação, segundo Bergson.

A vida, como força dinâmica que inventa, que cria, não é um germe que se desenvolve; é antes um impulso que tende à criação do novo imprevisível e irrepitível. Ela é, portanto, tendência que se projeta em direções múltiplas na ânsia de manifestar-se em seres viventes numa progressão evolutiva indeterminada. É, portanto, “desde as suas origens, a continuação dum único e mesmo impulso, que se dividiu em linhas de evolução divergentes”¹¹, sem ser um movimento retilíneo de evolução. Bergson exemplifica essa tendência da vida de ramificar-se em várias direções com a seguinte imagem:

O movimento evolutivo seria coisa simples, e logo poderíamos determinar sua direção, se a vida descrevesse uma trajetória única, comparável à

¹¹ BERGSON, EC, 1971, p. 84

parábola de uma granada lançada por um canhão. Mas, no caso, estamos tratando de uma granada que imediatamente explodiu em fragmentos, os quais, sendo a seu turno uma espécie de granadas, reventaram por sua vez em fragmentos destinados a reventar de novo, e assim sucessivamente durante muito tempo¹².

Essas direções divergentes deram-se em duas ou três vias, e nestas vias o esforço vital tentou embrenhar-se em inúmeras bifurcações nas quais, na maioria das vezes, tinha de recuar ou desistir; somente uma dessas vias foi suficientemente larga para deixar passar livremente o grande impulso da vida que culminou no ser humano, lugar em que esse impulso sentiu-se à vontade para prosseguir livremente sua trajetória evolutiva.

O impulso vital, na realidade, assume dois sentidos, um oposto ao outro. Há o movimento para o alto e outro para baixo. A direção para cima imprime à vida uma potência de criação e de invenção, desembocando no desabrochar da consciência. O sentido oposto, para baixo, se dá quando a vida perde seu impulso vital, ou melhor, perde sua potência criadora ou sua liberdade de invenção e cai num torpor inconsciente. Esse degraçamento da vida ou dispersão ou enfraquecimento do impulso vital encaminha-se para a materialidade como último grau antes de seu desaparecimento total. A matéria é a consequência ou o resultado do enfraquecimento do impulso vital.

Pelos seus dois movimentos opostos que se afastam um do outro, desembocando um na vida consciente e o outro na matéria inconsciente, podemos dizer que há o elemento psicofísico, portanto, dualista: a consciência e a matéria (fragmentos da granada que se projetam para cima representam a vida criativa consciente, e fragmentos que caem representam a matéria, o enfraquecimento do impulso da vida). A dualidade das duas tendências antagônicas acontece no seio da existência movente, na duração (*durée*): uma tendência cujo movimento é criador e outra que contraria esse movimento e dirige-se para a degradação. Embora contrários, os movimentos são complementares. A vida necessita da matéria para manifestar-se, ainda que sua tendência é resistir ao impulso vital. Portanto,

Consciência e materialidade se apresentam, pois como duas formas de existência radicalmente

¹² Idem, p.121

diferentes e mesmo antagonistas, que adotam um *modus vivendi* e se arranjam bem ou mal entre si. A matéria é necessidade, a consciência é liberdade; mas, por mais que elas se oponham uma à outra, a vida encontra meio de reconciliá-las. É que a vida consiste precisamente na liberdade inserindo-se na necessidade e utilizando-a em seu benefício. Ela seria impossível se o determinismo ao qual a matéria obedece não pudesse relaxar seu rigor. Mas suponhamos que em certos momentos, sobre certos pontos, a matéria ofereça uma certa elasticidade: aí se instalará a consciência. Ela aí se instalará fazendo-se extremamente pequena; depois, uma vez neste lugar, ela se dilatará, ela se expandirá e acabará por obter tudo, porque ela dispõe de tempo e porque a mais ligeira quantidade de indeterminação, acrescentando-se indefinidamente a si mesma, resultará em tanta liberdade quanto se queira¹³.

Pela resistência da matéria, a evolução não é somente um avançar adiante; ela comporta também um estacionar, um desvio ou mesmo um fracasso. Mas isto não quer dizer que não haja progresso; o impulso, à medida em que se realiza, imprime progresso. Por isso, a evolução toma várias direções e avança mais ou menos longe: na planta ela chega até certo ponto onde impera a imobilidade e inconsciência. No animal a evolução conseguiu ir ainda mais longe: conquistou um sistema nervoso e o aparato locomotor. No homem sobreveio a inteligência. Daí verificarmos o torpor vegetativo nas plantas, o instinto no animal e a inteligência no homem. O impulso é original e único, mas se lançou por vias e alcances diferentes. Assim, o impulso vital é comum às plantas e aos animais que no decurso dum desenvolvimento se dissociaram devido ao simples fato do seu crescimento e se manifestaram nas formas mais imprevistas. Não há graus sucessivos de desenvolvimento entre vida vegetativa, vida instintiva e vida racional, mas “três direções divergentes duma atividade que se cindiu com o seu crescimento”¹⁴. Portanto, há aí uma diferença de natureza e não de grau,

¹³ BERGSON, 1984, *Cartas, Conferências e outros Escritos* (doravante In: *Os Pensadores*), p. 75.

¹⁴ BERGSON, EC, 1971, p. 152

como transmitido pela tradição desde Aristóteles.

No evolucionismo bergsoniano, a vida é criadora e quer triunfar sobre a tendência da matéria de aniquilar o impulso vital; vai criando as espécies e nelas se detém onde as coisas se repetem num automatismo inconsciente. As abelhas ou as formigas, por exemplo, não têm capacidade de invenção, mas vivem em sociedade num automatismo inconsciente. No entanto, a vida não se contenta com esse saltitar em círculo; ela é impulso criador. Assim, ela quer ultrapassar o estágio da espécie que se acomodou no automatismo inconsciente. Forja então uma saída e cria novas espécies, embora recaia novamente numa parada inconsciente e autômata. De espécie em espécie, vai impondo seu dinamismo, vai forçando seu ímpeto evolutivo até que encontre um caminho livre para sua ação. Bergson vê na evolução da vida em nosso planeta uma consciência criadora que atravessa a matéria, e, num esforço de engenhosidade e de invenção, quer liberar algo que está aprisionado no animal e que se liberta definitivamente no homem.¹⁵

É, portanto, na espécie humana que a vida conquistou a sua hegemonia, a sua independência das amarras da inconsciência. Agora o impulso da vida não tem mais a necessidade de contornar ou ultrapassar essa nova espécie, porque na espécie humana a vida se manifesta livre e conscientemente. O impulso vital tem livre atividade para se desenvolver no interior dessa nova espécie. Com o despertar da consciência no homem, a vida se expressa livremente em criação.

1.4 Homo faber

A linha da evolução da vida, então, atingiu seu melhor êxito na direção da espécie humana, aquinhoada com a inteligência.

Com a humanidade, começa a história da espécie de criadores. Foi histórico o aparecimento da espécie vegetal e animal, mas essa história não teve continuação, pois essas espécies executam um viver repetitivo, sem criação ou invenção. Com a espécie humana há uma continuação, executada pelos indivíduos, que são capazes de atos de criação. É a história da vida que continua, a história do impulso vital.

O homem, sendo animal racional, distingue-se dos outros animais pela sua inteligência capaz de conquistar e subjugar o mundo, enquanto que o animal age no mundo instintivamente para garantir sua subsistência. O homem, através da inteligência, torna-se *homo faber*,

¹⁵ Cf. BERGSON, 1984, *Cartas, Conferências e outros Escritos*, In: *Os Pensadores*, p. 77.

isto é, um fabricante de utensílios e máquinas para facilitar sua subsistência. Com essa facilidade de garantir sua subsistência que a inteligência lhe proporciona, ele estaria mais livre para colaborar com o impulso da vida que quer lançá-lo para as alturas do ato criador, transformá-lo no grande Espírito Criador, isto é, numa liberdade sem limites de criar.

Mas, ao mesmo tempo em que a inteligência representaria este fato libertador, ela pode igualmente denunciar uma parada ou um saltitar no mesmo lugar da espécie humana, assim como o instinto faz com os animais desprovidos de inteligência. Isso acontece quando o ser humano faz dos inventos um fim em si, acomodando-se e comprazendo-se na técnica com seus resultados benéficos do bem viver material. A inteligência não foi conquistada somente para subsistência e o bem estar material do ser humano, mas ela tem em si algo que a convida a ultrapassar-se a si mesma, no sentido de levar o indivíduo a superar-se como estacionário na espécie humana, caracterizada pela inteligência.

A inteligência, portanto, tem um duplo papel. Ela define a espécie humana como distinta das outras pela sua característica de *homo faber* e, ao mesmo tempo, ela tem a capacidade de livrá-la da necessidade de ser uma espécie, pois, quando se diz espécie, diz-se estacionamento coletivo, um saltitar no mesmo lugar, resistindo ao movimento criativo do impulso vital, sem mobilidade para a invenção e criação. Só o ser humano possui esta mobilidade que o liberta da espécie e ao mesmo tempo liberta a espécie. Esta mobilidade é o impulso criador que não se deixa aprisionar. Ele existe para a liberdade e projetar-se para além da espécie. Todo ser humano é possuído por esse impulso que quer continuar sua evolução criadora em liberdade, sem fronteiras; assim, o impulso criador teve êxito no caminho evolutivo que desembocou no homem. Aí, a consciência adquiriu a forma da inteligência fabricadora, expandindo-se em liberdade pelo seu poder de reflexão.

A vida, pois, teve seu maior êxito quando explodiu a inteligência no ser humano, produzindo um ser com uma faculdade criadora para fabricar utensílios e máquinas com os quais domina a matéria e a faz servir para liberação da própria vida. Contrariamente ao animal que se serve da energia acumulada em seu corpo, o homem é capaz de captar a energia ilimitada do universo material. A inteligência é o grande marco para realizar essa proeza, resultado da resistência que a matéria oferecia à vida. O obstáculo foi vencido e a matéria, agora, serve como plano de vida.

No entanto, apesar de a inteligência representar o ápice do

evolucionismo em seres vivos, ela ainda caracteriza-se pelo imobilismo, pois não capta o movimento do élan vital que a encerra. Segundo Bergson, a inteligência é divisionista e manipula muito bem o descontínuo, não se atendo ao movimento da vida. Ela se coloca fora da continuidade evolutiva, deixando escapar o movimento da vida na duração que é a própria realidade que só o instinto transformado em intuição pode captar. É nesse sentido que Bergson afirma: “a inteligência não é feita para pensar a evolução, no sentido próprio da palavra, isto é, a continuidade duma mudança que seja pura continuidade”¹⁶.

O enfoque que a inteligência dá à realidade é no sentido de organizá-la dentro do tempo espacial, dentro de um descontínuo, em que tudo já está dado, encarregando-se ela de justapor ou de encaixar as partes na montagem do todo. Fica presa, portanto, no mecanicismo e finalismo onde não pode ocorrer evolução no sentido de criar o novo, entregar-se ao imprevisível, enfim ultrapassar-se e atingir uma nova esfera de consciência. Segundo Bergson, a inteligência deixa fugir o novo de cada momento ao procurar sempre reconstruir com o que é dado e assim não admite o imprevisível, rejeitando tudo que seja criação. “O que satisfaz a nossa inteligência é uma conseqüência determinada, calculada em função de antecedentes determinados”¹⁷.

Assim, a inteligência, originariamente, se presta como faculdade de fabricar objetos artificiais que, por sua vez, são utensílios na fabricação de outros utensílios, variando indefinidamente a fabricação; e se presta para se distinguir do instinto animal, garantindo a seu modo sua subsistência; é ela apenas o aperfeiçoamento do instinto animal e não pode arrogar-se com isso um *homo sapiens*, pois ficou estacionada no automatismo de uma espécie – a humana -, ao impedir o avanço do movimento do impulso vital que quer mais. Nesse sentido Bergson afirma: “Se (...) nos ativésemos estritamente ao que a história e a pré-história nos apresentam como característica permanente do homem e da inteligência, talvez não disséssemos *Homo sapiens*, mas *Homo faber*”¹⁸.

Portanto, o *Homo sapiens*, ainda está longe de ser realizado se o ser humano não ultrapassar o estado estacionário da inteligência. Urge estabelecer um contato mais estreito com o instinto no que ele tem de mais profundo. A inteligência deverá voltar-se e dar atenção ao instinto

¹⁶ BERGSON, EC, 1971, p. 175.

¹⁷ Idem, p.176.

¹⁸ BERGSON, *As duas Fontes da Moral e da Religião* (doravante MR), 1978, p. 115.

desinteressado e ter a visão da vida e, assim, desvencilhar-se das amarras estreitas da técnica de manipulação da matéria. “Há coisas que só a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si própria, jamais encontrará. Estas coisas, só o instinto as poderia encontrar; mas nunca as procura”¹⁹.

Para uma compreensão real da vida, a inteligência por si só não basta; o ser humano teria que voltar-se àquele resquício de instinto animal que acompanha a inteligência e despertá-lo em intuição, intuição essa que é experiência, vivência e plena compreensão da vida.

1.5 Gênese e função da inteligência

A inteligência humana é um recorte do devir da vida; portanto, é um produto da evolução. Ela constituiu-se no ser humano como um instrumento particular para as suas necessidades particulares e, por conseguinte, diz respeito a uma parte do todo da evolução, e não seria capaz, por si só, de apreender o movimento evolutivo. O devir evolutivo, como um todo, é infinitamente mais abrangente e deve ser apreendido vivendo-o em sua essência. Para explicar o presente e o evoluído, a filosofia deverá, pois, conhecer a evolução segundo outro conhecimento que não o conhecimento intelectual que a evolução engendrou, mas com uma faculdade capaz de reviver o devir evolutivo em sua totalidade, ou seja, capaz de inserir-se nesse movimento evolutivo para de dentro vivenciá-lo. A inteligência é apenas um momento do movimento evolutivo e não experiencia o movimento mesmo, ou o dinamismo evolutivo total. Bento Prado Júnior tem a seguinte afirmação nesse sentido:

Como resultado e parte da evolução vital, não pode voltar-se a inteligência sobre o processo que a constitui e abarcá-lo com as suas categorias. Consciência essencialmente “situada”, a inteligência não pode totalizar o Ser e não pode por isso tematizar a sua própria situação²⁰.

Mas, por qual meio inserir-nos no movimento evolutivo, ou seja, colocar-nos antes do começo da inteligência, inteligência esta que num dado momento da evolução foi engendrada para interagir com o

¹⁹ BERGSON, 1971, EC, p. 166.

²⁰ PRADO JÚNIOR, 1989, p. 175.

resultado da evolução? Bergson nos sinaliza com um conhecimento anterior e superior à inteligência, que é inerente a uma duração que abarca toda realidade num movimento criador dinâmico e que nos faz ver a gênese do universo material e da própria gênese da inteligência, além de nos apresentar origens verdadeiramente outras que a ciência deduz do estado presente da evolução. Neste sentido é que a doutrina de Bergson é uma metafísica possível do evolucionismo. O conhecimento calcado na intuição seria a chave de se penetrar no âmago da evolução do universo, pois a intuição seria a própria vivência do dinamismo evolutivo.

Para Bergson, a função essencial da inteligência é de conhecer fatos que se repetem, de ligar o mesmo ao mesmo. Isto é, relacionar as coisas e ter certeza dos fatos que se repetem, conhecer os efeitos pelas causas. Assim a vida ficou estacionária na esfera da inteligência humana, isto é, renunciou a toda verdade superior e contentou-se apenas com o saber da geometria e da física. Portanto adéqua-se à matéria e age em cima dela; ela necessita de coisas determinadas, definidas; seu objeto principal é o fixo corpóreo, inorganizado, fragmentário; só concebe claramente o imóvel; por isso, seu domínio é a matéria que transforma em instrumentos; não lhe é possível compreender a duração real, pois não a vivencia de dentro; coloca-se fora do movimento da vida que é duração; obcecada pela matéria, ela espacializa o tempo e transfere as formas materiais, extensivas, calculáveis, claras e determinadas, ao mundo da duração. Por este ponto de vista, a vida precisou deixar pelo caminho o essencial, seu movimento inventivo ou criador. É assim que Bergson nos conduz à gênese da inteligência.

Podemos ter a experiência da gênese da inteligência também da seguinte forma: quanto mais nos desapegamos do exterior, mais conduzimos nosso eu a coincidir consigo mesmo, mais sentimos uma duração viva onde nada se repete, onde o passado sempre em marcha cresce sem cessar num presente absolutamente novo; ao mesmo tempo absorvemos a intelectualidade, ultrapassando-a. Isto é, na interiorização de nós mesmos colocamo-nos na pura duração e quanto mais profundo é o sentimento da duração e mais completa a coincidência do nosso eu consigo mesmo, “tanto mais a vida em que eles nos reinstalam absorve a intelectualidade, ultrapassando-a”²¹.

A consciência do nosso eu mais profundo é nossa vida autêntica que é duração. O que constitui, pois nossa inteligência, senão um menos, uma falta de algo mais para abarcar o conhecimento absoluto, ou a

²¹ BERGSON, 1971, EC, p. 207.

experiência da duração (*durée*)? Assim como a matéria resulta simplesmente duma deficiência, duma degradação do élan criador, assim a inteligência resulta duma deficiência desse mesmo impulso: “É a mesma inversão do mesmo movimento que cria simultaneamente a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas”²².

Como vimos, a vida desenvolveu-se em caminhos divergentes e resultou em três grandes tendências complementares: torpor (vida vegetativa), instinto (vida sensível), inteligência (vida racional). A primeira engendrou as plantas; a segunda os insetos; a terceira os vertebrados. A inteligência manifestou-se num dos segmentos dos vertebrados. Cada uma destas tendências traz necessariamente com ela alguma coisa das outras duas, como uma lembrança da unidade primordial e essencial da vida: o *élan* vital.

Enquanto as plantas são caracterizadas pela imobilidade, os animais são caracterizados pela mobilidade, eles são, por conseguinte, obrigados a agir sobre a matéria inerte. A vida, pois, inventou dois métodos para agir sobre a matéria inerte: o instinto e a inteligência. A evolução do reino animal se efetuou tomando duas vias divergentes, uma, por assim dizer, culminando no inseto e outra no homem: “duas potências imanentes à vida e de início confundidas, que tiveram que dissociar-se crescendo”²³.

O primeiro método consiste em utilizar e até construir instrumentos ‘organizados’; isto é, os animais utilizam-se de seus próprios órgãos, ou até desenvolvem certos órgãos, ao longo do processo evolutivo, para sua adaptação e sobrevivência ao meio ambiente: as partes ou órgãos mesmos dos animais são utensílios dos quais eles se servem para uma ação imediata, imanente a seu próprio movimento. No dizer de Bento Prado júnior: “No instinto, o conhecimento, inteiramente implícito, coincide com a ação do organismo, isto é, identifica-se com o seu próprio objeto”²⁴. O instinto dos himenópteros (das abelhas e formigas, por exemplo) é o mais desenvolvido; tudo se passa no instinto como se o animal tivesse conhecimento inato do instrumento organizado (de seus próprios órgãos) que ele emprega e do objeto sobre o qual deve dirigir sua ação, quer dizer, de certas coisas determinadas; este conhecimento, desta maneira, é limitado, mas dentro de seus limites ele é perfeito; quase

²² Idem, p.212.

²³ “deux puissances immanentes à la vie et d’abord confondues, qui ont dû se dissocier en grandissant” (BERGSON, EC, 2001, p. 608).

²⁴ PRADO JÚNIOR, 1989, p. 198.

inconsciente, porque a representação (própria da inteligência) aí se encontra continuamente inibida pela ação. É uma simpatia, uma intuição simples, vivida antes que representada, uma simpatia adivinhatória e que é, por conseguinte, impossível se traduzir em termos de inteligência. E porque ela se refere essencialmente à vida, “se esta simpatia pudesse estender seu objeto e também refletir sobre ela mesma, nos daria a chave das operações vitais”²⁵.

O instinto, pois, supõe um conhecimento inato, mas é um conhecimento todo sensitivo (fornecido pela estimativa), conhecimento estritamente limitado ao acidental, ao aqui e agora, e incapaz de penetrar até a essência, incapaz por natureza de nos dar a chave de qualquer realidade.

O segundo método de agir sobre a matéria consiste em utilizar objetos ‘inorganizados’ ou artificiais que a inteligência cria. Supõe um conhecimento relacional e não direto como no instinto. Pela inteligência “o conhecimento – tornado explícito – afasta-se da ação real e passa a estruturar os objetos em geral numa rede de relações”²⁶. Ao contrário da ação imediata do instinto, que é um conhecimento inteiramente implícito coincidindo com a ação do organismo e identificando-se com o seu próprio objeto, o conhecimento intelectual forja uma relação com o mundo dos objetos. Fabrica e emprega, pois, instrumentos artificiais com os quais agirá sobre a matéria inerte. É isto a inteligência. Ela é a “faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular utensílios para fazer utensílios, e assim variar indefinidamente a fabricação”²⁷. Esses utensílios são o prolongamento do organismo humano que, não possuindo naturalmente o instrumento necessário à sobrevivência, servem como meios de relacionar-se e interagir com o mundo que o rodeia. A inteligência faz do homem, pois, um *homo faber* – fabricante de utensílios (inclusive a linguagem, a ferramenta das ferramentas)²⁸ para agir sobre a matéria bruta e garantir sua sobrevivência. O instrumento fabricado pela inteligência pode “adquirir uma forma qualquer, servir a qualquer uso, tirar o ser vivo de toda dificuldade nova que surge e conferir-lhe um número ilimitado de poderes”²⁹. E porque

²⁵“Si cette sympathie pouvait étendre son objet e aussi réfléchir sur elle-même, elle nous donnerait la clef des operations vitales” (BERGSON, EC, 2001, p. 645).

²⁶ PRADO JÚNIOR, 1989, p. 198.

²⁷ BERGSON, 1971, EC, p. 155.

²⁸“(…) a inteligência, no seu desenvolvimento, fabrica (e mesmo se desenvolve à medida desta fabricação) ferramentas, e a ferramenta das ferramentas – a linguagem” (PINTO, D. C. M., 2005, p. 2).

²⁹“il peut prendre une forme quelconque, servir à n’importe quel usage, tirer l’être vivant de toute difficulté nouvelle qui surgit et lui conférer un nombre illimité de pouvoirs”

visa fabricar utensílios com a matéria bruta, a inteligência tem por objetos o sólido inorgânico, o descontínuo, a imobilidade; tem uma inapreensão natural da vida. Tais são os princípios da inteligência. É assim que ela se criou pouco a pouco ao longo da animalidade, e se afirmou de repente com extrema potência, assim que o élan da consciência saltou bruscamente do animal para o homem. Como faculdade de análise, ela é, por assim dizer, fascinada pela ação sobre a matéria e atraída por ela, “acha-se, pois, naturalmente regulada sobre o movimento da matéria”³⁰, pois, como diz Bergson: “antes de especular, é preciso viver, e a vida exige que tiremos partido da matéria”³¹. Portanto, a inteligência só consegue aplicar à matéria geometria e lógica. Contenta-se em manipular tão somente a materialidade e não encontra as chaves vitais da vida, pois abafa o que nela tem de instinto animal que poderia transformar-se em intuição e levar à compreensão da vida.

O ser humano, então, pela inteligência, não foi feito para conhecer, conhecer no sentido da apreensão da vida, do movimento evolutivo e criativo. Ele foi feito para agir e seu verdadeiro nome é homo faber e não homo sapiens; isto é, a característica da inteligência humana é a técnica, e quando sobressair nele o conhecimento intuitivo, aí sim, adentrará no absoluto da vida.

A inteligência, como resultado do fluxo da vida, possui felizmente uma franja de instinto e deixa-se, portanto, banhar numa nebulosidade de intuição, ou de ‘instinto tornado desinteressado e consciente de si mesmo’. Bento Prado Júnior sintetiza assim a interação entre instinto, inteligência e intuição:

Se o instinto é uma forma de consciência fascinada – em que a consciência do objeto não é acompanhada pela consciência de si – que, no entanto, apreende o Ser *par le dedans*, e a inteligência uma consciência desperta que o manipula *par le dehors*, a intuição, guardando a solércia da inteligência, recupera a interioridade do instinto³².

Embora a intuição seja quase completamente sacrificada à inteligência, ela, no entanto, está lá dormente, e o homem, quando tem o

(BERGSON, 2001, EC, p. 614).

³⁰ BERGSON, 1971, EC, p. 263

³¹ BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 118.

³² PRADO JÚNIOR, 1989, p. 63.

desejo de conhecer, poderá entrar em contato íntimo com a realidade, na condição de um esforço doloroso em que a faculdade de intuir é una com o ato de querer e, conduzido por esta nova filosofia (intuicionista), fundir-se de novo no oceano da vida onde ela está imersa. Essa nova filosofia que Bergson prevê deve dar conta da matéria e do espírito. Por isso é preciso forçar as coisas e, por um ato de vontade, desalojar a inteligência de seu casulo e deixá-la à mercê da intuição a fim de que, absorvendo-se em seu princípio, ela reviva sua própria gênese.

Não é pela inteligência, pois, que captamos esse impulso presente nas coisas, mas desenvolvendo nossa capacidade intuitiva, o conhecimento que nos dá a experiência metafísica desse impulso.

A vida, como dissemos, é força dinâmica criativa e quer evoluir para patamares de consciência cada vez mais altos; é no ser humano que se concretiza esse intento pelo esforço de estabelecer-se na intuição e ultrapassar a inteligência fabricadora que o prende ao mundo da técnica. O ser humano, como a grande novidade criativa do impulso da vida, possui a potencialidade de contactar a realidade dinâmica e evolutiva da vida.

1.6 Anti mecanicismo e anti finalismo

A ciência sempre se apoiou em duas doutrinas para explicar a vida. A doutrina mecanicista e a doutrina teleológica. A primeira considera o universo uma máquina regida por leis calculáveis. E para a segunda existe um plano determinado para o mundo. Ambas fiam-se no que a inteligência lhes oferece concernente ao que deduz da manipulação da matéria. Não entende a vida. A filosofia ou metafísica de Bergson quer superar essa ciência mecanicista que considera unicamente a atividade funcional do ser vivo, como uma máquina; e a ciência física e química seriam a chave dos processos biológicos, mesmo que não considerem o elemento interno: o impulso da vida como evolução criadora, contínua e irrepetível que acontece no movimento da duração.

O mecanicismo “exclui de modo absoluto a hipótese de um impulso original, quero dizer, de um arranco interior que levasse a vida, através de formas cada vez mais complexas, a destinos cada vez mais elevados”³³. Como explicar a semelhança de um órgão complexo como o olho de um molusco e o olho de um vertebrado se cada qual tomou uma linha de evolução diferente, antes mesmo que tivessem adquirido a

³³ BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 157.

vista? Ou então: como um processo de seleção inteiramente acidental, ou seja, uma série de acidentes preservada pela seleção natural pode explicar o surgimento do olho nos moluscos e vertebrados, duas evoluções de linhas inteiramente diferentes que chegaram a resultados similares? Será plausível a explicação pela adaptação à luz? Para Bergson, não se pode simplesmente conceder que o aparecimento dos primeiros rudimentos do olho seja proveniente de uma pinta pigmentária no organismo rudimentar; que ele teria sido produzido pura e fisicamente pela mera ação da luz; que entre este simples pigmento e o complicado olho de um vertebrado haveria inúmeras graduações intermediárias que, justapostas, forneceriam a complexidade da formação do olho.

Pela teoria evolucionista bergsoniana, a explicação plausível é que o impulso de vida encontra-se também nas partes do todo de um organismo, e é essa persistência nas partes que explica a convergência na evolução de órgãos idênticos em muitas formas diferentes de vida. Assim, a complexidade e a semelhança do olho de um molusco e de um vertebrado deve-se ao poder evolutivo do impulso de vida, que engendra um órgão semelhante a duas linhagens filogenéticas diferentes para poder subsistir. Ele contesta, portanto, a teoria de evolucionistas que defendem que a complexidade na evolução pode ser explicada simplesmente em termos mecanicistas, como mera acumulação de discreta série de acidentes adicionados um ao outro e preservados pela seleção.

O que falta à concepção mecanicista concernente à adaptação é o sentido de que em certas formas de vida a evolução de órgãos não pode ser explicada simplesmente em termos de adaptação passiva da matéria inerte pela influência do meio ambiente. A simples influência da luz não é a causa da formação de outros sistemas (nervoso, muscular, ósseo) que vêm paralelamente com o aparato da visão nos organismos vertebrados³⁴.

Bergson conclui que a formação de um órgão vivo não é simplesmente um processo mecanicista, físico-químico; é antes a *expressão complexa de uma função simples*, assim como um quadro artístico, feito de inúmeros traços, expressa a inspiração simples do artista. No processo da evolução não podemos esquecer que há um desenvolvimento de complexidade. Se o valor subsistência é o fator único do mais forte, então teríamos uma evolução em que o mais simples se extinguiria. A teoria da seleção natural, em que o acaso das

³⁴ Cf. ANSELL-PEARSON, 2002, p. 92.

variações adapta o organismo para a sobrevivência, é para Bergson um tanto inadequada. Para ele, a complexidade de um olho não pode ser explicada pelo mecanicismo, mas pode muito bem ser interpretada por uma função simples do ímpeto vital. E para provar isso, basta olharmos para dentro de nós e teremos a chave da evolução da vida em geral: temos consciência em nós mesmos do impulso vital que se manifesta como continuidade do nosso próprio devir ou duração. Esse impulso vital passa de uma geração de germes para a geração seguinte de germes por meio de organismos desenvolvidos que formam o vínculo entre as gerações de germes. É este impulso que causa as variações e produz novas espécies.

Bergson refuta também o mecanicismo porque esta doutrina considera o futuro e o passado calculáveis em função do presente e porque pretende, portanto, que tudo esteja dado. Por isso, ele afirma: “Quanto mais a duração põe a sua dedada no ser vivo, mais evidentemente o organismo se distingue dum mecanismo puro e simples, sobre o qual a duração deslizaria sem o penetrar”³⁵.

Rejeita, igualmente, a doutrina finalista radical que implica um programa traçado de uma vez para sempre, que é realizado pelas coisas e os seres, e por isso afirma que “a ambas as doutrinas [mecanicismo e finalismo] repugna ver no curso das coisas, ou, sequer, no desenvolvimento da vida, uma criação imprevisível de formas”³⁶. No entanto, Bergson admite certo finalismo, mas não aquele traçado pelo mecanicismo como sendo um plano preestabelecido. Há certo finalismo porque a vida não opera sem direções; mas isto não é um fim preestabelecido, uma vez que essas direções não preexistem como já traçadas: elas mesmas são criadas concomitantemente com o ato criador que flui através delas.

O evolucionismo mecanicista e finalista deixa, pois, escapar a realidade da evolução, que Bergson afirma ser o próprio movimento da mudança:

Veremos na evolução coisa inteiramente diversa de uma série de adaptações às circunstâncias, como pretende o mecanicismo, coisas totalmente diferente também da realização de um plano de conjunto, como o pretendia a doutrina da finalidade³⁷.

³⁵ BERGSON, 1971, EC, p. 71.

³⁶ Idem, p. 77.

³⁷ BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 157.

O Universo é duração, isto é, um incessante devir no tempo, um movimento constante do élan vital para novas formas. “O universo dura (...) porque duração quer dizer invenção, criação de formas, elaboração contínua do inteiramente novo”³⁸.

Nas espécies vivas podemos situar o impulso vital da seguinte forma: cada espécie acusa uma parada, isto é, uma derrota do impulso que, ao invés de prosseguir seu esforço criador, se repete, criando o semelhante a partir do semelhante e sendo circular. Mas, a vida onde ela pode encontrar uma fissura na matéria, quer passar alguma coisa de si, o seu movimento; ela tomou várias direções e na maioria não teve sucesso; assim, chegou à imobilidade do reino vegetal ou à estagnação das sociedades dos insetos; mas encontrou uma via aberta que conduz aos mamíferos – mais especificamente aos homens³⁹.

É, pois, notável em Bergson a originalidade filosófica em que intui a vida a partir do impulso vital, impulso criador que se sustenta na duração e age indeterminadamente sem saber antecipadamente o novo que irá surgir. Por isso ele afirma que vida é “uma tendência para agir sobre a matéria bruta. O sentido desta ação não se acha, sem dúvida, predeterminado: daí a imprevisível variedade das formas que a vida, ao evoluir, semeia no seu caminho”⁴⁰.

Neste sentido, na análise de Meyer⁴¹, o *élan vital* é uma corrente de consciência perpassando a matéria. A matéria procura enjaular a consciência, enroscando-se nela e tornando-a inconsciente. Por isso, no mundo vegetal a vida apresenta-se inconsciente e reina o automatismo. Em outras linhas de evolução a consciência se expande mais e o indivíduo encontra certo sentimento e conseqüentemente uma maior amplitude de escolha. Essa escolha nada mais é que a necessidade de sobrevivência. Assim, a liberdade vai esticando-se na cadeia da vida. Com o surgimento do homem essa cadeia é quebrada. Por isso, a evolução da vida desde a sua origem até o homem configura uma corrente de consciência penetrando a matéria e abrir um caminho para encontrar uma luz. De tentativa em tentativa progrediria pouco a pouco, mas na maior parte do tempo ficaria impedida de avançar pela resistência da matéria. Entretanto, numa direção logrou êxito. “Esta direção é a linha de evolução que termina no homem”⁴².

³⁸ BERGSON, 1971, EC, p. 49.

³⁹ Cf. MEYER, 1964, p. 51.

⁴⁰ BERGSON, 1971, EC, p. 120.

⁴¹ Cf. MEYER, 1964, p. 49.

⁴² BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 79.

O evolucionismo científico, com sua visão mecanicista, considera a evolução por justaposição de etapas, e assim estuda o ser vivo em estágios sucessivos, acrescentando-lhe as transformações ocorridas gradualmente. Isto é, verifica externamente as transformações que ocorrem, sem imputar a essa transformação um fator interno. “O mecanicismo é a ideia de que o Universo pode ser assimilado a um relógio, constituído por engrenagens que transmitem o movimento passo a passo, segundo as leis da mecânica”⁴³.

Mas, a evolução criadora do impulso vital, na concepção de Bergson, não é uma engrenagem. Ela é um movimento de evolução que atinge patamares cada vez mais elevados e complexos: “é um impulso originário que, quero dizer, um ímpeto interior que impulsiona a vida, através de formas cada vez mais complexas, para destinos cada vez mais elevados”⁴⁴.

Quanto mais o ser consciente se eleva, impulsionado pela força vital, tanto mais consciente se torna do todo intimamente ligado a ele e tanto mais forma-se a imagem de unidade dentro do movimento progressivo da evolução da vida. A riqueza da vida já não é essa que a inteligência entende como espacializada e fragmentada, mas um fluir que engendra novas formas a partir de um impulso inicial que escancara as portas do futuro, a evolução da vida como criação infundável que constitui a unidade fecunda do mundo organizado e “de infinita riqueza, superior ao que nenhuma inteligência poderia sonhar, visto que a inteligência é apenas um dos seus aspectos, ou um dos seus produtos”⁴⁵.

E esse fluir da evolução da vida, que engendra formas indeterminadas e imprevisíveis, tem a particularidade de “inserir indeterminação na matéria. (...) Cada vez mais indeterminada também, isto é, cada vez mais livre, é a atividade à qual estas formas devem servir de veículo”⁴⁶. Mas a vida, em seu esforço de evoluir, sofre a resistência da matéria que deve ser contornada por força de humildade, apequenando-se e insinuando-se às forças físicas e químicas, consentindo em compartilhar seu caminho, “como a agulha da via férrea quando adota durante alguns instantes a direção do trilho de que se quer destacar”⁴⁷.

⁴³ RODRIGUES, 1997, p. 759-760.

⁴⁴ BERGSON, 1971, EC, p. 124.

⁴⁵ Idem, p. 127.

⁴⁶ Idem, p. 145.

⁴⁷ “en se faisant très petite et très insinuante, biaisant avec les forces physiques et chimiques, consentant même à faire avec elles une partie du chemin, comme l’aiguille de la voie ferrée quand elle adopte pendant quelques instants la direction du rail dont elle veut se détacher”

Por isso, “não se deve esquecer que a força que evolui através do mundo organizado é uma força limitada, sempre procurando ir além de si própria, e sempre inadequada à obra que tende a produzir”⁴⁸; ou seja, a vida vai lentamente penetrando e impondo a evolução onde encontrar acesso facilitado, ficando retida aqui e avançando acolá num constante movimento, sempre procurando ir além de sua força propulsora. É assim que ela tem uma paragem no ‘torpor vegetativo’ e um avanço no instinto e inteligência animal. A evolução da vida não é uma tendência retilínea de desenvolvimento, mas manifesta-se em direções divergentes e resulta em naturezas diferentes.

Numa visão sucinta: a filosofia vitalista e evolucionista de Bergson, que delineamos acima, dá-nos conta de que a vida se dá em dois sentidos opostos que, apesar de diferenciados, conduzem a uma unidade. Num dos sentidos, a vida é o movimento que experienciamos na duração e que é retido na memória ou espírito. Noutra sentido, a vida também consiste nas necessidades práticas do nosso corpo e, portanto, o nosso modo habitual de conhecer se dá na espacialidade.

Bergson desenvolve quatro argumentos como único caminho para conciliar os dois sentidos de vida, propondo-se a examinar o que é vida real, a real evolução das espécies, isto é, o fenômeno da mudança e suas causas profundas. Primeiro, mostra que deverá haver um impulso original comum, que explica a criação de todas as espécies vivas: é seu famoso *élan vital*. Segundo, a conseqüente diversidade resultante dessa evolução: se o impulso original é comum a toda vida, então deverá também ter um princípio de divergência e diferenciação que explica a evolução; este princípio é a sua teoria da tendência. Terceiro, as duas mais importantes tendências divergentes da evolução são o instinto de um lado e o intelecto de outro. O conhecimento humano resulta da forma e da estrutura da inteligência. A inteligência caracteriza-se precisamente pela abordagem analítica e externa, portanto ela é essencialmente prática e adaptada ao mundo espacializado. Diferente do instinto, a inteligência humana é, portanto, incapaz de se ater à essência da vida em sua duração. É paradoxal a situação do ser humano que quer conhecer a vida e não consegue. Esta situação deverá ser ultrapassada. Assim, quarto, o conhecimento apropriado para tal tarefa é o esforço de intuir que nos coloca de volta no interior do impulso criador original e suplanta os inúmeros obstáculos que se colocam no caminho do verdadeiro conhecimento.

(BERGSON, 2001, EC, p. 579).

⁴⁸ BERGSON, 1971, EC, p. 145.

O mecanicismo é criticado por Bergson porque não aceita a possibilidade de uma criatividade, de uma mudança real; assim também o sentido teleológico do finalismo tradicional é criticado porque desdenha a genuína criação do novo irrepetível. Assim, tanto o mecanicismo como o finalismo postulam que o 'todo está dado'. Desse modo, nenhum dos dois pode dar uma explicação satisfatória do fenômeno de mudança que caracteriza a vida. No entanto, Bergson concorda que há uma certa forma de finalismo que o princípio original impõe e que resulta na diversidade da criação. Mas, se há um *telos* da vida, ele deverá estar na origem e não no fim, e deverá abarcar o todo da vida numa única amplitude indivisível.

A complexidade da vida, oriunda de um simples impulso original que dá origem a diferentes espécies, indivíduos e órgãos, se dá numa sucessiva série de bifurcações e diferenciações e se organiza em duas tendências opostas: instinto e inteligência. Bergson chega a essa fundamental distinção ao considerar os diferentes modos através dos quais as criaturas agem no mundo externo e o conhecem. Os animais distinguem-se das plantas pela sua mobilidade, necessária para a necessidade de encontrar alimento, ao passo que as plantas sobrevivem e crescem pela fotossíntese, que não requer locomoção. Enquanto a relação entre consciência e matéria que se estabelece no instinto dos animais é suficiente e bem adaptada para sua subsistência, o ser humano não está adequadamente equipado neste sentido. Tem, pois, necessidade de algo como a inteligência, definida pela habilidade de fabricar instrumentos. Por isso, a humanidade caracteriza-se essencialmente como *homo faber* no qual inteligência é definida essencialmente pela sua orientação pragmática. Disso Bergson deduz não somente a estrutura cognitiva e a história científica da inteligência, mas também suas limitações. Esta característica pragmática em que a inteligência se orienta de um modo analítico e quantitativo (calculador) impossibilita seu imediato acesso à essência qualitativa da vida; isto é, envolve-se com a ciência e a técnica. Em todo caso, para que a inteligência humana possa atingir verdadeiro conhecimento da essência do impulso vital, deverá proceder pelo modo de conhecimento que está no oposto da inteligência, o instinto.

Bergson tem como ponto central que a vida é criação, o surgimento do novo, e que só essa criatividade poderá dar conta da continuidade da vida e da descontinuidade dos produtos da evolução. Mas surge a questão: como o ser humano pode conhecer a essência da vida se a inteligência processa-se através de um conhecimento analítico? Bergson responde que há uma franja de instinto na inteligência que a

torna capaz de inserir-se na essência da vida. Assim, inteligência e instinto não são cada qual estados independentes que mutuamente se excluem. São justamente chamadas de tendências pelo fato de terem suas raízes na duração que informa todo ser vivente, toda mudança, todo devir. Há, pois, um bocado de instinto em cada ser inteligente que faz, embora parcialmente, coincidir com impulso vital original. Dessa coincidência parcial desperta a intuição.

2. A INTUIÇÃO: CONHECIMENTO ABSOLUTO

O método intuicionista que Bergson apregoa é uma nova abordagem em filosofia e visa sua unidade. É um método que pretende um conhecimento absoluto. A Metafísica, ao longo da História da Filosofia, foi eminentemente intelectualista e, neste sentido, relativista, produzindo variados sistemas filosóficos, por vezes antagônicos. Neste sentido Bergson diz: “(...) perpetuam-se muitas querelas entre escolas, cada uma censurando a outra por ter deixado o real escapar”⁴⁹. Deduz-se isso pelo fato de a inteligência ter um alcance limitado e relativo da realidade. Não haveria um método filosófico que levasse a uma unidade filosófica que daria conta da realidade de um modo absoluto? A intuição é a proposta. Ela oferece para a filosofia um conhecimento absoluto e não relativo.

À época em que Bergson despontava como filósofo reinava a filosofia kantiana, e a metafísica era tida como incapaz de um conhecimento absoluto ou da ‘coisa em si’, empiricamente. Bergson não aceita essa condenação da metafísica. Para ele a metafísica é experiência; é uma experiência interior que dá conta do absoluto. Esta experiência chama-se intuição. Precisamos agora saber a que tipo de intuição Bergson se refere.

2.1 Os termos ‘intuição’ e ‘imediató’

A base etimológica da palavra intuição vem do latim *intuitio*, que deriva do verbo *tueri* (ver) e da proposição *in* (em), significando ação de ver diretamente, dentro das coisas. É nesse sentido que Bergson a toma quando diz que “nos transportamos ao interior de um objeto para coincidir com que tem de único e conseqüentemente de inexprimível”⁵⁰. Na *Enciclopédia Luso Brasileira - Logos*, a palavra intuição, segundo M. Morais, é o modo de conhecimento imediato, sem intermediários, de algo presente que contemplamos, ou “a penetração no interior de uma realidade enquanto existente, ou ainda conhecimento instantâneo”⁵¹.

Há dois elementos essenciais no conhecimento intuitivo: em

⁴⁹ BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 28.

⁵⁰ “on se transporte à l’intérieur d’un objet pour coïncider avec ce qu’il a d’unique et par conséquent d’inexprimable” (BERGSON, , p. 1395).

⁵¹ MORAIS, 1997, p. 1480.

primeiro lugar, na intuição apreende-se algo individual existente no objeto conhecido; e em segundo lugar, não há intermediários no conhecimento intuitivo, isto é, nele não intervêm conteúdos cognoscitivos alheios. Escreve M. Morais:

Dada a estreita relação entre a evidência (que é o necessário fundamento lógico da certeza) e a intuição, e tendo em conta a sua maior objetividade (enquanto presença direta do objeto de conhecimento), segue-se que a intuição ocupa o primeiro grau na perfeição do conhecer, constituindo o saber primário, o modo mais perfeito com relação ao qual se qualifica todo o ato de conhecer⁵².

M. Morais apresenta-nos duas espécies de intuição: a sensível e a intelectual. Na intuição sensível, tendo a visão como órgão primário de sensibilidade, engloba também todos os outros sentidos para uma percepção imediata como início do conhecimento humano em que se dá a elaboração dos conteúdos intelectuais. A intuição intelectual é a *visão* do ser, *ver (tueri)* a coisa em si, “a sua apreensão e compreensão nos seus fundamentos”⁵³. O ser humano não teria um tal entendimento, só um espírito puro teria tal intuição. Mas, num sentido amplo, pode-se ter a intuição intelectual à medida em que se participa de alguns traços essenciais dela; por exemplo, no caso da compreensão dos atos espirituais do pensar e do querer, que se manifestam imediatamente como algo existente, embora não por uma visão direta.

Há autores que tomam em consideração três espécies de intuição: (1) a empírica (dividida em sensível e psicológica), pela qual os sentidos ou a consciência atingem diretamente fenômenos físicos ou psíquicos; (2) a racional, pela qual percebemos relações de semelhança ou diferença e de sucessão e causalidade; (3) a metafísica (intelectual), pela qual “o espírito atinge não só os fenômenos e relações existentes entre eles, mas os mesmos seres, quer na sua existência quer na sua essência, e em particular o próprio Eu e Deus”⁵⁴.

O termo ‘imediato’ na epistemologia denota o conhecimento que dispensa intermediário entre cognoscente e cognocido. Escreve V. de Souza Alves na *Enciclopédia Luso Brasileira - Logos*:

⁵² Idem, p. 1480.

⁵³ Idem, p. 1480.

⁵⁴ Idem, p. 1482.

O conhecimento é a operação imanente pela qual o sujeito-eu se une, intencionalmente, ao objeto da ordem real (ou transcendental). Mas tal operação pode ser uma relação imediata ou mediata. É imediata se é intuitiva, ou seja, se não há meio termo (forma intencional, representativa) entre o sujeito e o objeto intuído (ou o estado afetivo). Por exemplo, a sensação, a percepção, emoções do sentimento, etc.⁵⁵.

Bergson nos delinea, na introdução em *O Pensamento e o Movente*, como surgiu seu método intuitivo, ao analisar os sistemas filosóficos e verificar que eram demasiadamente vastos e não se ajustavam à realidade em que vivemos, sendo alheios à precisão. Esses sistemas calcam-se em concepções abstratas e tão vastas que abrigariam ao lado do real o possível e o impossível. Para ele, o que deve prevalecer quanto à precisão é a explicação satisfatória que é inerente ao objeto, que convém unicamente a este objeto e que é a única explicação possível. Isto podemos verificar nas teorias científicas. Mas, e nas teorias filosóficas?

Então vejamos: Bergson entusiasmou-se com a teoria de Spencer, em *Primeiros Princípios*, que focava sua investigação sobre as próprias coisas, sobre o detalhe dos fatos, embora ainda estivesse imbuída de generalidades vagas; talvez, como diz Bergson, estivesse o autor insuficientemente preparado por não ter podido aprofundar as “ideias últimas” da mecânica. E Bergson propôs-se à continuação e consolidação da obra de Spencer. Mas, logo de saída deparou-se com um empecilho: a concepção que se tinha do tempo. O tempo era passível de cálculos e se prestava à matemática. Bergson, então, se pergunta: se a essência do tempo consiste em *passar*, como pode ele se prestar à matemática, já que nenhuma de suas partes permanece quando outra se apresenta? É impossível medir o tempo se ele é movimento, mudança ou pura passagem. A duração do tempo não é imobilidade e, portanto, não pode haver uma sobreposição de partes cuja característica seria não durar.

Bergson faz uma breve digressão de como temos o hábito de calcular o tempo:

Sabíamos bem, desde os anos de colégio, que a duração se

⁵⁵ Idem, p. 1350.

mede pela trajetória de um móvel e que o tempo matemático é uma linha; mas não havíamos ainda notado que esta operação decide radicalmente acerca de todas as outras operações de medida, porque ela não se realiza sobre um aspecto ou sobre um efeito representativo daquilo que se quer medir, mas sobre algo que o exclui. A linha que medimos é imóvel, o tempo é mobilidade. A linha é o feito, o tempo é o que se faz e mesmo o que faz com que tudo se faça⁵⁶.

Vemos que está arraigado em nós o hábito de imobilizar o tempo para medi-lo. Não nos passa pela cabeça que possa haver outro tempo, a não ser o tempo do relógio. Estamos demasiadamente acostumados a medi-lo para situar-nos convenientemente no nosso agir cotidiano, prevendo os acontecimentos onde o tempo se apresenta repetitivo, quando podemos contar certo número de extremidades de intervalos, de momentos ou de paradas virtuais. Se a ciência consegue prever determinado evento num tempo futuro, é porque ela conta até lá um número x de simultaneidades previstas. Mas, a medida do tempo não se coaduna com a duração real em que há a ‘fadiga da espera’. Exemplificando essa ‘fadiga da espera’, observemos o que se passa na consciência dos torcedores de uma partida de futebol entre Fla e Flu. O jogo é cronometrado, medido pelo relógio. Flamengo está ganhando de 1 a 0, e no cronômetro do juiz faltam três minutos para encerrar o jogo. Esses três minutos representam uma eternidade para os torcedores do Flamengo, ao passo que para os torcedores do Fluminense passam muito rápidos. O tempo desses torcedores é um tempo vivido, é a duração interior, da consciência. E é justamente essa duração que a ciência elimina, o que, aliás, é natural, pois sua função é calcular, prever. A duração verdadeira, diz Bergson, “é difícil de conceber e de exprimir, nós a sentimos e vivemos”⁵⁷. É nesse sentido que Bergson faz alusão à vida interior que até então não tinha o menor interesse na problemática do tempo. A interpretação adequada do tempo é dada pela consciência, pois ali ele é vivido e não medido. É a partir dessa constatação que Bergson adentra em uma nova investigação: a interioridade onde o tempo é duração real e não pode ser medido. Porém, se o próprio Kant já tinha demonstrado que o tempo é a forma do sentido interno para intuirmos imediatamente os fenômenos interiores de nossa consciência, por que a filosofia quando se ocupou da consciência não chegou a conceber o tempo como duração, ou passagem ininterrupta? É que o

⁵⁶ BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 102.

⁵⁷ Idem, p. 102.

tempo sempre foi considerado do modo como a ciência o concebe, equiparado ao espaço onde os objetos podem ser mensurados. Do mesmo modo entendia-se que a própria consciência é passível de espacialização por associação ou justaposição dos estados interiores, exteriores uns aos outros que podiam ser mensurados. Aplicava-se o tempo da ciência à duração da consciência. Só uma visão direta, imediata, sem a interposição de preconceitos poderia “reencontrar a duração interior em sua pureza, continuidade que não é nem unidade nem multiplicidade, e que não entra em nenhum de nossos quadros”⁵⁸. É por isso que Bergson viu na filosofia de Spencer uma incongruência, já que tratava da evolução que supõe a mobilidade do real, um progresso, uma maturação interior, enfim, a própria mudança, e isso Spencer não percebeu.

Com essas constatações, Bergson enveredou-se na busca de um método que lhe possibilitasse a precisão de suas investigações, e sua meta era atingir uma visão direta das coisas, deixando de lado os problemas que não diziam respeito às coisas mesmas, sempre traduzidas por conceitos artificiais. Por isso, com relação à precisão que ele buscava através da visão direta, ele diz:

A precisão, a nosso ver, não poderia ser obtida com nenhum outro método. Porque a imprecisão é, ordinariamente, a inclusão de alguma coisa num gênero demasiadamente vasto, coisas e gêneros correspondendo, aliás, a palavras preexistentes. Mas se começamos por afastar os conceitos já prontos, se nos proporcionamos uma visão direta do real, se subdividimos então esta realidade, levando em conta suas articulações, os conceitos novos, que deveremos formar para nos exprimir, serão desta vez talhados na exata medida do objeto: a imprecisão só poderá nascer de sua extensão a outros objetos, que eles abarcariam igualmente em sua generalidade, mas que deverão ser estudados neles mesmos, fora desses conceitos, quando quisermos conhecê-los por sua vez⁵⁹.

Temos então Bergson formulando um novo método para a

⁵⁸ Idem, p. 102.

⁵⁹ Idem, p. 112.

filosofia com a noção de tempo como duração. Diz ele: “Essas considerações sobre a duração pareciam-nos decisivas. Gradualmente elas nos levaram a fazer da intuição o método filosófico”⁶⁰.

Todavia, a intuição bergsoniana não é esta intuição intelectual adotada por alguns filósofos, principalmente pelo idealismo alemão no início do século XIX, na chamada filosofia romântica alemã, com Fichte, Schelling, Hegel. A bem da verdade, nesta intuição intelectual, como bem observa M. Garcia Morente⁶¹ em *Fundamentos de Filosofia*, há uma certa contradição, porque o termo intelectual não combina com intuição, e a intuição não é intelectual. Parece que os dois termos se excluem um ao outro, repelem-se, visto que a intuição é um ato simples, por meio do qual captamos a realidade ideal de algo; e, pelo contrário, intelectual refere-se ao trânsito ou passagem de uma idéia a outra, aquilo que Aristóteles desenvolve sob a forma da lógica. Estes filósofos também se propuseram a utilizar um método intuicionista, mas sem abandonar a base intelectual. Há nesse método uma duplicidade racional. Uma em que a razão penetra intuitivamente na essência mesma das coisas; e a outra, com conceitos e formas lógicas - portanto, intelectual -, pretende construir *a priori*, sem a experiência sensível, “toda a armação, toda a estrutura do universo e do homem dentro do universo”⁶².

Mossé-Bastide⁶³ expõe bem o sentido dos termos ‘intuição’ e ‘imediato’ que Bergson utiliza com freqüência. Os dois termos, originalmente, parecem sinônimos em seus textos: “Intuição significa (...) consciência *imediata*, visão que se distingue apenas do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência”⁶⁴. A propósito do termo ‘*imediato*’, Bergson distingue dois tipos de conhecimento. Um, por conceitos em que há separação entre quem conhece e aquilo que é conhecido. Outro, intuição *imediata* em que o ato de conhecer coincide com o ato gerador da realidade.

Bergson por longo tempo usou o termo ‘*imediato*’ para designar a apreensão evidente do eu por si mesmo. É por isso que deu à sua tese o título de *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Ensaio sobre os dados *imediatos* da consciência). E depois, também em sua obra *Matière et Mémoire* (Matéria e Memória) ele toma o termo

⁶⁰ Idem, p. 113.

⁶¹ MORENTE, 1930, p. 43.

⁶² Idem, p. 44.

⁶³ Cf. MOSSÉ-BASTIDE, 1959, p. 87-109.

⁶⁴ “Intuition signifie (...) conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l’objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence” (BERGSON, 2001, PM, p. 1273).

imediato como definição da “experiência verdadeira”: “aquela que nasce do contato *imediato* do espírito com seu objeto”⁶⁵, diferente do empirismo clássico que se baseia numa experiência ‘desarticulada’, ‘desnaturada’, arranjada para facilitar a ação e a linguagem, segundo ele.

O termo ‘*intuição*’, em *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, tem um sentido kantiano, como forma *a priori* da sensibilidade; se aplica, portanto, ao espaço ou meio homogêneo; conforme Bergson, “esta *intuição* de um meio homogêneo, *intuição* própria ao homem, nos permite exteriorizar nossos conceitos uns em relação aos outros”⁶⁶, e isso nos dá a objetividade das coisas para nossa utilidade na vida social.

Quando Bergson junta o termo ‘*imediato*’ ao termo ‘*intuição*’, designa ‘percepção pura’ em que a apreensão da matéria é desprovida de lembranças- imagens; ou seja, a percepção está na própria matéria, e assim, colocamo-nos fora de nós. “(...) que somos verdadeiramente colocados fora de nós na percepção pura, que nós tocamos então a realidade do objeto numa *intuição imediata*”⁶⁷. E ainda: “A *intuição imediata* nos mostra o movimento na duração e a duração fora do espaço”⁶⁸, numa alusão ao movimento que é indivisível, podendo somente ser concebido na duração, como tempo real, não podendo ser equiparado ao espaço. E quando se trata da duração propriamente dita, que não é mais como em Kant uma síntese sucessiva, mas uma tomada de conjunto, Bergson indica esta nuance falando de uma “*intuição única*”: “A memória (...) contrai(...) numa *intuição única* momentos múltiplos da duração”⁶⁹. Isto é, a memória, inseparável da percepção, intercalando o passado no presente e fazendo a contração desses momentos múltiplos da duração (passado/presente – espírito/matéria), é causa ‘de fato’ de percebermos a matéria em nós e que ‘de direito’ nós a percebemos nela, donde Bergson conclui que a memória em princípio é um poder absolutamente independente da matéria, ou seja, a memória

⁶⁵“celle qui naît du contact immédiat de l’esprit avec son objet” (BERGSON, 2001, MM, p. 320).

⁶⁶“Cette intuition d’un milieu homogène, intuition propre à l’homme, nous permet d’extérioriser nos concepts les uns par rapport aux autres, nous révèle l’objectivité des choses, et ainsi, (...) annonce et prépare la vie sociale” (BERGSON, 2001, DI, p. 154).

⁶⁷“que nous sommes véritablement placés hors de nous dans la perception pure, que nous touchons alors la réalité de l’objet dans une intuition immédiate” (BERGSON, 2001, MM, p. 222).

⁶⁸“L’intuition immédiate nous montre le mouvement dans la durée, et la durée en dehors de l’espace” (BERGSON, 2001, DI, p. 76).

⁶⁹“La mémoire(...) contracte(...) dans une intuition unique des moments multiples” (BERGSON, MM, p. 219).

independe do cérebro.

Mas, é certo que tanto em *Matéria e Memória* como em *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, o termo ‘*mediato*’, e não ‘*intuição*’, designa a consciência simples sem divisão em sujeito e objeto, permitindo a plena evidência.

No entanto, desde a *Introdução à Metafísica* em 1903, o termo ‘*intuição*’ passa a ser usado para designar oposição à análise conceitual, e que designa “(...) a simpatia pela qual nos transportamos ao interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível”⁷⁰. Aqui, a intuição é conhecimento do absoluto, e embora não abarque a totalidade do objeto, conhece-o de seu interior, diferentemente da análise conceitual que é um conhecimento relativo, pois se posiciona fora do objeto.

Houve, portanto, a adoção da terminologia bergsoniana propriamente dita, não sem hesitação, é verdade, diz Bergson: “Intuição é, aliás, uma palavra diante da qual hesitamos por longo tempo”⁷¹. Ele opta pelo termo ‘*intuição*’ para designar a consciência simples sem distinção entre sujeito e objeto, talvez para evitar um pleonasma com a expressão ‘*intuição imediata*’. Bergson decidiu, pois, pelo termo intuição para designar a função metafísica do pensamento: principalmente o conhecimento íntimo do espírito pelo espírito, do eu profundo que dura, e também do que há de essencial na matéria. Aliás, Bergson extraiu da experiência de duração a teoria da intuição. Como observa Bento Prado Junior: “É apenas depois de esboçado e preenchido o sentido do conceito de *duração* que se determina o sentido da intuição”⁷². Esta intuição, portanto, é a vivência da duração antes que se tivesse estabelecido uma teoria da intuição. A duração em si, pois, requer a intuição.

Intuição, sendo *intueri* (ver dentro), é visão mais integral que a visão sensível pela percepção, e de uma evidência bem mais irresistível que o raciocínio: “Os raciocínios humanos se continuam numa cadeia sem fim, mas eles submergiriam instantaneamente na verdade captada pela intuição”⁷³. O raciocínio apóia-se em conceitos relacionando-os uns aos outros num procedimento sem fim que, por sua vez, exigem a

⁷⁰“(…) la sympathie par laquelle on se transporte à l’intérieur d’un objet pour coïncider avec ce qu’il a d’unique et par conséquent d’inexprimable” (BERGSON, PM, p. 1395).

⁷¹“Intuition est d’ailleurs un mot devant lequel nous hésitâmes longtemps”. (BERGSON, PM, p. 1271).

⁷² PRADO JUNIOR, 1989, p. 40.

⁷³“les raisonnements humains se continuent en une chaîne sans fin, mais ils s’abîmeraient tout d’un coup dans la vérité saisie par intuition” (BERGSON, 2001, EC, p. 764-5).

existência do sensível para produzir a prova da verdade que sempre lhe escapa, sendo, pois, fugidia. Não é necessário provar a intuição que é mais evidente que qualquer prova, mas convém dissipar as obscuridades projetadas sobre ela pela inteligência logicista, pois esta utiliza-se da figuração simbólica (conceitos) como a realidade mesma e, portanto, encobre o conhecimento imediato; contudo, um esforço intenso e excepcional pode romper essa crosta da figuração simbólica.⁷⁴

Bergson prioriza o conhecimento imediato que a experiência possui da realidade do objeto concreto, ao invés do conhecimento da realidade abstrata que os conceitos proporcionam. Mas, afirmar que a intuição suprime a dúvida só pela sua própria presença como verdade que se dá por inteiro e de uma só vez, é radicalizar a supremacia do conhecimento intuitivo. A intuição bergsoniana, longe de ser um mero conhecimento proveniente de si mesmo, requer, o mais das vezes, uma longa preparação. Bergson, ao referir-se ao termo ‘intuição’, diz que é preciso não desconhecer que esta maneira de captar o real não nos é natural no estado normal de nosso pensamento; para a obter, devemos, pois, nos preparar para uma lenta e conscienciosa análise, nos familiarizar com todos os documentos concernentes ao nosso estudo, pois só obtemos uma intuição da realidade, o que ela tem de mais interior, quando estabelecemos uma camaradagem com suas manifestações superficiais⁷⁵.

Bergson acreditava que essa “intuição, se ela pudesse se prolongar além de alguns instantes, não asseguraria somente o acordo do filósofo com seu próprio pensamento, mas ainda com aquele de todos os filósofos entre si”⁷⁶, e instauraria esta ‘metafísica positiva’ que ele queria fundar. A intuição bergsoniana teria como finalidade mostrar a reconciliação das antíteses aparentes. A evidência da intuição não se compreende em termos estáticos, mas em termos dinâmicos; ela não possui, por exemplo, a clareza que o intelecto possui ao distinguir uma coisa estática de outra: a intuição é um movimento que conduz à clareza da realidade absoluta num movimento dinâmico.

⁷⁴“Et la connaissance immédiate ne trouverait-elle pas alors en elle-même sa justification et sa preuve, si l’on pouvait établir que ces difficultés, ces contradictions, ces problèmes naissent surtout de la figuration symbolique qui la recouvre, figuration qui est devenue pour nous la réalité même, et dont un effort intense, exceptionnel, peut seul réussir à percer l’épaisseur?” (BERGSON, p. 323-4).

⁷⁵ Cf. BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 38.

⁷⁶“l’intuition, si elle pouvait se prolonger au-delà de quelques instants, n’assurerait pas seulement l’accord du philosophe avec sa propre pensée, mais encore celui de tous les philosophes entre eux” (BERGSON, 2001, EC, p. 697).

2.2 O relativismo de Kant e o absolutismo de Bergson

Kant pretendia uma unidade filosófica, e, para tanto, buscava um método que a levasse à precisão de suas inferências metafísicas, tanto quanto o método científico empírico das ciências particulares conduz à certeza de suas investigações concernentes aos fenômenos da natureza. Portanto, procedeu a uma crítica apurada da razão pura para verificar o seu alcance, e se a ela seria possível uma incursão na esfera da metafísica. Pôs em dúvida o dogmatismo de seus antecessores que aceitavam naturalmente a possibilidade do conhecimento de verdades metafísicas, como se estas pudessem ser alcançadas pelo método empírico nos moldes do método científico das ciências particulares. Kant chega à conclusão de que o conhecimento intelectual é insuficiente para tal e que seria necessário um outro modo de conhecimento para a metafísica; isto é, concorda, de certa maneira, que possa haver um conhecimento para as verdades metafísicas, mas não quis direcionar sua pesquisa para esta direção; não quis explorar, em profundidade, a intuição que, para ele, se restringe tão somente ao que é sensível.

Bergson lançou-se nesta empreitada de averiguar a possibilidade de um conhecimento supra intelectual. Concorda com Kant quanto ao alcance e limite do entendimento ou intelecto humano: ele realmente não está à altura de um conhecimento além da experiência sensível. O intelecto humano em sua forma de entendimento está apto tão somente à ciência físico-matemática. Mas o que Bergson vai argumentar é que, ao lado do entendimento humano, há outro tipo de conhecimento, um conhecimento supra-intelectual. E Kant, afirma Bergson, admite em certo sentido esse conhecimento *extra-intelectual* que, no entanto, não quis investigar e, por fim, rejeitou; não houve um esforço superior de intuição. Kant ateu-se meramente à intuição sensível. Porém, se houvesse tido o esforço para uma intuição superior despertaria aquela franja de instinto que acompanha o intelecto e possibilitaria uma visão direta, desde dentro do objeto: o conhecimento intelectual, embora não abarcasse a totalidade, seria um conhecimento absoluto e não relativo, pois estaria inserido na totalidade.

Kant poderia ter aberto o caminho para uma nova filosofia se tivesse tido a perspicácia de admitir, por um esforço superior de intuição, a possibilidade de um conhecimento extra-intelectual. Por esse esforço a consciência, por dois esforços de sentido inverso, captaria do interior as duas formas da realidade, o corpo e o espírito, ao invés de perceber o exterior, e reviveríamos o absoluto; ver-se-ia, assim, a inteligência surgir de si mesma como um recorte do espírito e o

conhecimento intelectual apresentar-se-ia então não mais relativo, mas absoluto, embora limitado⁷⁷.

Kant vislumbrou esta direção para a inteligência que se encaminharia para a intuição suprassensível, mas não a seguiu. Diz Bergson que Kant “não quis segui-la porque, embora atribuisse à inteligência uma matéria *extra-intelectual*, julgava essa matéria ou coextensiva à inteligência, ou mais estreita que a inteligência”⁷⁸. Com esse julgamento não podia repartir a inteligência em dois segmentos, um que a eleve à condição de intuição, e outro no campo da praticidade e análise, concluindo, sem mais, que não havia nenhum parentesco entre a matéria *extra-intelectual* e a própria inteligência.

O erro de Kant, diz Bergson, foi achar que, para chegar à intuição *ultra-intelectual*, é preciso transportar-se para fora do domínio dos sentidos e da consciência, pois, como provou com argumentos decisivos, para ir além seria necessária uma metafísica intuitiva, e esta metafísica nos é impossível⁷⁹. Bergson, no entanto, rebate dizendo que “esta intuição seria impossível, com efeito, se não tivesse outro tempo nem outra mudança que estes que Kant percebeu”⁸⁰. Tempo para Bergson é duração, é a vivência íntima da realidade, conhecê-la desde dentro, conhecê-la, portanto, absolutamente em sua indivisibilidade e movimento contínuo. Kant toma o tempo como divisível, ou fragmentado, aos moldes do espaço, propício aos interesses da inteligência e obtendo, assim, um conhecimento relativo. Kant não pensou o tempo como duração, ele espacializou o tempo, privando-nos de um conhecimento absoluto do real, pois, ao negar uma intuição pura, não sensível, Kant representa a seqüência temporal por uma linha

⁷⁷“Il [Kant] frayait la voie à une philosophie nouvelle, qui se fût installée dans la matière extra-intellectuelle de la connaissance par un effort supérieur d’intuition. Coïncidant avec cette matière, adoptant le même rythme et le même mouvement, la conscience ne pourrait-elle pas, par deux efforts de direction inverse, se haussant et s’abaissant tour à tour, saisir du dedans et non plus apercevoir du dehors les deux formes de la réalité, corps et esprit? Ce double effort ne nous ferai-il pas, dans la mesure du possible, revivre l’absolu? Comme d’ailleurs, au cours de cette opération, on verrait l’intelligence surgir d’elle-meme, se découper dans le tout de l’esprit, la connaissance intellectuelle apparaîtrait alors telle quelle est, limitée, mais non plus relative” (BERGSON, 2001, EC, p. 797).

⁷⁸“Il ne voulut pas s’y engager, parce que, tout en assignant à la connaissance une matière extra-intellectuelle, il croyait cette matière ou coextensive à l’intelligence, ou plus étroite que l’intelligence” (BERGSON, EC, 2001, p. 798).

⁷⁹“Après avoir prouvé par des arguments décisifs qu’aucun effort dialectique ne nous introduira jamais dans l’au-delà et qu’une métaphysique efficace serait nécessairement une métaphysique intuitive, (...) cette intuition nous manque et que cette métaphysique est impossible” (BERGSON, 2001, PM, p. 1364).

⁸⁰“Elle le serait, en effet, s’il n’y avait pas d’autre temps ni d’autre changement que ceux que Kant a aperçus” (BERGSON, 2001, PM, p. 1364).

progredindo ao infinito com analogia ao espaço e posicionamo-nos, assim, fora do real para observá-lo à distância e ter dele um conhecimento relativo.

(...) representamos a seqüência do tempo por uma linha contínua, que se prolonga até ao infinito e cujas diversas partes constituem uma série que tem apenas uma dimensão e concluimos dessa linha para todas as propriedades do tempo, com excepção de uma só, a saber, que as partes da primeira são simultâneas e as do segundo sucessivas⁸¹.

Kant não considerou, pois, o tempo como duração, ou o tempo da consciência que se desenrola num movimento ininterrupto, representado pelos nossos estados interiores que se interpenetram. Esses estados interiores são uma vivência espiritual e não como em Kant, manifestados espacialmente, ou seja, justapostos uns aos outros ou divisíveis. Para Kant, o tempo é apenas um modo de representar e não uma realidade suscetível de nos fazer coincidir com nós mesmos e com as coisas de forma total. Igualmente, “não considerou (...) que a ciência se tornasse cada vez menos objetiva, mas cada vez mais simbólica, à medida que passava do físico para o vital, do vital para o psíquico”⁸², em que se requer a intuição que é vivência do tempo da consciência, do tempo que dura, a essência da realidade. Ou seja, para a apreensão da essência da vida que é duração - um *devir* -, ou um movimento que não pode ser pensado em termos de pontos divisíveis ou em partes externas, requer-se um método diferente, o método da intuição.

Desse modo, Kant não quis saber de duas direções da experiência humana, uma em direção à intelectualidade do sensível e outra em sentido contrário, à experiência ou à vivência da *duração*. Não há duas experiências para Kant: “a experiência não se move (...) em dois sentidos diferentes e talvez opostos, um deles conforme à direção da nossa inteligência e o outro contrário a ela”⁸³. Para Kant “há apenas uma experiência, e a inteligência abrange toda a sua extensão”⁸⁴. E assim

⁸¹ KANT, A33/B50, p. 73; Cf. também B155-6, B292, p.155 e 254.

⁸²“Il n’a pas jugé (...) que la science devînt de moins en moins objective, de plus en plus symbolique, à mesure qu’elle allait du physique au vital, du vital au psychique” (BERGSON, 2001, EC, p. 798).

⁸³“L’expérience ne se meut pas (...) dans deux sens différents et peut-être opposés, l’un conforme à la direction de l’intelligence, l’autre contraire” (BERGSON, 2001, EC, p. 798).

⁸⁴“Il n’y a qu’une expérience, et l’intelligence en couvre toute l’étendue” (BERGSON, 2001, EC,

conclui que “todas as nossas intuições são sensíveis, ou em outras palavras, infra-intelectuais”⁸⁵. Mas, para Bergson, além da intuição sensível exterior, há aquela intuição que é vivência, ou experiência interior, em primeiro lugar, de nós mesmos; e, por uma espécie de simpatia, podemos nos transportar ao interior dos outros objetos e vivenciar o que neles há de único, ou seja, ‘a coisa em si’.

Segundo Franklin Leopoldo e Silva, Kant considera apenas uma forma de experiência. Esta experiência está associada à concepção de intuição como unicamente sensível. Não há em Kant uma intuição que pudesse tentar coincidir com a duração dos fenômenos como que dentro deles. Para ele é impossível captar diretamente os estados internos. A impossibilidade da intuição intelectual impede a pretensão de coincidência com a interioridade. No dizer de Franklin Leopoldo e Silva, isso se justifica na filosofia crítica de Kant por visar fundamentar o conhecimento na intuição sensível opondo-se ao ‘dogmatismo’ da análise puramente conceitual. Mas, isto não se aplica “quando nos colocamos numa perspectiva de aceitação dos fatos internos tanto como dos externos”⁸⁶. É nesse sentido que a ciência, segundo Bergson, quando abandona o plano físico e adentra no plano psíquico e vital, deverá ter à disposição algo para simbolizar essas instâncias, e ver-se-á que ela precisa, portanto, de uma intuição que é a posse do espírito por si mesmo sem, portanto, ter um conhecimento exterior e fenomênico. Essa intuição ultra-intelectual, se ela existe, eleva a intuição sensível, pois, seria seu prolongamento e nos introduziria no absoluto e captaríamos a ‘coisa em si’⁸⁷.

Kant não podia admitir essa intuição supra-intelectual, pois, diz Bergson: “para admiti-la, seria preciso ver na duração a própria matéria da realidade, e conseqüentemente distinguir entre a duração substancial das coisas e o tempo fragmentado em espaço”⁸⁸. Faltou a Kant a

p. 798).

⁸⁵“toutes nos intuitions sont sensibles, ou, en d’autres termes, infraintellectuelles” (BERGSON, 2001, EC, p. 798-9).

⁸⁶ Cf. FRANKLIN, 1994, p. 166.

⁸⁷“Si cette intuition existe, une prise de possession de l’esprit par lui-même est possible, et non plus seulement une connaissance extérieure et phénoménale. Bien plus: si nous avons une intuition de ce genre, je veux dire ultra-intellectuelle, l’intuition sensible est sans doute en continuité avec celle-là par certains intermédiaires, comme l’infrarouge avec l’ultraviolet. L’intuition sensible va donc elle-même se relever. Elle n’a tteindra plus simplement le fantôme d’une insaisissable chose en soi. C’est (pourvu qu’on y apporte certaines corrections indispensables) dans l’absolu encore qu’elle nous introduirait” (BERGSON, 2001, EC, p. 799).

⁸⁸“Il eût fallu, pour l’admettre, voir dans la durée l’étoffe même de la réalité, et par consequent distinguer entre la durée substantielle des choses et le temps éparpillé en espace” (BERGSON, 2001, EC, p. 800).

experiência vivida que coincide com o tempo real ou duração da consciência.

A ‘coisa em si’, então, para Kant é inapreensível, ou seja, não alcançamos o absoluto pela inteligência; “seria preciso, para atingi-la, uma faculdade intuitiva que não possuímos”⁸⁹, a isso Bergson diz:

Resultava de nossa análise, ao contrário, que ao menos uma parte da realidade, nossa pessoa, pode ser atingida em sua pureza natural. ... Nossa pessoa nos aparece tal qual é ‘em si’, desde que abandonemos os hábitos contraídos para nossa melhor comodidade. Mas não seria assim em relação a outras realidades, talvez mesmo em relação a todas”? A “relatividade do conhecimento”, que retardava o progresso da metafísica, seria algo de original e essencial? Não seria, ao contrário, acidental e adquirida? Não derivaria apenas do fato de que a inteligência adquiriu hábitos necessários à vida prática: tais hábitos, transportados para o domínio da especulação, nos mostram uma realidade deformada ou reformada, em todo caso “organizada”, mas este arranjo não se impõe inelutavelmente a nós; ele vem de nós; se o fizemos, podemos desfazê-lo; e entramos então em contato direto com a realidade⁹⁰.

Bergson também detecta no kantismo uma incongruência quanto ao problema metafísico do nada e da desordem que, para ele, são pseudo-problemas. Segundo Bento Prado Júnior, na filosofia tradicional, o Ser (existir) pressupõe o Nada como se esse fosse o pano de fundo daquele, em que “a ideia do Nada passa de ideia mais simples a é pura de toda Presença possível, a priori ontológico”⁹¹. No comentário de Bento Prado Júnior, Bergson faz a crítica da ideia do nada com o

propósito fundamental desmascarar a ontologia, cujo módulo fundamental é a Repetição, para desvendar os fundamentos da duração como argumento de uma Ontologia da Presença. À Ausência, que é a miragem instaurada pela práxis

⁸⁹ BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 111.

⁹⁰ Idem, p. 111-112.

⁹¹ PRADO JÚNIOR, 1989, p. 44.

e que institui a Ontologia da Repetição, é possível opor o campo luminoso da Presença, como condição de possibilidade de uma descrição da história do real enquanto contínua criação de novidade, enquanto ponto de confluência entre liberdade e inteligibilidade: isto é, duração⁹².

E quanto à idéia da desordem, Bergson a tem como o obstáculo que nos cerceia o conhecimento do absoluto, pois as teorias do conhecimento têm por objetivo a explicação do significado e consistência das coisas e assumem a contingência da ordem: ‘Por que há ordem ao invés de desordem’? Esta questão assume necessariamente que a mente humana está apta para criar ordem misteriosamente do caos. É o mesmo raciocínio que está sob a ideia do nada como o oposto da existência. Numa palavra, o real é essencialmente positivo e não admite um oposto. A questão, ‘por que existem as coisas e não o nada’? é um pseudo problema. O real obedece a certo tipo de organização, a da multiplicidade qualitativa. Isto é, o real, como um movimento criativo constante, enlaça-se qualitativamente ao estado anterior num *crescendum* de qualidades. Não há uma interrupção para que possa surgir o oposto; só há o contínuo, o positivo, o absoluto. Nossa inteligência, estruturada por suas necessidades e interesses, falha para reconhecer esta fundamental realidade, pois seu campo de ação é sobre o descontínuo, sobre o espaço e tempo quantificados e se depara, assim, com a contingência. E diz Bergson que a Crítica da Razão Pura tem por objetivo explicar como uma ordem definida provem de materiais supostamente desordenados e incoerentes, e a ordem que encontramos nas coisas seria aquela que nós aí colocamos. Isto, diz ele, seria até natural desde que não coloquemos como pano de fundo a desordem, pois seria uma oscilação do espírito entre duas ordens diferentes. Portanto, é absurdo supor que a ordem precede lógica ou cronologicamente a ordem⁹³.

Essas reflexões sobre o nada e sobre a desordem, a que Bergson se impôs, mostram as falsas pressuposições que a tradição filosófica desde sempre alimentou, orientando e governando suas aspirações e conquistas. Ele adentra em uma nova filosofia ao contrapor-se ao princípio da prioridade do Nada que atravessa a história da filosofia e que tem desprezo pelo temporal e pelo empírico.

No entanto, podemos dizer que Kant chegou a um bom termo

⁹² Idem, p. 41.

⁹³ Cf. BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 136.

ao proceder a uma crítica da razão pura ao evidenciar as razões de a ciência obter sucesso em seus empreendimentos. Fez-nos ver o alcance e o limite do entendimento humano. Demonstrou brilhantemente que as formas puras da sensibilidade – espaço e tempo – são os elementos determinantes da possibilidade da experiência como fundamento das ciências, e rejeitou para o intelecto um conhecimento suprassensível. Não considerou uma intuição além da sensível que nos pudesse fornecer um conhecimento da ‘coisa em si’ a que Bergson alude. Bergson entende que se tomarmos o tempo da consciência, o tempo que dura – não espacializado à moda kantiana –, forçosamente admitiríamos um conhecimento intuitivo com o qual nos transportaríamos ao interior do objeto de conhecimento e viveríamos sua realidade como vivemos a nossa. Essa forma intuitiva de conhecer o real é para Bergson a própria filosofia, ou metafísica, ao passo que para Kant, as formas puras da sensibilidade fundamentam o conhecimento empírico da ciência físico-matemática em detrimento da metafísica. Para Kant, há apenas as formas puras da sensibilidade e as formas puras do entendimento – categorias – para defrontar-nos com os fenômenos da realidade, como ela nos aparece, mas não para conhecê-la em si. Em Bergson encontramos, paralelo ao conhecimento intelectual de Kant, também um conhecimento intuitivo que nos possibilita inserir-nos no absoluto, ter um conhecimento da ‘coisa em si’.

2.3 Os dois modos de conhecimento

Bergson, então, quer introduzir um novo método para a Filosofia e estabelecer uma unidade filosófica. E o meio para tal unidade seria a intuição. Todos os filósofos estariam convidados a aceitá-la, pois ela proporcionaria um conhecimento absoluto e seria suficiente para uma ciência metafísica. Para ele há, pois, dois modos de conhecimento: o conhecimento intelectual ou analítico, próprio das ciências particulares com seu método empírico, e o conhecimento intuitivo, próprio da metafísica, fazendo da intuição seu método. Na *Introdução à Metafísica*, ele escreve:

Se existe um meio de possuir uma realidade absolutamente, em lugar de a conhecer relativamente, de colocar-se nela em vez de adotar pontos de vista sobre ela, de ter a intuição em vez de fazer a análise, enfim de a apreender fora de toda expressão, tradução ou representação

simbólica, a metafísica é esse meio. A metafísica é, pois, a ciência que pretende dispensar os símbolos⁹⁴.

O conhecimento intelectual diz respeito às necessidades da vida humana em seu ambiente natural e social. Presta-se à utilidade das coisas enquanto apreensíveis na imobilidade, o único modo de classificá-las, manipulá-las e usufruí-las. É um conhecimento às voltas com a concretude. Entende-se aí a técnica, a linguagem, a lida com o mundo, enfim, tudo que é conhecimento científico. É um conhecimento que se ocupa da exterioridade prática e estática, não consegue estabelecer-se no movimento ou dinamismo da vida, uma vez que tudo se transforma, tudo é um devir. O intelecto só consegue conceber o movimento na imobilidade; ele o para e o secciona em partes para catalogá-lo como momentos justapostos, e toma, assim, a realidade como sendo estática. Assim, pois, o movimento ou a dinamicidade foge do entendimento do intelecto, pois aquilo que é agora, já não o é mais, é algo novo. É esse movimento contínuo e dinâmico que a inteligência não capta, porque é um movimento vivido pela consciência, ou pelo espírito.

Já o conhecimento intuitivo é interior e ao mesmo tempo criador, no sentido de realizar-se na duração que é movimento, não se detém ao útil da vida prática que é concebido fragmentado espacial e temporalmente. O conhecimento intuitivo não tira partido das coisas, classificando-as para satisfazer necessidades do cotidiano, não as divide nem as mede como o conhecimento analítico. Portanto, não é um conhecimento relativo, que é próprio do conhecimento intelectual ou científico. Em suma, é um conhecimento do espírito que se eleva acima do conhecimento intelectual e apreende a realidade como sendo um movimento criativo dinâmico, não se fixando no simples fenômeno estático físico do mundo exterior. Ele percebe o movimento que age no interior das coisas.

Bergson, portanto, adota um método que ultrapassa a condição humana de entender simplesmente, ou de saber manipular o mundo material para sua comodidade e conveniência. A filosofia deveria ser um esforço para ultrapassar a condição humana, segundo ele. Isto é, ir além da inteligência e intuir a realidade.

Segundo a análise de Mossé-Bastide⁹⁵, para que não haja

⁹⁴BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 15.

⁹⁵ Cf. MOSSÉ-BASTIDE, 1959, p. 19.

dúvidas da eficácia de seu método, Bergson procura seguir os moldes da ciência positiva que se baseia na experiência para demonstrar suas verdades. Impõe, pois, como método para a filosofia, uma metafísica também positiva. Positivo quer dizer posto aí, às claras, ou seja, verificável, controlável por alguém como um resultado científico. Portanto, é preciso conduzir a metafísica no terreno da experiência, fazendo um estudo tão preciso quanto o da ciência positiva.

Assim, essa metafísica pelo conhecimento intuitivo será capaz de um veredicto positivo. Porque, para Bergson, a intuição é uma experiência especial, distinta da experiência vulgar, ou senso comum, e capaz, sim, de tocar a coisa em si, o absoluto, sem abandonar o fio condutor da experiência.

A positividade metafísica, para Bergson, é a submissão do fato à experiência como na ciência. Para ele, a metafísica deve chegar a ser a própria experiência. Assim como o positivismo científico tem por objeto o concreto e afirma que é impossível conhecer além do que a experiência nos revela, da mesma maneira há uma experiência interior, também indubitável, direta e irrecusável. Essa experiência interior é intuição.

Segundo Levesque⁹⁶, Bergson enfatiza que experienciar é deixar ser a realidade como ela se apresenta e ceder-lhe a palavra, que fale ao filósofo o que ela é sem apoio de conceitos. O discurso filosófico deve se adaptar a essa realidade, a própria realidade deve refletir no discurso do filósofo e não estabelecer princípios e daí proceder à dedução do real ou de intervir nas coisas. A realidade deve falar por si.

O método intuitivo de Bergson, pois, também é experimental e inova ao querer ultrapassar a experiência humana intelectual. Porque, segundo ele, a faculdade intelectual não deixa a realidade falar por si; ela se intromete para que essa realidade seja distorcida e se preste unicamente às suas necessidades.

A experiência humana ordinária do empirismo clássico se atém ao fato que corresponde ao útil. Não é a realidade tal como apareceria a uma intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da vida prática e às necessidades da vida social. Com isso, podemos dizer que a ciência se define pela conquista do mundo material (tecnologia) através da inteligência, e a filosofia se define pela conquista da realidade metafísica com o auxílio da simpatia intuitiva.

Segundo Meyer⁹⁷, o conhecimento intuitivo de Bergson é o

⁹⁶ Cf. LEVESQUE, 1975, p. 14.

⁹⁷ Cf. MEYER, 1964, p. 83

conhecimento da realidade em si. Essa realidade é o movimento que se encerra no mundo material. O mundo material não se caracteriza pela imobilidade, mas encerra-se nele o movimento criativo donde advém o novo irrepetível. Portanto, conhecimento intuitivo seria coincidir com esse movimento que é o próprio ato gerador da realidade, o princípio de tudo. Nosso conhecimento já não seria relativo, mas absoluto. Embora não se capte toda realidade, ao menos apreende-se uma parte dela, sem alterações, porque estamos inseridos na sua realidade e não fora dela. Há uma preocupação em Bergson, segundo Meyer, de achar uma experiência que fosse própria da metafísica. A intuição é esta experiência. A intuição abre um domínio independente daquele da ciência: a intuição é conhecimento absoluto, conhecimento do espírito que experiencia o movimento e não a realidade estática. Neste domínio ela terá de cumprir o mesmo esforço de precisão, o mesmo trabalho de paciência que a ciência, ou conhecimento científico.

Bergson, ao definir a intuição como *simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e de inexprimível*, quer dizer que a intuição é um conhecimento que tem seu acento experiencial a partir da interioridade. Pela intuição entramos no objeto como entramos no nosso eu, vivemos sua vida como vivemos a nossa. Não se conhece um objeto plenamente ou absolutamente vendo-o de fora, colocando-se sob vários ângulos de observação; pois isso é conhecê-lo relativamente, manter relações à distância com o objeto. É necessário que nos inseramos nele e tenhamos a visão que o objeto expressa de si próprio. Assim, esse objeto nos fala de sua realidade e não aquela que queremos que ele tenha. A coincidência é o essencial, escreve Vieillard Baron⁹⁸, pois ela exclui os intermediários, os símbolos interpostos, portanto, os conceitos. A intuição coloca-nos com a unicidade do objeto em sua singularidade; ela toma como tarefa tudo o que a linguagem (geral por definição) não pode dizer.

Essa capacidade intuitiva de se transportar ao interior de um objeto e coincidir com sua realidade é privilégio dos que fazem o esforço de ultrapassar a condição humana da intelectualidade, é tornar o instinto primitivo consciente de si mesmo, capaz de refletir, enfim transformá-lo em intuição.

A excelência da experiência intuitiva é transportar-nos para dentro do movimento do élan vital que é o princípio de todas as coisas e coincidir com ele no que tem de único e inexprimível como força de

⁹⁸ VIEILLARD-BARON, 2007, p. 68.

vida, que se impõe a impulsionar-nos para frente e ao mesmo tempo impele-nos ao reconhecimento da origem do nosso próprio ser. Essa experiência intuitiva é, na verdade, viver a duração ou a dinamicidade do élan vital em seu movimento criador. Tal conhecimento pertence à intuição, um conhecimento do espírito, voltado para dentro, refletindo o significado de uma realidade que dura, não algo substancial, mas puro movimento criativo. Como diz Franklin Leopoldo e Silva: “Quando dizemos que a característica da intuição é o conhecimento interno, dizemos simplesmente que o objeto da filosofia é a interioridade, o que é o mesmo que dizer: o ser como temporalidade”⁹⁹. ‘O ser como temporalidade’ é um fazer-se, ou criação.

Bergson ao assinalar que a intuição é um conhecimento do espírito, ou uma experiência interior da consciência, não está diminuindo a inteligência e nem nega a ela nada do que lhe é próprio. Somente constata ao lado dela a existência de outra faculdade, um prolongamento do conhecimento intelectual, capaz de outro tipo de conhecimento que capta a realidade em si, o absoluto. Temos, pois, de um lado a ciência e a arte mecânica provenientes da inteligência pura, e de outro lado a metafísica que faz apelo à intuição. Cada qual tem seu campo de precisão.

A rigor, Bergson no *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* tem a intuição como a percepção de um eu profundo (espírito) traduzido em duração em que a multiplicidade significa concentração, fusão, conversão e organização em contraposição ao eu superficial (inteligência) em que a multiplicidade significa dispersão, exterioridade que supõe o tempo e espaço divisíveis, deixando escapar a riqueza da vida que é duração do espírito ou consciência do movimento da vida. O eu superficial tem sua experiência no mundo espacial, no mundo físico e não entende a melodia fluida da vida interior, a realidade que dura. É nesse sentido que a intuição, no pensamento de Bergson, revela a existência de um conhecimento absoluto da duração.

2.4 A limitação do conhecimento intelectual

É difícil à inteligência a compreensão da vida em seu devir, uma vez que se ocupa mais com a lida do mundo material onde trata as coisas mecanicamente para delas poder tirar proveito para sua vida útil e prática. De outro lado, a metafísica de Bergson enfatiza a intuição que nos pode desvendar os mais íntimos segredos da vida em seu devir. É a

⁹⁹ SILVA F. L., 1994, p. 288-289.

partir do instinto transformado em intuição que a essência da vida é propriamente vivenciada:

(...) o instinto é moldado sobre a própria forma da vida. Enquanto a inteligência trata mecanicamente todas as coisas, o instinto procede, se assim é lícito dizer, organicamente. Se a consciência que nele se acha adormecida despertasse, se ele se interiorizasse em conhecimento em vez de se exteriorizar em ação, se soubéssemos interrogá-lo e ele pudesse responder, desvendar-nos-ia os mais íntimos segredos da vida¹⁰⁰.

A vida, como movimento criador, só poderá ser apreendida, vivida e sentida se nela penetramos intuitivamente, como que vivenciando sua realidade única, experienciando o movimento de seu impulso vital que se esforça por não ser dominado pela matéria e que tende a elevar o ser humano acima do estágio da intelectualidade que o prende à matéria. Portanto, a intuição, como instinto tornado desinteressado e consciente de si próprio, nos conduziria ao próprio interior da vida¹⁰¹.

Assim, a intuição, como ‘instinto tornado desinteressado’, apresenta-se humildemente à inteligência com o intuito de esta superar-se, já que ela “permanece o núcleo luminoso em torno do qual o instinto, mesmo alargado e depurado como intuição, constitui apenas uma vaga nebulosidade”¹⁰². Essa ‘vaga nebulosidade’, no entanto, nos faz perceber as insuficiências da inteligência pura que, por exemplo, nos dá apenas um vago sentimento da nossa origem. A intuição, como uma franja de instinto que acompanha a inteligência, instala-nos na origem da vida, na duração (*durée*), e, assim, apreendemos nossa própria origem; por esta franja podemos ver que a inteligência, como núcleo luminoso que tem a precisão para si como arte de distinguir, ou estar às voltas com o mundo material, limita o campo do espírito no qual a filosofia deve desenvolver-se. Embora a intuição seja “uma lâmpada quase apagada, que somente de quando em quando se reaviva, por alguns instantes apenas”¹⁰³, é a única capaz de penetrar a noite na qual a inteligência nos

¹⁰⁰ BERGSON, 1971, EC, p. 17.

¹⁰¹ Cf. BERGSON, 1971, EC, p. 187.

¹⁰² “L’intelligence reste le noyau lumineux autour duquel l’instinct, même élargi et épuré en intuition, ne forme qu’une nébulosité vague” (BERGSON, 2001, EC, p. 645).

¹⁰³ “une lampe presque éteinte, qui ne se ranime que de loin en loin, pour quelques instants à peine” (BERGSON, 2001, EC, p. 722).

abandona quanto às questões das filosofias passadas e atuais, concernentes a nossa personalidade, a nossa liberdade, ao lugar que ocupamos no conjunto da natureza, a nossa origem e talvez também ao nosso destino¹⁰⁴.

Em todo o caso, uma franja de intuição permanece; embora dormente a maior parte do tempo, é capaz de acordar quando há alguma proposta por algum interesse vital. O papel do filósofo é capturar estas raras e descontínuas intuições a fim de sustentá-las, dilatá-las e conectá-las umas nas outras

Graças à intuição o homem desperta a inteligência de sua fixidez e avidez pela matéria e pode fazê-la refletir sobre si mesma para assim compreender a vida, inserindo-se nela. Desse modo, nosso habitual modo de conhecimento, baseado em necessidades, sendo o único obstáculo de conhecer o absoluto, cede lugar à vivência da duração (*durée*); isto é, vivemos no absoluto e nele agimos.

A intuição levará luz à inteligência em que esta reconhecerá sua insuficiência para atingir plenamente o significado da vida. No entanto, se a intuição “assim ultrapassar a inteligência, desta é que terá vindo o abalo graças ao qual a intuição se terá erguido ao ponto alcançado. Sem a inteligência teria ficado amarrada, sob a forma de instinto”¹⁰⁵.

Intuição e inteligência formam, pois, um unísono no processo evolutivo no ser humano. “Com efeito, se a inteligência está identificada com a matéria, e a intuição com a vida, será necessário premi-las uma contra a outra para delas extrair a quintessência do seu objeto”¹⁰⁶. Porque, “se a consciência se cindiu assim em intuição e inteligência, foi devido à necessidade de se ajustar à matéria e ao mesmo tempo seguir a corrente da vida”¹⁰⁷.

A intuição do impulso vital nos revelaria a realidade mais íntima da vida que não pode ser alcançada tão somente pela inteligência, pois esta nos reverlará somente o segredo das operações físicas, mas da vida, que é movimento, ela não nos poderá revelar seus segredos, uma vez que a traduz em termos de inércia. A característica da inteligência é contornar o objeto ao invés de entrar nele, tomando o maior número de ângulos de observação em relação a ele. Mas a intuição, isto é, o instinto que se tornou desprendido, consciente de si mesmo, capaz de refletir seu objeto e de ampliá-lo infinitamente, nos colocaria no interior da vida¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Cf. VIEILLARD-BARON, p. 67.

¹⁰⁵ BERGSON, 1971, EC, p. 188.

¹⁰⁶ Idem, p. 188.

¹⁰⁷ Idem, p. 188.

¹⁰⁸ Cf. BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 201

O ser humano, ao estabelecer-se na intuição estará de posse do fluir da vida no que ela tem de mais rico e fecundo. Viverá a realidade no que tem de mais essencial, a dinamicidade espiritual. Estará em comunhão com o princípio gerador de todas as coisas.

2.5 A intuição como método empírico

A intuição em Bergson como método empírico difere do empirismo científico à medida em que se distancia dos conceitos científicos que propõem a generalização da propriedade de um objeto, em que a representação da ideia deste objeto possa valer para inúmeros outros objetos. É como se determinado conteúdo do objeto fosse comum a muitos outros objetos, isto é, o conceito científico serviria como símbolo a vários outros objetos. Para Bergson, o empirismo verdadeiro se apega ao original mesmo, “aprofunda-lhe a vida e, por uma espécie de auscultação espiritual, sentir sua alma; e este empirismo verdadeiro é a verdadeira metafísica”¹⁰⁹.

Bergson quer, pois, um empirismo que se apegue ao concreto da coisa e não ao abstrato da coisa. O abstrato da coisa está longe de lhe proporcionar o que é a coisa em si. Este tipo de empirismo que Bergson se propõe não é de fácil assimilação, requer uma nova tomada de posição, um novo enfoque: “Mas um empirismo que só trabalha sob medida, se vê obrigado a despende um esforço absolutamente novo para cada novo objeto que estuda”¹¹⁰. Neste sentido, Bergson quer se dedicar exclusivamente à particularidade de cada objeto, ter um conceito exclusivo somente para cada objeto e isso talvez, já não se poderia mais chamar de conceito, uma vez que se aplica tão somente a uma única coisa. O esforço que é exigido para estabelecer-se acima dos conceitos, Bergson o traduz em intuição. Isto é, uma violentação do intelecto para ultrapassar-se. Assim, ele adota um empirismo diferente que não “consiste em escolher conceitos entre conceitos e em tomar partido entre as escolas, mas em procurar uma intuição única da qual descendemos aos diversos conceitos”¹¹¹.

Portanto, o método filosófico de Bergson calca-se também na experiência. Esta experiência é a intuição, e, em primeiro lugar, é a tentativa de experimentar diretamente ou imediatamente o fluxo do meu próprio eu interior, a imediata consciência da minha própria duração,

¹⁰⁹ Idem, p. 23.

¹¹⁰ Idem, p. 23.

¹¹¹ Idem, p. 23.

isto é, a intuição, podemos dizer então, também é memória: “Intuição significa, pois, primeiramente consciência, mas consciência imediata, (...) conhecimento que é contato e mesmo coincidência. (...) Não é ela intuição de nós mesmos?”¹¹². É em seguida também uma expansão da consciência até incluir o inconsciente, que é o nosso passado, nossa memória.¹¹³

Mas é difícil colocar em palavras como se dá positivamente esta intuição. O que é afinal a intuição? Bergson nos abona dizendo o que a intuição não é; ele nos diz que intuição não é instinto nem sentimento no sentido do senso comum; é um tipo específico de sentimento: “Não diremos nada daquele que quereria que nossa intuição fosse instinto ou sentimento”¹¹⁴. O instinto e o sentimento do senso comum ocorrem-nos mui facilmente; mas pensar tem algo a ver com intuição, pois requer esforço. Embora a intuição nos ocorra como uma visão, como se fosse passividade, ela requer a inteligência, o esforço intelectual para explicá-la. Ela terá que ser explicada por representações e ações para poder chamá-la de método - aliás, o único método de filosofar para Bergson.

Para Bergson não há pensamento que não comece com intuição, e ela não é algum tipo especial de faculdade que está acima e fora dos sentidos: “Pois não é necessário, para ir à intuição, transportar-se para fora do domínio dos sentidos e da consciência”¹¹⁵; é uma maneira particularmente difícil de sentir, diferentemente do sentir relacionado ao corpo para suas necessidades, direcionando-se para a divisão do mundo segundo possíveis satisfações e necessidades. A intuição deverá reverter esta direção costumeira de nossos sentidos da procura pelo útil. Bergson, na *Introdução à Metafísica*, nos diz que, para filosofar, é preciso inverter a direção costumeira do pensamento: “Filosofar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento”¹¹⁶. E para fazer esta inversão, precisamos harmonizar nossos sentidos, educá-los, e isso ‘preenche os intervalos ou vazios’ que nossas necessidades

¹¹²“Intuition signifie donc d’abord conscience, mais conscience immédiate, (...) connaissance qui est contact e même coïncidence. (...) N’est elle que l’intuition de nous-mêmes?” (BERGSON, 2001, PM, p. 1273).

¹¹³“C’est ensuite de la conscience élargie, pressant sur le bord d’un inconscient qui cède et qui résiste, qui se rend et qui se reprend: à travers des alternances rapides d’obscurité et de lumière, elle nous fait constater que l’inconsciente est là” (BERGSON, 2001, PM, p. 1273).

¹¹⁴“Nous ne dirons rien de celui qui voudrait que notre “intuition” fût instinct ou sentiment” (BERGSON, 2001, PM, p. 1328).

¹¹⁵“Car Il n’est pas nécessaire, pour aller à l’intuition, de se transporter hors du domaine des sens et de la conscience” (BERGSON, 2001, PM, p. 1364).

¹¹⁶“Philosopher consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée” (BERGSON, 2001, PM, p. 1422).

estabelecem. Nosso pensamento habitual deixa-se reger pela imobilidade e dela extrai o útil para a vida prática; é um pensamento interesseiro; elabora conceitos rígidos e pré-fabricados para reconstituir a realidade viva, para abarcar com eles a realidade que passa. Mas fracassa, pois a *durée*, o movimento da vida, não se deixa captar pela investida interesseira do intelecto de imobilizá-la por conceitos; terá de haver uma inversão de pensamento, não mais conceitos rígidos, mas fluidos. Bergson se pronuncia assim:

Mas a verdade é que nosso espírito pode seguir o caminho inverso. Ele pode se instalar na realidade móvel, adotar a mesma direção incessantemente mutável, enfim, apreendê-lo intuitivamente. É preciso, para isto, que ele se viole, que inverta o sentido da operação pela qual pensa habitualmente, que ele reexamine, ou melhor, reforme constantemente suas categorias. Mas ele desembocará assim em conceitos fluidos, capazes de seguir a realidade em todas as suas sinuosidades e de adotar o próprio movimento da vida interior das coisas. Somente assim se constituirá uma filosofia progressiva, liberta das disputas entre escolas, capaz de resolver naturalmente os problemas, pois ela se terá livrado dos termos artificiais que haviam sido escolhidos para formulá-los. Filosofar consiste em inverter a marcha habitual do trabalho do pensamento.¹¹⁷

Com isso, pelo esforço do espírito, obtemos uma intuição trabalhada, e trata-se de ‘uma intuição simples’ que é continuidade, viver o movimento. Nossos sentidos, subjugados pelo esforço do espírito, não sendo mais empecilho à percepção do movimento em si, do fluxo da duração, seriam moldados, educados, para que a intuição ocorra. Intuição, em Bergson, é sempre simplicidade: a intuição simples da duração que é movimento, criação, a essência da vida. Se nossa intuição é complexa ou complicada, então não invertemos a direção costumeira de pensar, permanecemos na linguagem (conceitos).

A simplicidade dessa intuição é, para Bergson, geralmente tida em termos de visão: “Uma visão desse gênero, onde a realidade aparece como contínua e indivisível, é o caminho que leva à intuição

¹¹⁷ BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 32.

filosófica”¹¹⁸. Mas, só a visão não basta para ser intuição simples, ela necessita harmonizar-se ou ter continuidade com o tato, audição e demais.

Bergson prioriza a visão precisamente por causa de sua continuidade: quando nossos olhos estão abertos vemos continuamente imagens sem interrupções. E por que a prioridade da visão? Porque chama a intuição de ‘reflexão’: “Nossa intuição é reflexão”¹¹⁹, como a luz que reflete e enxergamos as coisas. Mas ao lado da visão, Bergson também caracteriza a intuição com o termo do sentido táctil e, então, chama-a de contato. O tato é similar à visão, porque contato implica uma experiência ininterrupta; quando esfrego minha mão em uma superfície, não experimento interrupções. Mas, ao contrário da visão, tato não é um sentido de distância, mas antes de proximidade; assim que movo minha mão ao longo de uma superfície, sinto as variações de nível – posso sentir profundidade.

Na *Introdução à Metafísica*, Bergson descreve a intuição também no sentido de audição: “é (...) penetrar a vida em si mesma, e através de uma espécie de auscultação espiritual, sentir o palpitar de sua alma”¹²⁰. Quando se ausculta, precisa-se realmente ouvir, precisa-se de concentração. Isto seria o esforço da intuição a que Bergson alude; até mesmo a visão e o tato são demasiado fáceis em comparação ao esforço fatigante de estabelecer-se na duração e ouvir seus ‘sons silenciosos’ e seus ‘rítmos’. Por isso, esse esforço fatigante implica que a intuição não pode ser mantida por longo tempo: “A intuição é penosa e não saberá durar”¹²¹. Assim, a simplicidade da intuição é fatigante e, portanto, transitória. E quando a simples intuição se esvaneceu, então, é tempo para a elaboração da intuição, em uma palavra, para a complicação. Isto é, por paradoxal que pareça, transmiti-la ao entendimento, formulá-la em linguagem como método filosófico.

Bergson, frequentemente, alude à intuição como simpatia. Mas, precisamos saber exatamente o que ele pretende com esse termo, porque simpatia também sugere intersubjetividade. Na *Introdução à Metafísica*, Bergson escreve:

Há pelo menos uma realidade que apreendemos

¹¹⁸“Une vision de ce genre, où la réalité apparaît comme continue et indivisible, est sur le chemin qui mène à l’intuition philosophique” (BERGSON, 2001, PM, p. 1364).

¹¹⁹“Notre intuition est réflexion” (BERGSON, 2001, PM, p. 1328).

¹²⁰“d’en approfondir la vie, et, par une espèce d’auscultation spirituelle, d’en sentir palpiter l’âme” (BERGSON, 2001, PM, p. 1408).

¹²¹“L’intuition est pénible et ne saurait durer” (BERGSON, 2001, PM, p. 1275).

inteiramente de dentro, através da intuição e não por análise. É nossa própria pessoa em seu fluir através do tempo. É o nosso eu que dura. Não podemos simpatizar intelectualmente, ou antes espiritualmente, com nada mais. Mas simpatizamos seguramente conosco¹²².

Para Bergson, simpatizamos estritamente somente conosco. É somente dessa posição, da auto-simpatia, que podemos então simpatizar no sentido normal com os outros; de fato, para Bergson, a partir dessa auto-simpatia, podemos mesmo simpatizar com universo inteiro: “A intuição nos introduziria na consciência em geral”¹²³, na duração. Com referência a esta questão dos outros, não podemos caracterizar a intuição bergsoniana como um olhar objetivador ou fixo (*un regard*), em que nos colocamos à distância dos outros e das coisas para analisá-los. Por isso, quando estamos às voltas com o nosso agir cotidiano não estamos na pura duração e temos então um olhar objetivador em relação às coisas, relacionamo-nos espacialmente, mas quando nos colocamos na duração pura, na intuição, nossos estados fundem-se uns nos outros e vivemos a interioridade, simpatizamos com os outros e com as coisas, *par le dedans*¹²⁴.

A experiência do empirismo clássico, ao contrário, consiste na observação empírica, é *un regarder* objetivador: colocamo-nos diante do objeto, classificando-o, relacionando-o através de uma linguagem que condiz com o tempo espacializado onde os elementos são separados e justapostos; ou seja, nossos estados psíquicos não vivem a duração, mas adaptam-se ao tempo espacializado para a utilidade da vida prática. Intuição, no entanto, para Bergson, é a base para o verdadeiro empirismo em que a duração consiste nisto: nossos estados de consciência fundindo-se uns nos outros. O erro do empirismo clássico, diz Bergson, é substituir a verdadeira experiência, que é o contato imediato do espírito com seu objeto, por uma experiência ‘desarticulada

¹²²“Il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse. C’est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C’est notre moi qui dure. Nous pouvons ne sympathiser intellectuellement, ou plutôt spirituellement, avec aucune autre chose. Mais nous sympathisons sûrement avec nous-mêmes” (BERGSON, 2001, PM, p. 1396).

¹²³“L’intuition nous introduirait dans la conscience en général” (BERGSON, 2001, PM, p. 1273).

¹²⁴“La durée où nous nous regardons agir, et où il est utile que nous nous regardions, est une durée dont les éléments se dissocient et se juxtaposent; mais la durée où nous agissons est une durée où nos états se fondent les uns dans les autres” (BERGSON, 2001, MM, p. 322).

e desnaturada' que proporciona somente maior facilidade de ação e da linguagem¹²⁵.

A experiência que o empirismo tem por verdadeira é exatamente o oposto da intuição bergsoniana. O empirismo toma a experiência como motivação na adaptação do real para os interesses da praticidade que a vida social requer: “uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida social”¹²⁶. Se há uma relatividade no conhecer, como a do kantismo, este conhecimento é relativo a nossas necessidades, segundo Bergson; mas estas necessidades não são definitivas; restabeleceremos a intuição assim que soubermos desfazer aquilo que as necessidades proporcionaram; daí ele dizer: “desfazendo o que essas necessidades têm feito, restabeleceríamos a intuição em sua pureza primária e retomariamos contato com o real”¹²⁷.

Bergson não considera a experiência do empirismo clássico uma falsa experiência. Ela não é realmente um engano, é antes um desvio, um afastamento da verdadeira experiência, motivado pelas necessidades inferiores, pela necessidade de adaptação das funções corporais. O empirismo científico, dentro do que se propõe, está correto no que concerne à vida prática. O que é falso é a metafísica tradicional – que Bergson chama de dogmática –, baseada em necessidades de adaptação querer fazer arranjos simbólicos (conceitos) e pretender com isso alcançar o absoluto. Por isso ele diz que “a metafísica é, pois, a ciência que pretende passar-se por símbolos”¹²⁸, ou conceitos, à moda da ciência; estes construtos metafísicos são realmente artificiais e falsos. Assim, a experiência na base do empirismo não é uma falsa experiência, mas um afastamento; e isso é uma experiência natural diz, pois estamos arraigados em hábitos desenvolvidos pela inteligência para a adaptação na vida social que nos afasta da verdadeira experiência. Se a filosofia, portanto, é para Bergson, um retorno à verdadeira experiência, terá que desligar-se dos interesses da inteligência. É preciso refrear nossos hábitos e refrear as teorias metafísicas que se desenvolvem na base

¹²⁵“Son tort n'est pas de priser trop haut l'expérience, mais ou contraire de substituer à l'expérience vraie, à celle qui naît du contact immédiat de l'esprit avec son objet, une expérience désarticulée et par conséquent sans doute dénaturée, arrangée en tout cas pour la plus grande facilité de l'action et du langage” (BERGSON, 2001, MM, p. 320).

¹²⁶“Une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de vie sociale” (BERGSON, 2001, MM, p. 319).

¹²⁷“en défaisant ce que ces besoins ont fait, nous rétablirions l'intuition dans sa pureté première et nous reprendrions contact avec le réel” (BERGSON, 2001, MM, p. 321).

¹²⁸“la métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles” (BERGSON, 2001, PM, p. 1396).

desses hábitos: “os hábitos contraídos na ação, recolocando-se na esfera da especulação, criam aí falsos problemas, e a metafísica precisa começar a dissipar essas obscuridades artificiais”¹²⁹. O retorno à verdadeira experiência se dá acima da utilidade; é o retorno à experiência imediata ou consciência imediata. Experiência imediata não se dá na direção (*sens*) da utilidade da vida prática. A verdadeira experiência acontece quando invertemos essa direção e um esforço de reflexão nos propicie, então, a intuição ou conhecimento imediato, sem ser uma convicção ingênua. E esse conhecimento não é equivalente à ciência em seu sentido normal.

A volta da verdadeira experiência – depois do empirismo, dogmatismo e filosofia crítica – consiste, segundo Bergson, numa tentativa de “procurar a experiência em sua fonte, ou antes, acima do retorno decisivo onde, inclinando-se na direção de nossa utilidade, torna-se propriamente experiência humana”¹³⁰.

No entanto, a procura da experiência em sua fonte requer que se renuncie ao hábito de pensar ou perceber segundo as nossas necessidades práticas do cotidiano; e isto não é fácil. Mas, quando tivermos feito este trabalho e nos colocado no retorno da experiência, quando tivermos tido a visão que ilumina a passagem do imediato ao útil – onde começa a alvorada de nossa experiência humana –, é necessário reconstituir a forma da curva mesma da experiência que ainda está na escuridão¹³¹. Em outras palavras, descer para a linguagem.

A volta da verdadeira experiência, pois, é o afastamento da utilidade da vida prática; é isto a experiência intuitiva em que se inverte a direção costumeira do pensamento para a utilidade; significa afastar-se da ação e da matéria das quais a inteligência se ocupa. Afastar-se da ação prática, pois, é tomar a direção oposta, estabelecer-se na intuição e viver a duração, é voltar-se para o espírito: “Ela tomará o nome de

¹²⁹“Les habitudes contractées dans l’action, remontant dans la sphère de la spéculation, y créent des problèmes factices, et que la métaphysique doit commencer par dissiper ces obscurités artificielles” (BERGSON, 2001, MM, p. 168).

¹³⁰“chercher l’expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif où s’infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l’expérience humaine” (BERGSON, 2001, MM, p. 321).

¹³¹“Renoncer à certaines habitudes de penser et même de percevoir est déjà malaisé: encore n’est-ce là que la partie négative du travail à faire; et quand on l’a faite, quand on s’est placé à ce que nous appelons de tournant de l’expérience, quand on a profité de la naissante lueur qui, éclairant le passage de l’immédiat à l’utile, commence l’aube de notre expérience humaine, il reste à reconstituer, avec les éléments infiniment petits que nous apercevons ainsi de la corbe réelle, la forme de courbe même que s’étend dans l’obscurité derrière eux” (BERGSON, 2001, MM, p. 321).

intuição quando se relaciona com o espírito”¹³². Intuição é atenção que o espírito se dá a si mesmo, mais do que à vida prática. A intuição é um afastamento do exterior com o fim de prestar atenção ao interior, em que a consciência se expande para incluir a memória inconsciente; a inversão da experiência, portanto, é inserir-se na duração onde a memória é vivência do passado no presente, em que aquelas lembranças que nos servem de apoio à ação do presente são revividas. Na verdadeira experiência encontramos-nos na ‘zona cinzenta’ a que Bergson alude, onde o passado espiritual e o presente da vida prática se interpenetram, sem um limite determinado. Não podemos imaginar como o branco e o preto se interpenetram se não temos visto o cinza, mas, uma visto o cinza, não temos dificuldade de considerá-lo do duplo ponto de vista, do branco e do preto¹³³.

Essa imagem da zona cinzenta, segundo Lawlor¹³⁴, sugere que a inversão da verdadeira experiência não implica excluir a linguagem, pois, para Bergson, a metafísica (seu método intuitivo) é ciência que dispensa os símbolos, e não, propriamente, ciência que dispensa a linguagem. Por isso, a verdadeira experiência é bi-direcional. Essa bi-direcionalidade dá-se no seguinte: Primeiro, precisamos ir à fonte que se coloca acima da experiência do útil; a fonte é o nosso passado espiritual ou a memória – duração; e alcançamos a fonte somente por um salto. Este salto é a intuição bergsoniana que nos coloca em contato com o que somos de mais real: nosso eu interior que dura. Com esta verdadeira experiência, descemos, então, para a praticidade da experiência humana, para a vida social, caracterizada pela linguagem. O errado, ou a má direção, é fazer o inverso: partir da experiência do útil para a fonte, do intelecto para a intuição. Esta direção não é a acertada para a exata intuição. Se procedermos dessa maneira, a fonte será alcançada mediante ideias gerais estáticas, semelhante à ideia de bom, ou do útil. Assim, caímos no platonismo onde a reminiscência acontece a partir das cópias do mundo sensível. Para Bergson, para sermos bons metafísicos, precisamos ir da fonte para o humano, não do humano para a fonte. Se tomarmos a direção certa, então a experiência é imediata, verdadeira; não é mediada pela prática da vida social e, portanto, não é mediada pelas obrigações, hábitos e ideias gerais estáticas da vida social, que

¹³²“Elle prendra le nom d’intuition quand elle portera sur l’esprit” (BERGSON, 2001, PM, p. 1292). Espírito, para Bergson, não é somente consciência, inclui também o inconsciente).

¹³³“Je n’imaginerai jamais comment du blanc et du noir s’entrepénètrent si je n’ai pas vu de gris, mais je comprends sans peine, une fois que j’ai vu le gris, comment on peut l’envisager du double point de vue du blanc et du noir” (BERGSON, 2001, PM, p. 1430).

¹³⁴ Cf. Lawlor, 2003, p. 60-70.

Bergson chama de *socialização da verdade*.

Portanto, o método filosófico de Bergson caracteriza-se por um ‘intuicionismo’ ou um ‘empirismo’, no qual intuição ou experiência não é entendida como um tipo fácil de instinto ou sentimento; é um esforço intelectual no qual eu coloco meus sentidos em continuidade uns com os outros, em que eu especialmente presto atenção cuidadosa à minha própria vida interior. Na intuição eu expando minha consciência para incluir a memória inconsciente; esta expansão é a intuição da duração: estou prestando atenção ao ritmo do meu próprio eu interior. Para obter esta intuição – aqui está o esforço – eu preciso afastar-me da experiência fragmentada e descontínua da intelectualidade e ‘viver a solidão da zona cinzenta’ onde estou entre o dia da ação prática (percepção/consciência) e a noite do sonho (memória/inconsciência). Com a imagem da ‘zona cinzenta’ eu estou entre o presente perceptual e a memória espiritual. Nesta posição, no meio, eu procuro ver as diferenças infinitamente pequenas em que consiste a experiência, e procuro reconstituir toda curva da experiência. A forma da curva, que é a passagem do imediato para o útil, permanece ainda no escuro; deverá ser reconstituída. Portanto, é conveniente tomar vantagem da luz nascente da ação prática para ver os infinitos elementos pequenos da curva real e reconstituir sua forma toda. É nisso que consiste a bidirecionalidade da experiência: ver os elementos infinitamente pequenos da passagem do imediato para o útil e reconstituir a forma toda na base desse ver. Nesta tentativa, eu volto à vida social, à ação do presente, enfim, à linguagem. É esta a correta direção que determina a relação entre intuição e linguagem em Bergson.

2.6 O sentido próprio da intuição bergsoniana

Em *O Pensamento e o Movente*, Bergson nos introduz ao sentido correto da intuição. “Intuição é, aliás, uma palavra diante da qual hesitamos muito tempo. Entretanto, de todos os termos que designam um modo de conhecimento, é o mais apropriado”¹³⁵. Toda essa hesitação de Bergson em adotar o termo ‘intuição’ é devido ao seu longo passado em que foi usado de muitas maneiras e interpretações e se prestava, pois, à confusão. Bergson não queria, por exemplo, que sua intuição fosse confundida com a de um Schelling ou de Schopenhauer, que tinham por objeto a busca do eterno, isto é, estabelecer-se numa coisa abstrata, estática e atemporal; a intuição para eles consistia em

¹³⁵ BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 113.

“ultrapassar a inteligência e abandonar o tempo”¹³⁶, ao passo que para Bergson a intuição era vivenciar o tempo, isto é, inserir-se na verdadeira ‘duração’. Diz ele “que não é preciso abandonar o tempo (já o abandonamos); é necessário, isto sim, que nos recoliquemos na duração e que recuperemos a realidade em sua essência, que é a mobilidade”¹³⁷. A intuição de Schelling e Schopenhauer ainda está ligada à inteligência. Diz Bergson que tal intuição limita-se a substituir os conceitos que a inteligência fabrica por um único super conceito que abarca a todos, tenha ele o nome de Substância, Eu, Idéia ou Vontade. Assim, diz Bergson, com tal filosofia panteísta, é fácil explicar dedutivamente todas as coisas, pois esse Conceito dos conceitos já contém antecipadamente todo o real e todo o possível. “Mas esta explicação será vaga e hipotética, esta unidade será artificial, e esta filosofia seria também aplicável a um mundo totalmente diferente do nosso”¹³⁸.

Estes filósofos ditos ‘intuicionistas’ não tomaram a intuição no sentido correto, pois já postularam que a tudo abarcaria como ser eterno. Contudo, uma metafísica verdadeiramente intuitiva não abarcaria de um golpe só a totalidade das coisas; mas de cada uma ela daria uma explicação que a ela se adaptaria exclusivamente. Ele nos indica o que é a sua intuição:

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 num presente que penetra no futuro. É a visão direta do espírito pelo espírito que é a vivência da 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. É também consciência alargada, pressionando a borda do inconsciente que cede e que resiste, que se desvenda e que se oculta: por via de rápidas alternâncias de obscuridade e de luz, ela nos faz constatar que o inconsciente lá está; contra a lógica escrita ela afirma que, embora o psicológico seja o consciente, existe

¹³⁶ Idem, p. 113.

¹³⁷ Idem, p. 113.

¹³⁸ Idem, p. 113.

entretanto um inconsciente psicológico. (...) Que é ela senão a intuição de nós mesmos?¹³⁹

Segundo Mossé-Bastide¹⁴⁰, Bergson toma a intuição do eu sob sua forma mais concreta como ponto de partida: a intuição da duração. Bergson releva a teoria da duração mais do que a teoria da intuição. A teoria da intuição deriva propriamente da teoria da duração e só podemos compreendê-la através desta. Isto é, a duração é a própria intuição; sem a duração não se conceberia a intuição da qual Bergson fala. Não há 'intuição' geral, mas intuições particulares das quais a de duração é a mais ampla. A intuição não é um ato único, mas uma série indefinida de atos. A intuição de Bergson, moldada segundo objetos diferentes, distingue-se da intuição vaga e geral de Schelling e de Schopenhauer. Embora de tendência metafísica, a intuição bergsoniana pode ser tão precisa quanto os procedimentos científicos, pois há o cuidado de pensar concretamente como o fazem os outros sistemas filosóficos. Por isso Bergson enfatiza que há um sentido fundamental da intuição que ele pretende como método filosófico:

Pensar intuitivamente é pensar na duração. (...) A intuição parte do movimento, coloca, ou melhor, percebe-o como a realidade mesma, e não vê na imobilidade mais que um movimento abstrato, um instantâneo tomado por nosso espírito na mobilidade. (...) Para a intuição o essencial é a mudança: quanto à coisa, tal como a inteligência a entende, é um corte praticado no meio do devir e erigido por nosso espírito em substituto da totalidade. (...) A intuição, ligada a uma duração que é crescimento, aí percebe uma continuidade ininterrupta de novidade imprevisível; ela vê, ela sabe que o espírito tira de si mais do que contém, que a espiritualidade consiste precisamente nisto, e que a realidade, impregnada de espírito, é criação¹⁴¹.

Toda ideia que vem da intuição é criação. “É a clareza da idéia radicalmente nova e absolutamente simples, que capta mais ou menos

¹³⁹ Idem, p. 114.

¹⁴⁰ Cf. MOSSÉ-BASTIDE, 1959, p. 89.

¹⁴¹ BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 115-116.

uma intuição”¹⁴². Mas a intuição, diferentemente da intelecção, demanda esforço para compreender a ideia que dela procede, diz Bergson; demanda longo prazo para amadurecer e tornar-se clara, uma vez que algo novo imprevisível e irrepitível se apresenta aos nossos olhos como uma incógnita. Enquanto a inteligência tem imediatamente ideias claras em seu campo de ação, oriundas de conceitos por fundamentar-se em ideias elementares anteriores, a ideia proveniente da intuição apresenta-se a princípio obscura, pois não é uma mera recomposição do já existente e não surge mediante conceitos; não se processa através de análise de elementos conhecidos; mas sendo radicalmente nova e absolutamente simples, ela não tem elementos com os quais ela possa ser reconstituída; outrossim, quando se compreende sem esforço, isto é, quando recompomos o novo com o antigo, consideramos a ideia ‘simples e absolutamente nova’ - proveniente da intuição -, incompreensível.

Há, pois, dois tipos de inteligibilidade: a que é estéril e que vem de conceitos ou ideias fabricadas pela inteligência, e a que é fecunda e lança ideias novas, sempre surpreendentes à primeira vista, provenientes da intuição. Na Introdução a *O Pensamento e o Movente* Bergson escreve:

É preciso, pois, distinguir entre as idéias [da inteligência] que guardam para si a sua luz, fazendo-a penetrar imediatamente até as partes mais profundas, e aquelas [da intuição] cuja luminosidade é exterior, iluminando toda uma região de pensamento. Estas podem começar por ser interiormente obscuras; mas a luz que projetam ao redor volta-lhes por reflexão, penetra-as cada vez mais profundamente; e elas possuem então o duplo poder de aclarar em torno delas e aclarar a si mesmas¹⁴³.

A ideia que se depreende de uma intuição, a princípio, parece obscura e não clara; e embora termos adequados, como ‘duração real’, sejam empregados, a expressão linguística não será entendida a não ser que haja a participação da intuição. Segundo Copleston¹⁴⁴, o filósofo terá que esforçar-se para alcançar a clareza; mas este intento só é

¹⁴² Idem, p. 116.

¹⁴³ Idem, 1984, p. 116.

¹⁴⁴ Cf. COPLESTON, 1977, p. 202-204.

possível quando intuição e expressão linguística se derem as mãos, ou quando a linguagem simbólica, ou conceitual, pela qual o filósofo se expressa, é penetrada pela consciência intuitiva. O pensamento analítico utiliza-se de símbolos, enquanto a intuição está livre deles. Mas poderá haver uma filosofia sem ser conceitualizada e sem linguagem? Onde, pois, inserir a Filosofia de Bergson, se ela pretende basear-se numa percepção intuitiva da realidade que é inexprimível por símbolos linguísticos? Portanto, um esforço de reflexão é necessário para captar o conteúdo de uma intuição e apreciar seu significado; ela é uma fonte iluminadora.

É certo dizer que a filosofia é baseada na intuição. Mas, para isso, devemos ter claro qual é o objeto da intuição em Bergson. De modo geral o objeto da intuição é o movimento, o devir, a duração, aquilo que somente pode ser conhecido pela consciência imediata ou intuitiva e não por uma análise redutiva que distorce ou destrói sua continuidade. Em suma, pela estrutura do pensamento de Bergson, o objeto da intuição é a realidade. E por realidade ele entende mudança; mas não há, sob a mudança, coisas que mudam; mudança não requer um suporte. Há movimentos, mas não objeto inerte, invariável que muda: movimento não implica um móvel. A realidade em Bergson é um fazer-se, o passado persistindo no presente e o presente sendo empurrado para o futuro. Todo processo é contínuo e indivisível. É divisível artificialmente pela inteligência para seus propósitos.

Em primeira instância, contudo, o objeto da intuição é o eu interior, a vida do espírito como realidade existente. Assim, a experiência da duração real se refere a esta experiência do espírito, que é a experiência do eu interior por uma visão direta do espírito pelo espírito. Assim,

A intuição é o que atinge o espírito, a duração, a mudança pura. Sendo o espírito o seu domínio próprio, ela desejaria captar nas coisas, mesmo materiais, a sua participação na espiritualidade – nós diríamos na divindade, se não soubéssemos tudo o que de ainda humano se mescla à nossa consciência, mesmo depurada e espiritualizada¹⁴⁵.

¹⁴⁵“L’intuition est ce qui atteint l’esprit, la durée, le changement pur. Son domaine propre étant l’esprit, elle voudrait saisir dans les choses, même matérielles, leur participation à la spiritualité, - nous dirions à la divinité, si nous ne savions tout ce que se mêle encore d’humain à notre conscience, meme épurée et spiritualisée” (BERGSON, 2001, PM, p. 1274).

Vejamos, no capítulo seguinte, como Bergson nos apresenta essa realidade inexprimível pela linguagem – a duração -, somente vivida ou experimentada pela intuição.

3. DURAÇÃO: TEMPO DA CONSCIÊNCIA

Bergson, em sua tese *Os Dados Imediatos da Consciência* - já nesta sua primeira obra -, apresenta-nos o tempo como duração. Ele nos leva a considerar o que acontece quando raciocinamos em termos de nossa vida com o mundo, quando envolvidos espacialmente. Diz ele, no prefácio, que nesta situação “nos exprimimos necessariamente por palavras, e pensamos espacialmente, isto é, a linguagem exige que estabeleçamos as mesmas distinções puras e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais”¹⁴⁶; nesse caso estamos num tempo especializado e não na duração. Tudo isso é necessário para nossa vida útil e prática, e é exigência da maioria das ciências. Mas, acrescenta ele, a dificuldade intransponível que a filosofia encontra em seu caminho é justamente querer obstinadamente justapor no espaço os fenômenos que não ocupam nenhum espaço, os estados de consciência que são vividos. Neste caso, a filosofia não poderá seguir os procedimentos das ciências empíricas. Assim, não podemos tratar, por exemplo, o inextenso como se fosse extenso, a qualidade como se fosse quantidade. E o problema que mais lhe exige atenção é a questão da liberdade, que é comum à metafísica e à psicologia. Aponta que toda discussão entre deterministas e seus adversários implica uma confusão prévia de duração com extensão, de sucessão com simultaneidade, de qualidade com quantidade. Diz ele que, uma vez dissipada esta confusão, podemos ver que as objeções levantadas contra a liberdade desaparecem; não precisamos de definições de liberdade e não haverá problema de liberdade.

3.1 O aspecto da intensidade

Bergson, a partir do questionamento de intensidade de nossos estados de consciência, chega à noção de duração que ocupa o cerne de sua filosofia.

A psicofísica tenta explicar a intensidade dos estados psicológicos por um processo matemático como se pudesse, por exemplo, medir a intensidade de uma emoção. Para Bergson, isto seria importar para o domínio interior elementos que provém de nossa

¹⁴⁶“Nous nous exprimons nécessairement par des mots, et nous pensons le plus souvent dans l’espace. En d’autres termes, le langage exige que nous établissons entre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises, la même discontinuité qu’entre les objets matériels” (BERGSON, 2001, DI, p. 3).

experiência exterior do espaço e dos objetos que o ocupam. Mas, segundo ele, uma variação de intensidade no domínio do psicológico é uma mudança qualitativa e não quantitativa, e para isso devemos nos colocar sob a perspectiva da duração. Os estados de consciência pertencem a uma duração vivida que não é um meio homogêneo e neutro, mas a vida profunda do nosso eu. Portanto, esses estados não podem se tornar objetos de estudo para uma ciência experimental. Enquanto a multiplicidade dos objetos materiais é imediatamente enumerável, porque esses objetos estão localizados no espaço – não ocupam o mesmo lugar e assim podemos distingui-los e contá-los -, os estados psicológicos, ao contrário, jamais são dados no espaço. Para enumerá-los seria preciso transportá-los para um espaço imaginário, isto é, simbolizá-los por representações que pertencem à dimensão do espaço. À época que Bergson desenvolveu sua filosofia, a ciência da psicologia espelhava-se na física e trabalhava com dados empíricos, desenvolvendo pesquisas cujo resultado demonstrou um paralelismo entre vida psíquica e cérebro; isto é, os fenômenos psicológicos nada mais eram que reflexos de manifestações físicas. Essa pretensa ciência psicofísica apregoava que o mental podia ser reduzido ao cerebral e que os fenômenos psíquicos podiam ser medidos como os fenômenos físicos. Mas Bergson percebeu que a psicologia não estava no rumo certo, ao aceitar o paradigma da ciência física que tem por objeto a matéria. O objeto da psicologia é de natureza espiritual e os fenômenos psicológicos, pois, devem ser investigados de outra maneira. Os psicofísicos equiparavam interioridade com exterioridade e, por isso, os estados internos da consciência eram quantificáveis como se ocorressem na extensão espacial. A psicologia, com seu método empírico de compreender os fenômenos psíquicos, apoiava-se erroneamente em pressupostos espaciais em que os estados psicológicos eram quantificáveis como os fenômenos espaciais da ciência física. No dizer de Franklin Leopoldo da Silva:

Acredita-se que é possível conhecer a consciência fora da instância em que ela se dá a si própria, fora da autoconsciência. A objetivação da consciência é o processo de exteriorização do Eu, para que este apareça como objeto diante do sujeito. A constituição da Psicologia como ciência positiva repousa inteiramente nesta atitude, e o espaço aparece como a condição da experiência

objetiva dos estados psicológicos¹⁴⁷.

Mas os estados psicológicos devem ser investigados em termos de duração, segundo Bergson. Nesse sentido, há uma distinção a fazer entre tempo e espaço, e os estados da consciência devem ser abordados em termos de duração e de intensidade.

A tese de Bergson é a seguinte: há no termo ‘intensidade’ um duplo aspecto: (1) os estados de consciência podem ter uma causa externa em que percebemos a intensidade quando avaliamos a grandeza da causa por uma certa qualidade do efeito, sendo uma percepção adquirida; e (2) os estados de consciência podem bastar-se a si mesmos quando a intensidade é a “multiplicidade mais ou menos considerável de fatos psíquicos simples que adivinhamos no seio do estado fundamental”¹⁴⁸, onde os estados psíquicos se fundem uns nos outros; isto é uma percepção confusa e não adquirida, sendo simplesmente vivida. Este duplo aspecto se interpenetra, porque numa emoção ou num esforço há geralmente o aspecto representativo, e na maioria dos estados representativos, que ao mesmo tempo são afetivos, comportam uma multiplicidade de fatos psíquicos elementares¹⁴⁹.

Em outras palavras, segundo Bento Prado Júnior: “na grandeza intensiva se associam, ou se justapõem, a representação do espaço e a presença de uma qualidade vivida”¹⁵⁰.

A ideia de intensidade, então, é o ponto de junção das duas correntes, uma nos trazendo de fora a ideia de grandeza extensiva, a outra indo à profundidade da consciência para exteriorizar a imagem de uma multiplicidade interna. Bergson procura, pois, esclarecer em que consiste esta multiplicidade interna, se ela se confunde com a noção de número (quantidade) ou se dela difere radicalmente. A questão que Bergson se coloca, pois, é se um estado psíquico pode ser tratado como uma grandeza mensurável. Por exemplo, faz sentido dizer que hoje sou duas vezes mais feliz ou triste que ontem? Quando distinguimos alguém com uma pontada de inveja e alguém possesso pela paixão da inveja, há sentido dizer que a inveja intensa de alguém é o somatório de pontadas

¹⁴⁷ SILVA, F.L. 1994, p. 205.

¹⁴⁸ “la multiplicité plus ou moins considérable de faits psychiques simples que nous devinons au sein de l’état fondamental” (BERGSON, 2001, DI, p. 50).

¹⁴⁹ “parce que les faits plus simples qu’une émotion ou qu’un effort enveloppe sont généralement représentatifs, et que la plupart des états représentatifs, étant affectifs en même temps, embrassent eux-mêmes une multiplicité de faits psychiques élémentaires” (BERGSON, 2001, DI, p. 50).

¹⁵⁰ Cf. PRADO JÚNIOR, 1989, pg. 77-78.

de inveja? Por que tendemos a medir a intensidade de uma emoção e dizer que ela é maior ou menor? Os estados de consciência ocupam algum espaço para poderem ser medidos? Bergson, para esclarecer isso, tem a seguinte consideração: os estados de consciência não ocorrem isoladamente uns em relação aos outros, mas em sua multiplicidade concreta ou qualitativa, enquanto se desenrolam na pura duração. Nesse sentido, há uma fusão e interpenetração entre eles, ou seja, há uma heterogeneidade qualitativa. A razão dessa fusão e interpenetração ocorre justamente porque os estados de consciência desenrolam-se na duração e não no espaço como as unidades aritméticas. Um aumento de intensidade de um estado mental é inseparável de uma progressão qualitativa e de um devir do tempo. Assim, do mesmo modo que procuramos a causa de uma intensidade representativa, proveniente de fora, devemos procurar como se dá a multiplicidade de nossos estados internos, e como essa multiplicidade pode ser afetada quando tomamos a duração por espaço. Portanto, para que não haja confusão entre quantidade e qualidade no que concerne aos estados internos, mister se faz que se tenha a noção de duração. Não podemos, neste caso, tomar duração por espaço, ou seja, espacializar o tempo. Por isso, Bergson distingue a duração pura da duração no espaço, porque os fatos sucessivos da consciência se interpenetram, e a alma pode refletir-se por inteira no mais simples fato da consciência. Assim, “a duração toda pura é a forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando se abstem de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores”¹⁵¹.

Portanto, a duração pura consiste na inseparabilidade dos estados do passado e do presente, e não seria uma justaposição deles, mas antes certa organização como que uma fusão tal qual as notas de uma melodia que se sucedem interpenetrando-se umas nas outras e dando-nos o seu conjunto; como que um ser vivo, em que as partes, embora distintas, se penetram pelo efeito mesmo de sua solidariedade. Há aí um envolvimento de mudanças qualitativas que revela uma pura heterogeneidade ou variação contínua. Assim, a sucessão na duração pura não teria distinção de estados, mas uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, em que cada qual, representativo do todo, não se distingue e não se isola, a não ser um pensamento capaz de abstrair. Dessa forma, ele considera a duração a

¹⁵¹“La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand Il s’abstient d’établir une séparation entre l’état présent et les états antérieurs” (BERGSON, 2001, DI, p. 66 e 67).

representação de um ser ora idêntico, ora mutante, que não teria nenhuma ideia de espaço.

Todavia, o mais das vezes, o que nos acontece é não tomarmos o tempo como duração. Somos demasiado familiarizados e obcecados com a ideia de espaço e a introduzimos na nossa representação da sucessão pura. Desse modo, justapomos nossos estados de consciência, não os percebendo um dentro do outro, mas um ao lado do outro, simultaneamente. Em outras palavras “projetamos o tempo no espaço, exprimimos a duração em extensão, e a sucessão toma para nós a forma de uma linha contínua ou de uma cadeia em que as partes se tocam sem se penetrar”¹⁵². Percebemos o ‘antes’ e o ‘depois’ como simultâneos.

Uma ordem de sucessão na duração e uma reversibilidade desta ordem sempre denotam espacialidade, de tal maneira que podemos abarcar, às vezes, vários termos separados e justapostos, o que não seria uma sucessão pura sem mistura de extensão:

(...) não saberíamos estabelecer uma ordem entre os termos sem primeiro distingui-los, sem comparar em seguida os lugares que ocupam; os perceberíamos, pois, múltiplos, simultâneos e distintos; em uma palavra, os justaporíamos, e se estabelecemos uma ordem no sucessivo, é que a sucessão torna-se simultaneidade e se projeta no espaço. (...) A ideia de uma série reversível na duração, ou mesmo simplesmente de uma certa ordem de sucessão no tempo, implica pois ela mesma a representação do espaço, e não serve para a definir¹⁵³.

Na duração pura, a sucessão dos estados da consciência se unirão dinamicamente uns aos outros, e se organizarão entre eles como as notas sucessivas de uma melodia pela qual nos deixamos embalar. Significa isso uma heterogeneidade pura em que a duração é uma sucessão de mudanças qualitativas que se fusionam, que se penetram, sem contorno preciso, sem tendência a se exteriorizar umas em relação

¹⁵²“nous projetons le temps dans l’espace, nous exprimons la durée en étendue, et la succession prend pour nous la forme d’une ligne continue ou d’une chaîne, dont les parties se touchent sans se pénétrer” (BERGSON, 2001, DI, p. 68).

¹⁵³“on ne saurait établir un ordre entre des termes sans les distinguer d’abord, sans comparer ensuite les places qu’ils occupent; on les aperçoit donc multiples, simultanés et distincts; en un mot, on les juxtapose, et si l’on établit un ordre dans le successif, c’est que la succession devient simultanété et se projette dans l’espace. (...) L’idée d’une série réversible dans la durée, ou même simplement d’un certain ordre de succession dans le temps, implique donc elle-même la représentation de l’espace, et ne saurait être employée à le définir” (BERGSON, 2001, DI, p. 68, 69).

às outras, sem parentesco com o número. Mas quando atribuímos a mínima homogeneidade à duração, estamos nos localizando no espaço e não na pura duração.

Pelo fato de contarmos os momentos sucessivos da duração, o tempo nos parece ser uma grandeza mensurável, semelhante ao espaço. E há uma importante distinção para fazer. Por exemplo, quando digo que se passou um minuto, entendo com isso que o ponteiro do relógio bateu 60 vezes. Se represento as 60 batidas de uma vez só, por uma só apercepção do espírito, excluo a ideia de uma sucessão: não penso o movimento indivisível que aí se opera, mas messo a linha fixa em 60 partes como se fosse o tempo; ou seja, estou espacializando o tempo, ou medindo-o. E, também, quando represento as 60 batidas sucessivamente, sem nada mudar ao seu modo de produção no espaço, preciso pensar cada batida excluindo a lembrança da precedente, porque o espaço não conserva nenhum traço, e me sujeitarei a ficar incessantemente no presente; renunciaria, assim, a pensar numa sucessão ou duração. Contudo, se conservo, junto com a imagem da batida presente, a lembrança da batida anterior, ocorrerá o seguinte: ou eu justapponho as duas imagens, e caímos novamente no tempo espacializado, ou eu as percebo uma dentro da outra, penetrando-se e organizando-se entre elas como as notas de uma melodia, formando uma multiplicidade indistinta ou qualitativa, sem nenhuma semelhança com o número. É isto a imagem da duração pura na qual me desvinculo da ideia de um meio homogêneo ou duma quantidade mensurável. Assim, há dois modos, duas maneiras de lidarmos com a sucessão: há um tempo exterior (o tempo do relógio) que se limita a contar as simultaneidades, e há um tempo interior (o tempo da consciência) que marca a duração onde os fatos da consciência se interpenetram. A consciência manifesta-se dessa maneira toda vez que ela se abstém de representar a duração simbolicamente, isto é, quando foge do que lhe é exterior e calculável, onde as coisas são fragmentadas e relacionadas espacialmente. Por isso, a verdadeira duração é uma grandeza instensiva, isto é, não é de natureza quantitativa; mas, quando tentamos medi-la, substituímo-la inconscientemente por espaço¹⁵⁴.

Temos dificuldade de perceber essas grandezas intensivas pelo fato de estarmos habituados com o espaço onde tudo é superposto e

¹⁵⁴“La vraie durée, celle que la conscience perçoit, devrait donc être rangée parmi les grandeurs dites intensives, si toutefois les intensités pouvaient s’appeler des grandeurs; à vrai dire, ce n’est pas une quantité, et dès qu’on essaie de la mesurer, on lui substitue inconsciemment de l’espace” (BERGSON, 2001, DI, p. 71).

dividido; tomamos a duração como tempo exterior ou espacializado e aplicamos-lhe os processos de nossa consciência, separando seus estados sem perceber a interpenetração mútua. Bergson pergunta-se: quando somos levados ao sono pelas oscilações regulares de um sino suave, é o último som que nos induz ao sono? Não, pois não compreenderíamos o porquê de o primeiro não entrar nesse processo. Separamos o último som dos sons precedentes? Seria somente o último que nos induziu ao sono? Os sons se compõem entre si e não agem quantitativamente, mas pela qualidade que sua quantidade oferece, isto é, pela organização rítmica de seu conjunto. Assim, apesar de haver uma sucessão de sons, a nossa consciência, o nosso eu percebe um movimento contínuo; daí Bergson dizer: “dentro de mim, um processo de organização ou de penetração mútua dos fatos de consciência se segue, que constitui a duração verdadeira”¹⁵⁵, ao passo que fora de mim, no espaço (no tempo exterior), haverá tão somente o presente, pois do passado não ficou traço algum. Se suprimirmos o eu que pensa seus estados sucessivos que se interpenetram, não teremos a duração. Se suprimirmos os momentos do tempo exterior, teremos a duração heterogênea do eu. Há, pois, dentro de mim uma sucessão sem exterioridade recíproca, isto é, não há projeção espacial de meus estados conscientes; e há fora de mim uma exterioridade recíproca sem sucessão, isto é, há apenas simultaneidades. Por exterioridade recíproca Bergson quer significar que o momento presente substitui o momento passado, ou seja, não é sucessão, mas simultaneidade.

Mas, entre a sucessão sem exterioridade (nossos estados internos sem justaposição) e esta exterioridade sem sucessão (simultaneidade) há uma espécie de troca, nos diz Bergson. Temos o hábito de estabelecer uma distinção de nossos estados conscientes interiores, tal qual como distinguimos as coisas exteriores no espaço. Daí termos a ideia errônea de uma duração interna homogênea, análoga ao tempo externo, espacial, onde os momentos idênticos se seguem sem se penetrar, apenas se substituem, ou se justapõem. Porém, de outro lado, no tempo exterior, há a compensação dos momentos que são indistintos, uma vez que um desaparece quando outro aparece, mas que nossa vida consciente (memória) pela sua organização de se recordar do conjunto, os momentos se conservam e se alinham, e desta maneira criamos uma quarta dimensão de espaço - a duração como meio homogêneo -, que permite uma justaposição indefinidamente. Segundo

¹⁵⁵“Au dedans de moi, un processus d’organisation ou de pénétration mutuelle des faits de conscience se poursuit, que constitue la durée vraie” (BERGSON, 2001, DI, p. 72).

Bergson:

Há um espaço real, sem duração, mas onde fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente com nossos estados de consciência. Há uma duração real, em que os momentos heterogêneos se penetram, mas onde cada momento pode ser aproximado de um estado do mundo exterior que é contemporâneo, e se separar dos outros momentos pelo efeito desta aproximação mesma. Da comparação destas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração, tirada do espaço. A duração toma assim a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre estes dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade, que poderemos definir como a intersecção do tempo com o espaço¹⁵⁶.

Em resumo, o nosso cotidiano consiste numa vivência dupla: mesclamos a vida homogênea com a vida heterogênea. Ao mesmo tempo em que vivemos o tempo exterior, ou espacializado, em nossa lida com o mundo externo, temos também a vivência dos momentos internos da nossa consciência. Há, pois, uma interpenetração das duas experiências de tempo; ou seja, há, na verdade, uma endosmose entre tempo e espaço, pela qual criamos um ‘tempo homogêneo’, misto de espaço e tempo que utilizamos no cotidiano.

3.2 O aspecto do movimento.

Vejamos o aspecto do movimento em relação à duração. Comumente achamos que o movimento acontece no espaço, e consequentemente pensamos o movimento sendo o espaço percorrido, e não prestamos atenção no movimento mesmo. Percebemos que as

¹⁵⁶“Il y a un espace réel, sans durée, mais où des phénomènes apparaissent et disparaissent simultanément avec nos états de conscience. Il y a une durée réelle, dont les moments hétérogènes se pénètrent, mais dont chaque moment peut être rapproché d’un état du monde extérieur qui en est contemporain, et se séparer des autres moments par l’effet de ce rapprochement même. De la comparaison de ces deux réalités naît une représentation symbolique de la durée, tirée de l’espace. La durée prend ainsi la forme illusoire d’un milieu homogène, et le trait d’union entre ces deux termes, espace et durée, est la simultanéité, qu’on pourrait définir l’intersection du temps ave l’espace” (BERGSON, 2001, DI, p. 73-74).

posições sucessivas de um móvel ocupam realmente um espaço, mas, ao refletirmos mais atentamente, percebemos que a operação indivisível pela qual ele passa de uma posição a outra é uma operação que ocupa uma duração sem realidade para um espectador consciente, e esta operação escapa ao espaço, não é espacial. Não temos aí uma coisa, mas uma progressão. Isto é, o movimento como passagem de um ponto a outro é uma síntese mental, um processo psíquico, e, conseqüentemente, inextenso. Não obtemos do espaço algum movimento, pois o espaço só contém partes do espaço, e quando consideramos o móvel em algum ponto do espaço, temos apenas uma posição. Mas a consciência percebe outra coisa que apenas posições no espaço. Ela faz uma síntese das posições ao rememorar as posições sucessivas. Porém não é uma síntese quantitativa de desdobramento destas posições num meio homogêneo que, por sua vez, necessitaria uma nova síntese para religar as posições entre elas, e assim indefinidamente. É, portanto, uma síntese qualitativa, isto é:

uma organização gradual de nossas sensações sucessivas umas com as outras, uma unidade análoga àquela de uma frase melódica. Tal é precisamente a ideia que nós fazemos do movimento quando pensamos unicamente nele, quando extraímos deste movimento, de certa maneira, a mobilidade¹⁵⁷.

Bergson nos dá o exemplo da estrela cadente de extrema velocidade que risca o espaço com uma linha de fogo em que a dissociação, ou progressão, se opera a partir dela mesma, e a sensação absolutamente indivisível do movimento ou da mobilidade que se apresenta a nossa consciência sob a forma de sensação puramente qualitativa, sem darmos conta do espaço percorrido.

Assim, devemos distinguir dois elementos no movimento: o espaço percorrido e o ato pelo qual o percorremos, ou seja, as posições sucessivas e a síntese dessas posições. No primeiro caso temos uma quantidade homogênea, pensamos em termos de espaço; no segundo caso, a realidade está na nossa consciência como qualidade ou intensidade; mas acontece aí uma espécie de endosse em que há uma

¹⁵⁷“une organisation graduelle de nos sensations successives les unes avec les autres, une unité analogue à celle d’une phrase mélodique. Telle est précisément l’idée que nous nous faisons du mouvement quand nous pensons à lui seul, quand nous extrayons de ce mouvement, en quelque sorte, la mobilité” (BERGSON, 2001, DI, p. 74).

mistura entre a sensação puramente intensiva da mobilidade e a representação extensiva do espaço percorrido. De um lado, atribuímos ao movimento a divisibilidade do espaço que ele percorre como se fosse uma coisa que pudesse ser dividido, não nos dando conta de que é um ato indivisível. De outro lado, habituamo-nos a projetar este ato no espaço, aplicamo-lo ao longo da linha que o móvel percorre, solidificando-o. Enfim, confundimos o ato com o espaço percorrido, a trajetória com o trajeto percorrido. Residem aí os sofismas dos eleatas, segundo Bergson; pois, se o movimento se constituísse de partes no espaço, e conseqüentemente divisível infinitamente como o intervalo de dois pontos, nunca se preencheria este intervalo, e Aquiles nunca alcançaria a tartaruga. Mas, o movimento é um ato único e indivisível e Aquiles ao cabo de alguns passos (atos) ultrapassaria a tartaruga. Por que a ultrapassaria? Porque, cada passo de Aquiles e cada passo da tartaruga são indivisíveis por serem movimentos, e são grandezas diferentes por estarem no espaço: de sorte que a soma não tardará a dar, para o espaço percorrido por Aquiles, uma distância superior à soma de espaço percorrido pela tartaruga e do avanço que tinha sobre ele. Espaço e movimento para Zenão eram idênticos; daí o sofisma de Eleia. “A ilusão dos eleatas provem de que identificam esta série de atos indivisíveis e *sui generis* com o espaço homogêneo que os sustenta”¹⁵⁸.

Assim, quando se fala de espaço, há homogeneidade, simultaneidades em que tudo é fragmentável, divisível, repetível e sem movimento; aí não há aquela duração que é heterogeneidade onde nada se repete, um *continuum* indivisível que dura em que “o elemento homogêneo do movimento é o que menos lhe pertence, o espaço percorrido, isto é, a imobilidade”¹⁵⁹.

O que vem a ser a simultaneidade? Para a mecânica é a igualdade de duas durações, de dois intervalos de tempo: quando dois corpos idênticos colocados em circunstâncias idênticas no começo dos dois intervalos percorrem o mesmo espaço ao fim dos intervalos de tempo. Podemos observar três coisas disso. (1) Notamos o instante preciso onde o movimento começa, quer dizer, a simultaneidade de uma mudança exterior com um de nossos estados psíquicos; (2) notamos o momento onde o movimento termina; quer dizer, uma simultaneidade

¹⁵⁸“L’illusion des Eléates vient de ce qu’ils identifient cette série d’actes indivisibles et *sui generis* avec l’espace homogène qui les sous-tend” (BERGSON, 2001, DI, p. 75).

¹⁵⁹“de même que dans la durée il n’y a d’homogène que ce qui ne dure pas, c’est-à-dire l’espace, où s’alignent les simultanités, ainsi l’élément homogène du mouvement est ce qui lui appartient le moins, l’espace parcouru, c’est-à-dire l’immobilité” (BERGSON, 2001, DI, p. 77).

ainda; (3) enfim medimos o espaço percorrido, a única coisa que pode ser medida. Não há aí duração, mas somente espaço e simultaneidade. Daí podermos concluir que a mecânica retém do tempo apenas simultaneidade, e do movimento somente imobilidade. Mas, como diz Bergson:

a duração e o movimento são sínteses mentais, e não coisas; se o móvel ocupa passo a passo os pontos de uma linha, o movimento não tem nada de comum com esta linha mesma; se as posições ocupadas pelo móvel variam com os diferentes momentos da duração, se ele cria mesmo momentos distintos pelo fato de ocupar posições diferentes, a duração propriamente dita não tem momentos idênticos nem exteriores uns aos outros, sendo essencialmente heterogênea a ela mesma, indistinta, e sem analogia com o número¹⁶⁰.

Portanto, só há homogeneidade no espaço, e as coisas situadas no espaço constituem uma multiplicidade distinta, desenvolvem-se no espaço. Não há no espaço nem duração, nem mesmo sucessão no sentido da interioridade dos estados da consciência. Os estados ditos exteriores são separados, e só têm realidade para uma consciência capaz de os imobilizar primeiro e de os justapor em seguida, exteriorizando-os uns em relação aos outros. Ao espaço que se presta assim à exteriorização dos estados da consciência chamamos de tempo homogêneo.

3.3 O eu fundamental da consciência.

Há um outro aspecto a considerar quanto à multiplicidade. Vimos que a multiplicidade no espaço é distinta, numérica; mas a multiplicidade dos estados de consciência, visualizada em sua pureza original, não apresenta nenhuma semelhança com a multiplicidade

¹⁶⁰“La durée et le mouvement sont des synthèses mentales, et non pas des choses; c’est que, si le mobile occupe tour à tour les points d’une ligne, le mouvement n’a rien de commun avec cette ligne même; c’est enfin que, si les positions occupées par le mobile varient avec les différents moments de la durée, s’il crée même des moments distincts par cela seul qu’il occupe de positions différentes, la durée proprement dite n’a pas de moments identiques ni extérieurs les uns aux autres, étant essentiellement hétérogène à elle-même, indistincte, et sans analogie avec le nombre” (BERGSON, 2001, DI, p. 80).

distinta que forma um número. Teríamos aí uma multiplicidade interior e qualitativa. Portanto, teremos que admitir duas espécies de multiplicidade que confundimos mui facilmente. Uma quantitativa do eu superficial, e outra qualitativa do eu interior. Na multiplicidade quantitativa acontece o *mesmo*, e na multiplicidade qualitativa acontece o *outro*. O *mesmo* porque no espaço homogêneo as coisas se repetem, e o *outro* porque na duração os estados interagem para formar um novo, o anterior não se repetindo no seguinte, mas adicionando-se a ele para formar outro.

Assim, podemos dizer que na multiplicidade exterior age o eu superficial que espacializa o tempo, o eu envolvendo-se ou relacionando-se apenas com a superfície do mundo exterior. É assim que se caracteriza a vida psicológica superficial que se desenvolve num meio homogêneo, sem que isso custe um grande esforço. Na multiplicidade da consciência, no entanto, age o eu que dura como uma “força em que os estados e modificações se penetram intimamente, e sofrem uma alteração profunda quando os separamos uns dos outros para os desenrolar no espaço”¹⁶¹.

Mas, como o eu profundo e eu superficial são uma mesma pessoa, parecem durar da mesma maneira. Confunde-se assim a realidade do eu profundo com a realidade do eu superficial; e temos então que

a representação constante de um fenômeno objetivo idêntico que se repete divide nossa vida psíquica superficial em partes exteriores umas em relação às outras, os momentos assim determinados determinam por sua vez segmentos distintos no progresso dinâmico e indiviso de nossos estados de consciência mais pessoais. Assim se repercute, assim se propaga até as profundezas da consciência esta exterioridade recíproca que sua justaposição no espaço homogêneo assegura aos objetos materiais: pouco a pouco, nossas sensações se desprendem umas das outras como as causas externas que lhes deram origem, e os sentimentos ou ideias como as sensações das quais são contemporâneas¹⁶².

¹⁶¹“une force dont les états et modifications se pénètrent intimement, et subissent une altération profonde dès qu’on les separe les uns des autres pour les dérouler dans l’espace” (BERGSON, 2001, DI, p. 83).

¹⁶²“la représentation constante d’un phénomène objectif identique qui se répète découpe notre

Podemos ter essa constatação no sonho, diz Bergson. O sonho, ao relaxar as funções orgânicas, estabelece um outro modo de comunicação entre o eu e as coisas exteriores. No sonho sentimos, ou vivemos, a duração e não mais a medimos; do modo quantificado ela passa ao estado de qualidade; não se tem aí um tempo escoado contado matematicamente. Há aí, nessa duração, um instinto confuso, capaz, como todos os instintos, de cometer transgressões grosseiras e às vezes também proceder com uma extraordinária segurança. E Bergson nos admoesta a que façamos na vigília a diferenciação entre a duração-qualidade, esta que a consciência atinge imediatamente - a que o animal provavelmente percebe -, e o tempo materializado, quantificado por um desenvolvimento no espaço.

Há de se distinguir, pois, duas formas de multiplicidade ou dois aspectos da vida consciente na apreciação da duração: (1) debaixo da duração homogênea, que é o símbolo extensivo da duração verdadeira, palpita uma psicologia atenta que desvela uma duração onde os momentos heterogêneos se penetram; e (2) debaixo da multiplicidade numérica dos estados conscientes manifesta-se uma multiplicidade qualitativa. Em outros termos, no eu superficial com seus estados bem definidos sentimos o eu profundo em que sucessão implica fusão e organização. Todavia, não nos apercebemos desse eu profundo, uma vez que nos acostumamos com o eu superficial que é apenas a sombra projetada no espaço homogêneo do eu verdadeiro. Substituímos a realidade pelo símbolo, pois é nessa condição superficial, de ver a realidade, que o eu se presta melhor às exigências da vida social em geral e da linguagem em particular, perdendo assim de vista, pouco a pouco, o eu fundamental.

Para estabelecer-se no eu fundamental, na pura duração, é necessário, através de um esforço mental intenso, isolar os fatos psicológicos internos e vivos de sua imagem primeiramente refratada e em seguida solidificada no espaço homogêneo, não permitindo que essa imagem suplante ou obtenha primazia sobre os verdadeiros estados internos e vivos da consciência psicológica. Assim, nossas percepções, sensações, emoções e ideias podem ser analisadas sob estes dois

vie psychique superficielle en parties extérieures les unes aux autres, les moments ainsi déterminés déterminent à leur tour des segments distincts dans le progrès dynamique et indivisé de nos états de conscience plus personnels. Ainsi se répercute, ainsi se propage jusque dans les profondeurs de la conscience cette extériorité réciproque que leur juxtaposition dans l'espace homogène assure aux objets matériels: petit à petit, nos sensations se détachent les unes des autres comme les causes externes qui leur donneront naissance, et les sentiments ou idées comme les sensations dont ils sont contemporains" (BERGSON, 2001, DI, p. 83-84).

aspectos: pelo aspecto solidificado do espaço homogêneo que é transparente, preciso, mas impessoal; e pelo aspecto interno e heterogêneo que se apresenta confuso, infinitamente móvel e inexprimível, pois a linguagem não o poderia apreender sem se fixar na mobilidade.

Distinguindo essas duas formas de multiplicidade, essas duas formas de duração, os fatos da consciência apresentar-se-ão segundo os consideramos: ou no seio duma multiplicidade distinta, ou no seio duma multiplicidade confusa (indistinta), num tempo-qualidade onde se produzem, ou num tempo-quantidade onde se projetam.

Para exemplificar a diferença dessas duas durações, Bergson recorre à experiência que temos quando passeamos pela primeira vez numa cidade onde nos propusemos a residir. Verificamos que as coisas que nos cercam exercem em nós dois tipos de impressões: uma impressão que vai durar, sempre a mesma, e outra que muda. A impressão que dura é aquela que temos pelo fato de as coisas parecerem sempre as mesmas ao longo dos anos com as quais nos deparamos (as mesmas casas, as mesmas ruas, etc....), e, quando nos reportamos, após longo tempo, à impressão que experimentamos pela primeira vez nos primeiros anos, percebemos uma mudança singular, inexplicável e inexprimível que se operou nessa impressão. Parece que as coisas continuamente percebidas por nós, influenciando nosso espírito, nos pediram emprestado algo de nossa própria existência consciente. Assim como nós, também elas envelheceram. Esta diferença de duração escapa à nossa atenção. A vida prática e social nos interessa mais que a vida interior. Instintivamente tendemos a solidificar nossas impressões para exprimi-las pela linguagem. É por isso que confundimos o sentimento em si, que é um ininterrupto devir, com seu objeto exterior estático, e, sobretudo, com a palavra que exprime este objeto. No dizer de Bergson:

assim como a duração fugidia de nosso eu se fixa por sua projeção no espaço homogêneo, assim nossas impressões sem cessar mutantes, enroscando-se ao redor do objeto exterior que é a causa, adotam os contornos precisos e a imobilidade¹⁶³.

Podemos ainda trazer à baila outros exemplos que Bergson nos

¹⁶³“De même que la durée fuyante de notre moi se fixe par sa projection dans l’espace homogène, ainsi nos impressions sans cesse changeantes, s’enroulant autour de l’objet extérieur qui en est cause, en adoptent les contours précis et l’immobilité” (BERGSON, 2001, DI, p. 86).

fornece para entendermos a duração como multiplicidade qualitativa em oposição à multiplicidade quantitativa. Por exemplo, num rebanho de 25 carneiros, vemos que os animais se assemelham. É uma multiplicidade quantitativa e, portanto, homogênea. Mas, embora homogênea, podemos contar as ovelhas por estarem espacialmente separadas umas das outras; cada qual ocupa seu espaço próprio. Por isso, a multiplicidade quantitativa é homogênea e espacial. Além do mais, sendo homogênea, podemos representá-la por um símbolo. Contamos as ovelhas e atribuímos à soma o símbolo '25'.

Em contrapartida, a multiplicidade qualitativa é heterogênea e temporal, e é uma idéia mais difícil de se admitir, já que heterogeneidade supõe justaposição, e, em Bergson, com a teoria da duração, heterogeneidade não é justaposição. Ele nos dá o exemplo do sentimento de simpatia para explicar a multiplicidade heterogênea. A experiência da simpatia começa quando nos colocamos no lugar dos outros, sentir o que eles sentem: seus sofrimentos. Mas, isto nos inspiraria uma repugnância aos outros e o conseqüente afastamento deles, e não ajudá-los. Mas, ao mesmo tempo, se assim o fizermos, surge o pensamento: chegará o momento em que nós precisamos de ajuda e, então, ninguém nos prestará socorro. Por isso, há uma necessidade de ajudar os que sofrem. Segundo Bergson, no sentimento de horror está enraizada a simpatia. Mas, essas duas fases seriam duas formas inferiores de piedade. A verdadeira piedade seria mais em desejar o sofrimento do que temê-lo. É como se a 'natureza' tivesse cometido uma grande injustiça e o que queremos é sermos vistos não como cúmplices dela. A essência da piedade é, portanto, um auto-rebaixamento, uma aspiração pelo sofrimento que, no entanto, nos conduziria a um desenvolvimento num sentido superior. Podemos sentir-nos superiores sem bens sensuais ou satisfatórios; isto é, somos superiores, já que nos dissociamos e não precisamos deles. E assim surge, então, o sentimento de humildade, tornamo-nos humildes porque estamos despidos desses bens sensuais agradáveis. É a esse sentimento que Bergson chama de 'progresso qualitativo'. Consiste na transição da repugnância ao medo, do medo à simpatia, e da simpatia em si para a humildade. Há aí, pois, uma heterogeneidade de sentimentos, e não haveria a possibilidade de os justapor ou dizer que negamos o outro. Não há negação na duração. Os sentimentos são, pois, contínuos uns com os outros, interpenetram-se mutuamente. Essa multiplicidade heterogênea não pode ser representada adequadamente por símbolos;

isto é, ela é inexprimível¹⁶⁴.

Quanto a esse fenômeno sentimento, que é movimento da alma, é conveniente dizer que há aí mil elementos diversos que se fundem, que se penetram, sem contorno preciso, sem a mínima tendência a se exteriorizarem uns em relação aos outros. Porém, logo se deformam quando introduzimos, para defini-los, uma multiplicidade numérica. Bergson nos diz que o sentimento vive porque se desenvolve na duração em que os momentos se penetram. Quando os separamos uns dos outros fazemos com que este sentimento perca sua vida, pois substituímos o tempo por espaço¹⁶⁵.

Essa duração assim delineada, como um estado de consciência em que desponta um eu fundamental é, na explicação de Meyer¹⁶⁶, uma experiência privilegiada na qual se revela, em sua pureza, o tempo real. Não é o espetáculo do mundo exterior que nos dará essa experiência real, mas o retorno à intimidade de nossa própria consciência, do nosso eu que dura. Portanto, consciência é o que dura. Lá onde Descartes acreditava encontrar o pensamento, uma coisa que pensa, Bergson vê essencialmente uma coisa que dura e que se estende em estados interiores penetrando-se uns nos outros. Assim, segundo Meyer, consciência em Bergson é uma conversão da atenção para o mundo interior, afastando do campo da consciência os conceitos fabricados, os símbolos, a linguagem - tudo criado para satisfazer as necessidades da vida social e da conversação -, e afastando as imagens depositadas em nós pela longa convivência com os objetos do mundo; enfim, obtendo de nossa atenção uma coincidência íntima com a experiência interior que, somente então, a consciência se revelará em toda sua pureza.

Há, pois, dois aspectos da consciência como experiência: um no qual a consciência se ocupa das coisas externas, e outro no qual a consciência entra em si mesma, se toma a si mesma, aprofunda-se a si mesma. Há, portanto, duas formas de consciência: uma exterior que é percepção, e outra interior que é duração. Na consciência exterior percebe as coisas nelas mesmas, o sujeito se opõe ao objeto que lhe é exterior. A consciência desdobra-se em sujeito e objeto. Já na duração, a consciência é simples, uma continuidade em que os momentos não se individualizam uns em relação aos outros e não se opõem ao eu que os

¹⁶⁴ Cf. BERGSON, 2001, DI, p. 16-17.

¹⁶⁵“il vit parece que la durée où il se développe est une durée dont les moments se pénètrent: en séparant ces moments les uns des autres, en déroulant le temps dans l'espace, nous avons fait perdre à ce sentiment son animation e sa couleur” (BERGSON, 2001, DI, p. 88).

¹⁶⁶ Cf. MEYER, 1964, p. 23-24.

vive. Essa consciência sem imagens, global e indivisa, formando um todo que é a própria pessoa, se avoluma sem cessar, como um discurso em que a significação toma volume e se modifica à medida que os períodos se desenvolvem. “Ora, eu creio que nossa vida interior inteira é algo como uma frase única encetada desde o primeiro despertar da consciência, frase semeada de vírgulas, mas nenhuma parte cortada por pontos¹⁶⁷”.

3.4 Liberdade

Temos a tendência de nos colocar fora de nosso eu fundamental. Assim, observamo-nos refratariamente através do espaço, e nossos estados de consciência se solidificam em palavras e nosso eu concreto se reveste de uma crosta exterior de fatos psicológicos separados uns dos outros - fixos, portanto. Por interesse nosso não nos estabelecemos no eu interior e deixamos que a linguagem e a facilidade das relações sociais nos conduzam superficialmente pela vida afora. Nossas ações diárias, ao invés de se inspirar em sentimentos infinitamente móveis onde ocorre a vivência da duração, inspiram-se em imagens invariáveis às quais esses sentimentos se aderem. Dessa forma vivemos num determinismo espacial em que a liberdade passa a ser necessidade de se adaptar às leis da causalidade. Somos autômatos conscientes, pois nos é vantajoso ser assim. Mas Bergson, através da concepção de duração, nos indica o verdadeiro sentido de liberdade. Diz-nos que a liberdade é uma relação entre o eu concreto e o ato que este eu realiza. Esta relação não é definível pelo fato de sermos livres. Se o definirmos assim, caímos no determinismo. Segundo Franklin Leopoldo e Silva, “a liberdade só se compreende pela imanência absoluta do sujeito à sua atividade”¹⁶⁸. O eu concreto, que desenvolvendo-se na duração, é um ato contínuo de realização. “As vivências psicológicas não estão *no* Eu, mas são *do* Eu na contínua produção temporal de si próprio”¹⁶⁹. Este ato contínuo de ‘produção temporal de si próprio’ do Eu, sendo um movimento de progressão, não é analisável como se fosse uma coisa. Se por acaso o analisássemos, transformaríamos o progresso em coisa, e a duração em extensão; “no lugar do fato se realizando colocamos o fato realizado, e como

¹⁶⁷“Or, je crois bien que notre vie intérieure tout entière est quelque chose comme une phrase unique entamée dès le premier éveil de la conscience, phrase semée de virgules, mais nulle part coupée par des points” (BERGSON, 2001, ES, p. 858).

¹⁶⁸ SILVA, F.L. 1994, p. 207.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 208.

começamos por solidificar de certa maneira a atividade do eu, vemos a espontaneidade se reduzir em inércia e a liberdade em necessidade”¹⁷⁰, caímos no determinismo.

Talvez possamos definir o ato livre dizendo que este ato, uma vez realizado, poderia não ter sido realizado. Mas isto implicaria equiparar a duração concreta ao seu símbolo espacial e, admitindo-se esta equivalência absoluta, estaremos no mais inflexível determinismo, diz-nos Bergson.

Definir-se-ia talvez o ato livre como aquele que não poderíamos prever, mesmo quando conhecemos de antemão todas as condições. Estaríamos de novo equiparando a duração e seu símbolo, pois, por um lado, conceber todas as condições como dadas é colocar-se no momento mesmo onde o ato se realiza, e, por outro, admitimos que a matéria da duração psicológica pode se representar simbolicamente de antemão, e tratamos, assim, o tempo como um meio homogêneo.

Quem sabe possamos, enfim, definir o ato livre dizendo que ele não é necessariamente determinado por sua causa. Bergson nos diz que: ou estas palavras não tem significado algum, ou entende-se com isso que as mesmas causas internas não provocam sempre os mesmos efeitos. Admite-se, assim, que os antecedentes psíquicos de um ato livre possam ser reproduzidos de novo, que a liberdade, neste caso, se desenrole numa duração em que os momentos se assemelham e toma-se o tempo por espaço. Há aí de novo uma equivalência entre duração e seu símbolo espacial.

E a conclusão de Bergson:

Ora, o ato livre se produz no tempo que passa, e não no tempo passado. A liberdade é pois um fato, e, entre os fatos que constatamos, ele não é do mais claro. Todas as dificuldades do problema, e o problema em si mesmo, nascem de que queremos encontrar na duração os mesmos atributos que na extensão, interpretar uma sucessão por uma simultaneidade, e ter a ideia de liberdade numa língua onde ela é evidentemente intraduzível¹⁷¹.

¹⁷⁰“à la place du fait s’accomplissant on met le fait accompli, et comme on a commencé par figer en quelque sorte l’activité du moi, on voit la spontanéité se résoudre en inertie et la liberté en nécessité” (BERGSON, 2001, DI, p. 144).

¹⁷¹“Or, l’acte libre se produit dans le temps qui s’écoule, et non pas dans le temps écoulé. La liberté est donc un fait, et, parmi les faits que l’on constate, il n’en est pas de plus clair. Toutes les difficultés du problème, et le problème lui-même, naissent de ce qu’on veut trouver à la durée les mêmes attributs qu’à l’étendue, interpréter une succession par une simultanéité, et

Liberdade é essencialmente um ato livre, independente. A sucessão na duração supõe a liberdade, pois a verdadeira liberdade é criação de si mesmo por si mesmo, não é uma opção de escolha entre fatos dados, mas uma escolha em criar fatos novos. O que nos sobrevém é sempre novo, desconhecido, imprevisível. E nisso a duração é a própria originalidade, porque nela nada se repete.

A liberdade consiste no algo mais que é criado. Este algo mais não é de ordem quantitativa, mas quer dizer outro, diferente, novo, algo novo qualitativamente, de caráter imprevisível.

De acordo com Levesque¹⁷², Bergson não entende a criação pela causalidade, mas como um ato por si mesmo, criação de algo novo que não se apóia em antecedentes. A causalidade implica que o ‘depois’ dependa inteiramente do ‘antes’. E assim chega-se à repetição estéril e à identidade, e aí não acontece nada, não é sucessão qualitativa. Em Bergson há a simultaneidade do presente e do passado, ou seja, o presente é um prolongamento do passado; sua determinação recíproca não tem nada a ver com determinismo, faz possível a sucessão verdadeira, que é diferença e novidade.

Segundo Mossé Bastide¹⁷³, por sua vez, Bergson tem uma concepção de liberdade baseado em sua metafísica de evolução criadora pela qual se sabe que há um impulso de vida que quer realizar-se livremente. Não é o mesmo que livre-arbítrio até então apregoadado - esta indiferença ou hesitação entre dois possíveis e igual possibilidade de um e de outro -, mas antes a liberação de nossa mais íntima e original preferência. Para ele, liberdade é criação, invenção, é poder criador. Quando fazemos a experiência interior da liberdade, nós descobrimos o que somos no fundo de nós mesmos: um dinamismo criador, um impulso vital.

Ultrapassado o estágio intelectual, averiguamos que a liberdade é mais que humana: ela se faz um com o dinamismo criador que é o ser verdadeiro, o ser que se engendra, de certa maneira, eternamente com seu ato. Com tal experiência de liberdade, o homem ultrapassou sua limitação ordinária; ele se identifica com o princípio de todas as coisas.

Liberdade em Bergson, pois, é duração criadora de nossos estados internos. O que se passa quando admitimos a duração dentro de nós?

rendre l'idée de liberté dans une langue où elle est évidemment intraduisible” (BERGSON, 2001, DI, p. 145).

¹⁷² Cf. LEVESQUE, 1975, p. 33.

¹⁷³ Cf. MOSSÉ-BASTIDE, 1959, p. 304.

Uma multiplicidade qualitativa, sem semelhança com o número; um desenvolvimento orgânico que não é, portanto, uma quantidade crescente; uma heterogeneidade pura no seio da qual não há qualidades distintas. Em resumo, os momentos da duração interna não são exteriores uns aos outros¹⁷⁴.

É esse o sentido de liberdade quando vivenciamos o ato criador da duração interna, o ato verdadeiramente livre que “acrescenta algo novo ao que em nós já existia, ele cria novos estados de consciência que não se explicam pelos que os precedem”¹⁷⁵.

E a duração espacializada, ou fora de nós? O que encontramos aí?

O presente somente, ou, se quisermos, a simultaneidade. Sem dúvida as coisas exteriores mudam, mas seus momentos não se sucedem a não ser para uma consciência que os rememora. Observamos fora de nós, num momento dado, um conjunto de posições simultâneas: das simultaneidades anteriores não sobra nada¹⁷⁶.

Não há aí, pois, liberdade, que é um movimento criativo, mas somente a repetição de simultaneidades, o antes se repete no depois.

3.5 Percepção e memória

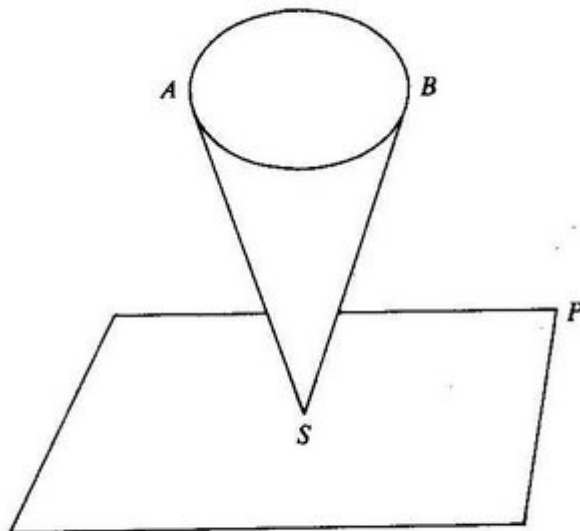
Para Bergson, a memória é a própria duração, é o mundo do espírito. Pela teoria da memória em seus dois aspectos (memória hábito e memória pura), que iremos ver adiante, Bergson nos faz entender a relação existente entre matéria e espírito pelo fato da interação entre percepção e memória. Com a metáfora do cone invertido, que ele nos

¹⁷⁴“Une multiplicité qualitative, sans ressemblance avec le nombre; un développement organique qui n’est pourtant pas une quantité croissante; une hétérogénéité pure au sein de laquelle il n’y a pas de qualité distinctes. Bref, les moments de la durée interne ne sont pas extérieurs les uns aux autres” (BERGSON, 2001, DI, p. 148).

¹⁷⁵ MARQUES, T. S., p. 92.

¹⁷⁶“Le présent seulement, ou, si l’on aime mieux, la simultanéité. Sans doute les choses extérieures changent, mais leurs moments ne se succèdent que pour une conscience qui se les rememore. Nous observons en dehors de nous, à un moment donné, un ensemble de positions simultanées: des simultanités antérieures il ne reste rien” (BERGSON, 2001, DI, p. 148).

apresenta no terceiro capítulo de *Matéria e Memória*, a percepção se dá no presente material e a memória pura no passado espiritual. Isto é, o vértice do cone insere-se no plano da nossa vida presente em que se dá a percepção do mundo material onde convergem as imagens lembranças da base do cone (do passado inconsciente) para a ação do presente com vistas para o futuro.



'P' é o plano da minha atual representação ou percepção do universo e o cone 'SAB' simboliza a memória pura. Na base do cone, 'AB', encontram-se as lembranças inconscientes mais remotas que se apresentam, por exemplo, nos sonhos, e, na medida em que descemos em direção ao plano 'P', temos um número indefinido de regiões diferentes do passado, ordenadas pela distância ou proximidade ao presente. No vértice do cone, 'S', temos a imagem de nosso corpo que se concentra num ponto, é o nosso presente. A inserção do vértice no plano significa que meu corpo participa do plano da minha atual representação do universo; no entanto, ele não é um mero ponto matemático ou pura percepção, mas percepção concreta, preñe de imagens lembranças. Nosso corpo é antes um 'hífen' do que um ponto,

pois ele é a conexão entre a memória hábito do presente consciente e a memória pura onde sobrevivem as lembranças inconscientes.

Mas antes, ocupemo-nos de como Bergson propõe minimizar ou mesmo abolir a diferença radical existente entre *realismo e idealismo* já com vistas de proceder a uma união entre matéria e espírito. Para isso apresenta-nos, no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, a teoria da imagem como hipótese de definição do que é o mundo material; ele estabelece um meio termo entre idealismo e realismo e concilia, assim, a oposição entre idealistas e realistas. Há duas características a considerar na sua teoria de imagem: (1) a imagem, assim como a matéria, é extensão, e isso significa objetividade, não é afeição ou subjetividade do *idealista*, e (2) a imagem é presença, isto é, a matéria é o que aparece ser, não é a ‘coisa’ do *realista*.

Segundo Bergson, a matéria é um agregado de imagens. Com isso ele não quer dizer que um objeto físico exista somente na mente, como os idealistas pretendem, e, também não é a coisa independente de nossas representações que os realistas advogam. “Por imagem entendemos uma certa existência que é mais do que isto que o idealista chama de uma representação, mas menos que aquilo que o realista chama de uma coisa”¹⁷⁷. A teoria da imagem é o meio caminho entre a representação e a coisa. Ele quer dizer que um objeto é o que percebemos ser, o que é e não algo diferente: um objeto físico “é uma imagem, mas uma imagem que existe em si mesma”¹⁷⁸. E “há uma que sobressai todas as outras em que não a conheço somente exteriormente pelas percepções, mas também interiormente pelas afecções: é o meu corpo”¹⁷⁹.

Assim, com a teoria da imagem, Bergson opõe-se ao idealismo radical, pois a imagem é matéria e não espírito - não há afeição misturada nela -, ela é, pois, extensão e objetividade. Contra o realismo diz:

A verdade é que haveria um, e somente um, método de refutar o materialismo: seria estabelecer que a matéria é absolutamente como

¹⁷⁷“Par image nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le realiste appelle une chose” (BERGSON, 2001, MM, p. 161).

¹⁷⁸“c'est une image, mais une image qui existe em soi” (BERGSON, 2001, MM, p. 162).

¹⁷⁹“il en est une qui tranche sur toutes les autres en ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans par des affections: c'est mon corps” (BERGSON, 2001, MM, p. 169).

aparece ser. Assim eliminaríamos da matéria toda virtualidade, todo poder escondido, e os fenômenos do espírito teriam uma realidade independente¹⁸⁰.

Bergson quer, pois, enfatizar que a imagem é extensão no sentido de que não há nela a virtualidade das representações que o idealista apregoa, e enfatiza que a imagem é presença no sentido de que não é a ‘coisa’ do realista, mas como aparece ser. Temos, então, a imagem como extensão (objetividade) – não é afeição (subjatividade) – e a imagem como presença, não é a ‘coisa’ do realista. Seria uma concepção da matéria semelhante à do senso comum, isto é, o objeto existe em si mesmo, mas, ao mesmo tempo, é como nós o percebemos, uma imagem, mas uma imagem em si.

Mas Bergson introduz algo novo com a imagem do nosso corpo. Conheço meu corpo de duas maneiras: exteriormente e interiormente. Exteriormente ele não é radicalmente distinto do resto da matéria. Porém, conhecido interiormente por afeições, ele relaciona-se com a consciência, ou memória. Assim, percebendo-o externamente, temos uma imagem semelhante às outras, há aí uma diferença de grau; e, conhecendo-o interiormente por afeições, temos a tendência de abandonar a matéria em prol da memória; há aí uma diferença de natureza. Bergson, ao fazer esta distinção entre o corpo percebido pelo exterior e percebido do interior pelas afeições, traz à baila a explicação dos fisiologistas e psicologistas que afirmam ser o cérebro, que é matéria, a origem das representações, ou seja, a função do sistema aferente e eferente dos nervos dos corpos engendraria a representação. Estes cientistas tinham como verdadeiro que, se os movimentos centrífugos do sistema nervoso podem provocar o movimento do corpo ou partes do corpo, os movimentos centrípetos, ou ao menos alguns deles, podem dar origem ou engendrar representações do mundo externo. Dessa forma afirmam que o cérebro contém a representação do universo. Tudo estaria contido no cérebro. Mas para sustentar que o cérebro, sendo matéria, cria representações, requer que o cérebro seja concebido diferente em natureza do resto da matéria. Segundo Bergson, as doutrinas realistas e idealistas desde Descartes em diante fazem consciente ou inconscientemente uma radical distinção entre nosso

¹⁸⁰“La vérité est qu’il y aurait un moyen, et un seul, de réfuter le matérialisme: ce serait d’établir que la matière est absolument comme elle paraît être. Par là on éliminerait de la matière toute virtualité, toute puissance cachée, et les phénomènes de l’esprit auraient une réalité indépendante” (BERGSON, 2001, MM, p. 219).

corpo e o resto da matéria. Assim, desde que meu corpo é separado de outros corpos que percebo, pensamos que ele é auto-suficiente e concebido como ligado à alma e desligado do resto da matéria.

Ao se sustentar essa posição científica dos idealistas e realistas, dever-se-á admitir que há uma diferença de natureza entre cérebro e o resto da matéria, e que seria o único meio de explicar a criação da representação do mundo material pelo cérebro; mas não há uma diferença de natureza entre cérebro e o mundo material, apenas uma diferença de grau; entre o cérebro e a função reflexa da medula espinhal há apenas uma diferença de grau, não são de naturezas diferentes. Como então o cérebro poderia conter algo maior que ele: o todo do mundo material? “É o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro”¹⁸¹. Se a imagem com o nome de mundo material for suprimida, o cérebro e as vibrações cerebrais que fazem parte dele, seriam aniquilados; caso se elimine a imagem chamada cérebro, apagar-se-ia somente um detalhe insignificante do imenso quadro, “o quadro como um todo, isto é, o universo, subsiste completamente”¹⁸².

Mas os fenômenos de alucinações e sonhos, aludem os cientistas e os filósofos modernos, provam que o cérebro é um objeto material isolado capaz de criar representações, pelo fato de nas alucinações e nos sonhos as representações serem criadas sem o auxílio de objetos exteriores influenciando os nervos aferentes : “o objeto desapareceu enquanto o cérebro persiste”¹⁸³. Mas Bergson observa, por exemplo, que as pessoas cegas por nascença têm seus centros visuais intactos, mas vivem e morrem sem que tenham tido uma só imagem visual, pois tal imagem só poderia aparecer se o objeto externo tivesse sido visto ao menos uma vez¹⁸⁴.

Para que alguém tenha uma representação visual, o objeto teria que ter sido efetivo ao menos uma vez. E no sonho há sempre uma espécie de percepção. Por exemplo, luzes percebidas através da pálpebra, impressões táteis ou auditivas. E a estas percepções vêm se

¹⁸¹“C’est le cerveau qui fait partie du monde matériel, et non pas le monde matériel qui fait partie du cerveau” (BERGSON, 2001, MM, p. 171).

¹⁸²“Le tableau dans son ensemble, c’est-à-dire l’univers subsiste intégralement” (BERGSON, MM, p. 171).

¹⁸³“l’objet a disparu tandis que le cerveau subsiste” (BERGSON, 2001, MM, p. 192).

¹⁸⁴“Beaucoup d’aveugles-nés ont leurs centres visuels intacts: pourtant ils vivent et meurent sans avoir jamais formé une image visuelle. Pareille image ne peut donc apparaître que si l’objet extérieur a joué un rôle au moins une première fois: il doit par conséquent, la première fois au moins, être entré effectivement dans la représentation” (BERGSON, 2001, MM, p. 193).

juntar lembranças para lhes dar significados. Assim, para Bergson, a função do cérebro não é de criar representações, mas ser um instrumento de ação, eliminando a ideia de que a percepção seja contemplação. Idealistas e realistas pressupõem que a percepção é especulativa; isto é, ser puro conhecimento, uma espécie de contemplação. Portanto, estaria desvinculada do real; ou seja, estaria voltada para uma espécie de conhecimento desinteressado.

Contudo, pela teoria das imagens, Bergson liga a percepção ao real: o corpo (cérebro) é uma imagem no todo do universo material, que atua de modo semelhante às outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, talvez apenas com a diferença de que meu corpo parece escolher, dentro de certos limites, a maneira como encaminhará ou restaurará o que recebe. O corpo, portanto, é um centro de ação. Seu papel é “exercer sobre outras imagens uma influência real, e conseqüentemente, decidir que passo tomar entre vários que são materialmente possíveis”¹⁸⁵. De fato, meu corpo é um centro privilegiado pelo fato de regular as outras imagens; quando meu corpo se aproxima ou se afasta de outras imagens, elas mudam. Distantes de meu corpo, elas são removidas de minha possível ação; quando perto, elas podem ser tocadas. Como Bergson diz: “os objetos que estão ao redor do meu corpo refletem a ação possível sobre eles”¹⁸⁶. Para demonstrar que o corpo é um centro de ação, Bergson avança esta hipótese: “corto pelo pensamento todos os nervos aferentes do sistema cérebro-espinhal”¹⁸⁷: o restante do universo, inclusive o restante do meu corpo, permanecem o mesmo, mas minha percepção desapareceu por completo e não pode mais extrair dos objetos exteriores a qualidade e quantidade de movimento para agir sobre eles. Bergson afirma que o papel dos nervos centrípetos é o de transmitir movimento para o cérebro e para a medula; os nervos centrífugos devolvem o movimento para a periferia.

Em resumo, Bergson contesta o postulado de que perceber é conhecer. Na verdade, idealistas e realistas incorrem num mesmo erro: atribuir à percepção um papel especulativo, ao invés de situá-la no âmbito da esfera da ação possível. O exame da estrutura do sistema

¹⁸⁵“d’exercer sur d’autres images une influence réelle, et par conséquent de se décider entre plusieurs démarches matériellement possibles” (BERGSON, 2001, MM, p. 172).

¹⁸⁶“Les objets qui entourent mon corps réfléchissent l’action possible de mon corps sur eux” (BERGSON, 2001, MM, p. 172).

¹⁸⁷“je sectionne par la pensée tous les nerfs afférents du système cérébor-spinal” (BERGSON, 2001, MM, p. 173).

nervoso animal mostra que esse sistema não tem um aparelho que serve para fabricar ou preparar representações. Sua função é receber as excitações, organizar os aparelhos motores e oferecer o maior número possível desses aparelhos a uma excitação dada.

Percepção, para Bergson, ocorre quando o todo de imagens chamado matéria está relacionado à possível ação de uma imagem, que é meu corpo. Portanto, percepção é concernente à ação e não à contemplação; nosso corpo é um instrumento de ação, e somente de ação. Para demonstrar isso de outra forma, Bergson aborda a escalada evolucionária do cérebro: a massa protoplasmática (matéria viva) está aberta à influência do estímulo externo e responde a ele imediatamente, é automático, é um reflexo. Mas, quando aparecem as células nervosas, elas se agrupam em sistemas, o que permite ao animal reagir ao estímulo externo com mais variedade de movimentos. Essa divisão de células em sistemas permite o retardamento da reação ou do reflexo. Mas, diz Bergson, “mesmo quando a vibração recebida não se prolonga imediatamente em movimento executado, parece simplesmente esperar a ocasião”¹⁸⁸. Isto para Bergson não significa que este prolongamento de vibração nos leve a pensar que a impressão recebida “se espiritualize em conhecimento”¹⁸⁹. Esta espiritualização das vibrações não acontece, mesmo que o cérebro intervenha.

Tão logo que comparemos a estrutura da medula espinhal com a do cérebro, somos compelidos a inferir que “há, pois, uma diferença de grau, e não pode haver uma diferença de natureza, entre a faculdade dita perceptiva do cérebro e as funções reflexas da medula espinhal”¹⁹⁰.

Para Bergson, o cérebro é um instrumento que reflete os estímulos recebidos; quando uma vibração é recebida da periferia, ela vai através das fibras centrípetas para o cérebro, que então permite à vibração recebida alcançar à vontade este ou aquele mecanismo motor da medula espinhal, e assim escolher seu efeito. Assim, o cérebro não acrescenta nada àquilo que recebe, e por isso, Bergson descreve o cérebro como “uma espécie de central telefônica: seu papel é de dar a comunicação, ou de fazê-la esperar”¹⁹¹.

¹⁸⁸“même lorsque l'ébranlement reçu ne se prolonge pas tout de suite en mouvement accompli, il paraît simplement en attendre l'occasion” (BERGSON, 2001, MM, p. 179).

¹⁸⁹ “se spiritualise em connaissance” (BERGSON, 2001, MM, p. 180).

¹⁹⁰ “Il n'y a donc qu'une différence de degré, il ne peut y avoir une différence de nature, entre la faculté dite perceptive du cerveau et les fonctions réflexes de la moelle épinière” (BERGSON, 2001, MM, p. 175).

¹⁹¹ “une espèce de bureau téléphonique central: son rôle est de donner la communication, ou de la faire attendre” (BERGSON, MM, p. 180).

A mente ou o espírito, portanto, independe do corpo ou cérebro, pois processos mentais não são o mesmo que processos cerebrais. E a mente não é um epifenômeno do órgão cerebral como sendo dependente do cérebro. É a relação mente/cérebro de tal espécie que alguém, tendo conhecimento completo do que se processa no cérebro, poderá ter um conhecimento detalhado do que se passa na consciência? Se a matéria (cérebro) é absolutamente como nos aparece ser, então não há razão para descrevê-la como que ocultando alguma capacidade tal como o pensamento. Mas como conceber essa relação entre corpo e mente? Bergson, tendo demonstrado que só existe uma diferença de grau entre cérebro e o resto do mundo material (o cérebro não é a mente ou espírito), aborda agora, no segundo capítulo de *Matéria e Memória*, o problema da relação entre matéria e memória, ou entre corpo e espírito, que são de naturezas diferentes.

Bergson nos faz voltar a atenção para a memória pelo fato de “a lembrança representar precisamente o ponto de interseção entre o espírito e a matéria”¹⁹². As lembranças serão os fatores capazes de lançar luz sobre a relação psico-fisiológica.

A memória relaciona-se com a percepção, já que a “percepção está impregnada de lembranças”¹⁹³. A percepção apela para a memória, ou melhor, a percepção não faz sentido sem a memória. Mas, Bergson, para dirimir toda e qualquer dúvida com respeito à percepção concreta (carregada de lembranças), expõe a teoria da percepção pura para eliminar qualquer subjetivismo ou má interpretação, segundo a qual as lembranças possam fomentar ilusões, como as alucinações. Assim, pela percepção pura, percebemos as coisas nas coisas e isso nos indica que a percepção consciente é verídica e não alucinação. Como vimos, a percepção deduz-se do sistema de ação e reação da matéria, mas com isso não se alcança representação alguma. Ela, portanto, não é de natureza contemplativa. Porém, Bergson pergunta-se: “como é que essa percepção é consciência, e por que tudo se passa como se esta consciência nascesse dos movimentos interiores da substância cerebral”?¹⁹⁴. Para responder a esta questão, ele faz uma análise do que seria a percepção pura sem a intervenção de imagens lembranças. Ele diz que percepção pura não é percepção fatural, ou concreta, ou seja,

¹⁹²“le souvenir (...) représente précisément le point d’intersection entre l’esprit et la matière.

¹⁹³ Idem, MM, p. 183: il n’y a pas de perception qui ne soit imprégnée de souvenirs” (BERGSON, 2001, MM, p. 164).

¹⁹⁴“D’où vient que cette perception est conscience, et pourquoi tout se passe-t-il comme si cette conscience naissait des mouvements intérieurs de la substance cérébrale”? (BERGSON, 2001, MM, p. 183).

impregnada de lembranças. Bergson refere-se à percepção pura aquela que existe de direito antes que de fato; isto é, aquela que eliminou a memória em todas as suas formas, vivendo absorto no presente e que obtem da matéria uma visão às vezes imediata e instantânea¹⁹⁵.

A percepção pura, definida como sendo de direito antes que de fato, significa que ela é a condição da percepção concreta ou fatural: “esta percepção [pura] está na base do nosso conhecimento das coisas”¹⁹⁶. E esta percepção pura difere em natureza da memória pura, que é subjetiva, pessoal e interior, que tem a ver com o espírito, ao passo que a percepção pura é objetiva, impessoal e externa, tem a ver com a matéria. Além do mais é uma visão que eliminou a memória em suas duas formas, tanto das lembranças automáticas como das lembranças puras. Esta visão, ou percepção, portanto, não é concreta, mas ideal. Esta percepção pura, ou visão pura, está absorta ou mesmo enclausurada no presente e, por isso, não tem acesso ao passado. Nessa visão pura cada instante experienciado pela consciência é experienciado como o mesmo. Cada instante não pode ser experienciado como diferente, já que para experienciar o diferente necessita-se de instantes anteriores. Assim, a pura visão, absorta e enclausurada no presente, é descrita como experiência da repetição. Faltando-lhe as duas formas da memória, falta-lhe toda duração.

A proposta da percepção pura é procedimento, ou recurso, metodológico para compreender a base de nosso conhecimento. A percepção é sempre fatural, ou concreta, pois quando se percebe uma imagem ou coisa material, há aí uma representação: a percepção torna-se, portanto consciente. A representação está sempre virtualmente na imagem, como uma parte no todo. Assim, Bergson nos mostra que a consciência, isto é, a percepção consciente, é deduzida da matéria (imagem), e não que a consciência projeta luz sobre as coisas para que sejam percebidas.

Portanto, essa percepção pura, é apenas um ideal, é a condição da percepção concreta, ou fatural, que é experiência da matéria e, ao mesmo tempo, participa também da memória; acaba, pois, sendo uma ocasião de lembrar. Há, pois, uma mistura constante entre lembranças e percepção. É nesse sentido que percepção é representação.

¹⁹⁵“une perception qui existe em droit plutôt qu’en fait, celle qu’aurait un être placé où je suis, vivant comme je vis, mais absorbé dans le présent, et capable, par l’élimination de la mémoire sous toutes ses formes, d’obtenir de la matière une vision à la fois immédiate et instantanée” (BERGSON, 2001, MM, p. 185).

¹⁹⁶“cette perception est à la base même de notre connaissance des choses” (BERGSON, 2001, MM, p. 184).

Reconhecemos as coisas porque a percepção está preta de lembranças; não vemos o mundo pela primeira vez. Tudo está armazenado na memória que é o passado onde as lembranças úteis são evocadas pelo cérebro para nossa ação atual. Essa conjunção entre percepção e lembrança, embora de naturezas diferentes – percepção pura como atualidade, caracterizada pela matéria, e lembrança como inatualidade, caracterizada pelo espírito -, faz com que haja a continuidade entre passado e presente. Franklin Leopoldo se expressa assim no tocante à confluência entre percepção e lembrança:

O reconhecimento do mundo que a memória permite faz com que a conjunção percepção/lembrança se constitua como interseção do Eu no mundo circundante, mantendo a *atenção à vida* e relegando as lembranças não “utilizáveis” ao inconsciente. O cérebro tem portanto a função de “ocultar” a maior parte das lembranças e de deixar que venham à consciência aquelas que se relacionam praticamente com a inserção perceptiva no presente. O cérebro não “armazena” lembranças; ele apenas as libera funcionalmente, permitindo o *ajustamento* às situações exteriores¹⁹⁷.

Assim, fica patente que a percepção relaciona-se com a memória, pois impregna-se de lembranças para a *atenção à vida*.

É bom atentarmos para os dois tipos de memória que Bergson considera, para termos bem claro a ideia da memória como duração, pois a memória tem um papel importante na percepção concreta, a ponto de Bergson afirmar que toda percepção é já memória: “nós percebemos praticamente o passado”¹⁹⁸. Com isso Bergson quer dizer que o cérebro não engendra nenhuma representação perceptual, pois, se assim fosse, ele também seria capaz de ter uma representação quando o objeto está ausente ou distante, como na memória. Assim, se o cérebro não é suficiente para fazer nascer a representação de um objeto ausente, de engendrar a memória, então também podemos concluir que não é capaz de engendrar a representação de um objeto presente. O objeto presente é tão somente a causa da representação perceptual.

Para Bergson, há duas modalidades de memória: a memória

¹⁹⁷ SILVA, F. L., p. 231.

¹⁹⁸“Nous ne percevons, pratiquement, que le passé” (BERGSON, 2001, MM, p. 291).

hábito e a memória pura. A memória hábito identifica-se com a matéria, a memória pura com o espírito. A memória hábito é a que se apresenta no nosso cotidiano como meio de agir, um agir automático. Ela constitui-se de repetições automáticas daquilo que aprendemos. Por exemplo, a lição aprendida de cor, posso declamá-la automaticamente sem precisar recorrer às circunstâncias do passado para tal aprendizagem, ou seja, sem recorrer aos vários momentos da memorização, faço-o automaticamente; isto seria uma memória material, aderente ao corpo. Memória, nesse sentido de repetição mecânica, é um hábito do corpo, semelhante ao andar; não inclui representação do passado, mas é uma aptidão corporal, uma disposição orgânica para responder a um certo estímulo. A memória hábito é formada por um processo de repetição do mesmo esforço que prolonga a imagem perceptual para um efeito proveitoso ou ação do presente. A ação do momento, pelo esforço de reter e prolongar a imagem percebida, forma a memória hábito, torna-a automática. Quando aprendo a jogar tênis, eu, conscientemente sou levado a pensar que, ao bater na bola, tenho que me posicionar e segurar a raquete adequadamente para rebater a bola num golpe de *forehand* ou *backhand*. Toda vez que a bola vem, eu repito a ação: posiciono-me e seguro adequadamente a raquete; contraí um hábito que sempre funciona futuramente; esta memória hábito é este prolongamento através de repetição. O papel desse prolongamento de uma imagem, como Bergson diz, “é meramente utilizar, mais e mais, os movimentos pelos quais o primeiro teve continuação, para organizá-los entre eles, e, montando um mecanismo, criar um hábito corporal”¹⁹⁹. Este prolongamento é direcionado para ação futura, utilidade e adaptação. Estes hábitos adquiridos através de repetições de mesmas situações são depositadas no corpo, e podem também ser destruídos quando o corpo sofre algum dano. Este tipo de memória é diferente da memória pura que é representação; ela, diz Bergson, “registraria sob forma de imagens-lembranças, todos os acontecimentos de nossa vida quotidiana à medida que se desenrolam; ela não negligenciaria nenhum detalhe; ela deixaria a cada fato, a cada gesto, seu lugar e data”²⁰⁰.

Esta memória é definida por ‘conservação’, que conserva as

¹⁹⁹“son rôle est simplement d'utiliser de plus en plus les mouvements par lesquels le premier se continue, pour les organiser entre eux, et, en montant un mécanisme, créer une habitude du corps” (BERGSON, 2001, 1959, MM, p. 229).

²⁰⁰“enregistrerait, sous forme d'images-souvenirs, tous les événements de notre vie quotidienne à mesure qu'ils se déroulent; elle ne négligerait aucun détail; elle laisserait à chaque fait, à chaque geste, sa place et sa date” (BERGSON, 2001, MM, p. 227).

imagens perceptuais. É uma memória regressiva. Ao contrário da memória hábito, que faz progresso para o futuro, isto é, ser útil para a vida prática, a memória pura regressa ao passado. Através da recordação de imagens perceptuais, algo sobrevive. Mas, ao contrário da memória hábito que coloca hábitos em algum lugar do corpo, a memória regressiva não é um lugar. A memória pura não guarda lembranças-imagens no corpo, ou mais precisamente, no cérebro. Esta memória é espiritual e supõe um inconsciente, porque, se o todo do meu passado é guardado, e se o é, em minha mente, em forma de lembranças-imagens, está claro que somente poucas dessas imagens afluem à consciência num tempo dado. Terão de ser então armazenadas na mente inconsciente. A relação existente entre o cérebro e a memória pura consiste unicamente no seguinte: a função do cérebro é deixar aflorar à consciência somente aquelas lembranças que nos servem para a ação requerida para o momento. A memória pura em si mesma é espiritual (não está alocada no cérebro), mas seu conteúdo é filtrado pelo cérebro. Na prática, a memória hábito e memória pura se conjugam. A memória hábito é hábito corporal, tem a ver com o presente perceptual, é a atenção à vida em sua utilidade atual, e a memória pura é espiritual, é o passado conservado em si mesmo. A memória hábito é a memória ativa, e a memória pura é a memória das próprias lembranças. Assim, por exemplo, reporto-me ao passado de como e quando algo foi aprendido que tornou-se a repetição inteligente, ou automática. Mas memória hábito e memória pura não podem ser confundidas, não são a mesma coisa. Se as confundirmos, admitimos a equivalência entre cérebro e representação.

O conceito da memória pura está ligado com o da duração, duração no sentido de o passado sobreviver por si só. Diz ele que o estudo da afasia demonstra que não há evidência de que lembranças ocupem algum espaço, que possam ser alojadas no cérebro. Por exemplo, enquanto numa lesão cerebral, um paciente não consegue se lembrar de uma palavra cuja definição está sendo dada, ele pode, no entanto, usá-la em outras circunstâncias; o que a lesão cerebral destruiu foi o mecanismo que reage sobre a escuta da definição. A memória da palavra permanece intacta. Somente os mecanismos motores que estão no corpo podem ser destruídos. As lembranças, segundo Bergson, sobrevivem à destruição das células do cérebro. Portanto, o cérebro não é um armazém de lembranças, mas faz o papel de uma central telefônica: o de direcionamento. Se pudéssemos entrar no cérebro e verificar o processo que aí se desenrola, provavelmente presenciariamos um direcionamento de movimentos. Isto quer dizer que o estado cerebral

representa apenas uma pequena parcela do estado mental, “aquela parte que é capaz de traduzir-se a si mesmo em movimentos de locomoção”²⁰¹. Assim, então, o estado cerebral indica o estado mental naquilo que se refere à vida psíquica voltada para a ação; ou seja, no cérebro se atualizam aquelas lembranças que são necessárias para a ação presente. O cérebro seria uma espécie de válvula de escape, deixando passar aquele conteúdo do inconsciente que é útil para a vida prática do momento presente. É ele, pois, o órgão selecionador para que não haja a ocorrência contínua de todas as lembranças do passado.

Bergson ao verificar, pela experiência da afasia, que o cérebro não é um armazenador de lembranças, mas uma central controladora de passagem daquelas imagens lembranças para a ‘atenção à vida’, tira a conclusão de que o espírito é independente do cérebro. E, desde que lembranças sobrevivem à destruição de partes do cérebro, é provável que a alma sobreviva depois da destruição do corpo²⁰².

3.6 A união matéria/espírito – corpo/alma

Bergson, em sua obra *Matéria e Memória* - ao contrário de *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* -, nos passa a noção de duração mais compatível com uma aproximação entre extenso/inextenso, quantidade/qualidade. Pretende explicar (quarto capítulo) como se dá a união entre matéria e espírito, a união entre corpo e alma, que só pode ser explicada em termos de tempo, ou melhor, de duração, e toma o exemplo da memória que é a conservação do nosso passado influenciando nossa vida presente pela percepção. Enquanto que em *Ensaio sobre os dados imediatos da Consciência* Bergson estabelece rigorosamente uma diferença de natureza entre espírito e matéria, em *Matéria e Memória*, embora ainda haja uma concepção dualista da realidade em que afirma a realidade do espírito e a realidade da matéria - não é o caso de que a matéria é um tipo de ilusão, mas ela é real -, esse dualismo, segundo Bergson, nos permite, ao mesmo tempo, atenuar ou mesmo suprimir as dificuldades teóricas do dualismo de *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* e adotado pelo senso comum, e passa a considerar, por assim dizer, uma diferença de grau

²⁰¹ “l’état cerebral n’en dessine qu’une petite partie, celle qui est capable de se traduire par des mouvements de locomotion” (BERGSON, 2001, MM, p. 165).

²⁰² “De cet approfondissement experimental nous concluons à la possibilite et même à la probabilité d’une survivance de l’âme, puisque nous aurons observé et comme touché du doigt, dès ici-bas, quelque chose de son indépendance par rapport au corps” (BERGSON, 2001, DS, p. 1199).

entre matéria e espírito que participam da mesma realidade – a duração. Através da concepção de duração, Bergson nos introduz a um novo monismo, ou ao plano da imanência, estabelecendo, por assim dizer, diferença de graus entre espírito e matéria. Seu método intuitivo de filosofar aplicado à consciência em *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* é, em *Matéria e Memória*, aplicado à matéria. Bergson, assim, como que ultrapassa o dualismo encontrado em *Ensaio sobre Os Dados imediatos da consciência* que serviu apenas como um procedimento crítico e uma conclusão provisória quanto à questão da relação espírito/matéria. A conclusão real é a memória como duração, entendida como uma espécie de substância monística, e essa substância não é entendida como algo estável, mas como diferenciações instáveis do espírito no interior da matéria.

Vimos que percepção e lembranças (matéria/espírito) são de naturezas diferentes. Percepção dá-se na atualidade material, é impessoal e objetiva; está, portanto, na matéria, é física. A lembrança dá-se na consciência ou passado espiritual; é, portanto, pessoal e subjetiva. Matéria e memória são, pois, radicalmente diferentes. A matéria ocupa espaço, é extensa; a memória não ocupa espaço é inextensa, ou duração pura. Como podemos, então, conceber a união entre matéria e espírito (memória), de naturezas radicalmente diferentes?

Esse dualismo enfatizado exageradamente por Bergson no sentido psicológico seria, portanto, somente provisório, e coloca, agora, a questão sob a ótica de sua metafísica, mais exatamente sob a ótica de sua teoria da duração. Afirma ele:

Prisioneiros voluntários da análise psicológica e, conseqüentemente do senso comum, parece que depois de termos exacerbado os conflitos que o dualismo vulgar levanta, fechamos todas as passagens que a metafísica poderia nos abrir²⁰³.

Esse dualismo exacerbado – a teoria da percepção pura de um lado (matéria) e a memória pura de outro (espírito) – deve, pois, preparar o caminho para uma aproximação entre extenso/inextenso e quantidade/qualidade, pela ótica da duração. Ele tentará, pois, fazer uma reunificação entre os dois. Ao abordar a questão em termos de duração:

²⁰³“prisonniers volontaires de l’analyse psychologique et par conséquent du sens commun, il semble qu’après avoir exaspéré les conflits que le dualisme vulgaire soulève, nous ayons fermé toutes les issues que la métaphysique pouvait nous ouvrir” (BERGSON, 2001, MM, 318).

espírito e matéria, alma e corpo estão unidos para a ação; e esta união não é para ser entendida em 'termos espaciais': "a distinção do corpo e do espírito não deve estabelecer-se em função do espaço, mas do tempo"²⁰⁴. Portanto, embora a percepção se dê no mundo exterior, na matéria, ela ocupa sempre certa duração, tornando-se partícipe da memória que é interior; isto é, a percepção nos coloca na matéria, e também penetraríamos no espírito pelo fato de ela se servir também da memória – das imagens lembranças - que é espiritual.

Bergson se expressa no seguinte:

Se a lembrança pura é já espírito, e se a percepção pura seria ainda algo da matéria, precisávamos, colocando-nos no ponto de junção entre a percepção pura e a lembrança pura, jogar alguma luz sobre a ação recíproca do espírito e da matéria. Na verdade, a percepção 'pura', ou seja, instantânea, é apenas um ideal, um limite. Toda percepção ocupa uma certa espessura de duração, prolonga o passado no presente, e participa por isso da memória. Ao tomarmos então a percepção em sua forma concreta, como uma síntese da lembrança pura e da percepção pura, isto é, do espírito e da matéria, encerrávamos em seus limites mais estreitos o problema da união da alma com o corpo²⁰⁵.

Em suma, Bergson, ao considerar o estado cerebral como o começo de uma ação, como vimos - recebendo estímulos e distribuindo seus movimentos -, e não a condição de uma percepção, coloca, então, a percepção nas coisas mesmas. As coisas participam, assim, da natureza de nossa percepção. A extensão material, então, não é mais percebida como extensão múltipla do geômetra, mas assemelha-se mais à extensão indivisível de nossa representação; pela análise da percepção pura vemos na ideia de extensão uma aproximação possível entre o extenso e o inextenso. Marie Cariou²⁰⁶ nos faz notar que Bergson estabelece o mesmo tipo de relação tanto para espaço e extensão como para tempo e duração. Isso porque, ao fazermos confusão entre pura percepção e lembrança, fazemos também uma confusão entre espaço (divisível) e

²⁰⁴“la distinction du corps e de l'esprit ne doit pas s'établir en fonction de l'espace, mais du temps” (BERGSON, 2001, MM, p. 354).

²⁰⁵ BERGSON, 1999, MATÉRIA E MEMÓRIA (doravante MM), p. 285.

²⁰⁶ Cf. Marie Cariou, In: *The New Bergson*, 1999, p. 106.

extensão (indivisível). Assim, deve-se entender que a extensão precede o espaço, como duração concreta, contínua, diversificada, organizada precede o tempo que não pode ser considerada ligada a um espaço amorfo, inerte. A extensão, pois, também é vivida, percebida, ao passo que espaço e tempo são esquemas que podem ser concebidos, mas não vividos. A extensão não pode, pois, ser reduzida a uma pura espacialidade, já que designa somente um processo virtual, uma tendência dos corpos para a extensão, uma tendência que nunca é completamente realizada. Isto é, a extensão é um dado imediato da consciência, e do mesmo modo que podemos ter, através da memória, uma simples intuição de momentos múltiplos de duração, podemos ter, através da percepção, uma simples intuição de pontos múltiplos de extensão. É somente por causa das necessidades da ação que construímos um espaço homogêneo que é infinitamente dividido e divisível ao infinito. Mas a extensão real não é nem verdadeiramente dividida nem mesmo divisível.

Da mesma forma, pela separação radical da memória pura do estado cerebral podemos atenuar a oposição entre qualidade e quantidade. Diz Bergson que “a memória não é de maneira alguma emanção da matéria, ao contrário, a matéria, tal como nós a percebemos, como uma percepção concreta que ocupa sempre uma certa duração, deriva em grande parte da memória”²⁰⁷. Isto é, o elemento quantitativo da matéria toma um aspecto qualitativo, pelo fato de partilhar da duração na percepção concreta.

A dificuldade de se vislumbrar uma aproximação entre matéria e memória consiste, diz Bergson, em considerar a matéria como essencialmente divisível e todo estado de alma como essencialmente inextensivo, cortando a comunicação entre os dois termos²⁰⁸.

Bergson vê, no que diz respeito à matéria, uma confusão do extenso concreto e o indivisível que o sustenta, pois pela percepção pura em que sujeito e objeto coincidem, a matéria, à medida que se leva mais a fundo sua análise, tende a não ser mais que uma sucessão de momentos infinitamente rápidos que se deduzem uns dos outros interpenetrando-se e, portanto, se equivalem, dando-nos, assim, seu aspecto heterogêneo ou qualitativo; e, no que se refere ao espírito, é ilusória a ideia de que não há transição possível entre o extenso e o

²⁰⁷“La mémoire n’est donc à aucun degré une emanation de la matière; bien au contraire, la matière, telle que nous la saisissons dans une perception concrète qui occupe toujours une certaine durée, derive en grande partie de la mémoire” (BERGSON, 2001, MM, p. 319).

²⁰⁸ Cf. BERGSON, 1999, MM, p. 258-259.

inextenso, pois o espírito, que é memória, engaja-se com a percepção que se dá na matéria, afirmando-se cada vez mais como um prolongamento do passado no presente; é, pois, um progresso, uma evolução verdadeira²⁰⁹. Portanto,

na percepção concreta intervém a memória, e a subjetividade das qualidades sensíveis deve-se justamente ao fato de nossa consciência, que desde o início não é senão memória, prolongar uns nos outros, para condensá-los numa intuição única, uma pluralidade de momentos. Consciência e matéria, alma e corpo entram assim em contato na percepção²¹⁰.

Outrossim, há um aspecto comum entre matéria e espírito; isto é, há certos movimentos superficiais de matéria que vêm exprimir-se em nosso espírito como sensações; e, por outro lado, o espírito, para agir sobre o corpo, deve espacializar-se e descer gradativamente na direção da matéria²¹¹.

Dessa forma, quando tomamos o dualismo matéria/memória (corpo/alma) pela ótica da duração,

estes dois termos, percepção e matéria, vão um em direção ao outro à medida que nos despojamos do que poderia ser chamado os preconceitos da ação: a sensação reconquista a extensão, a extensão concreta retoma sua continuidade e sua indivisibilidade naturais. E o espaço homogêneo, que se erguia entre os dois termos como uma barreira intransponível, não tem mais outra realidade senão a de um esquema ou de um símbolo. Ele diz respeito aos procedimentos de um ser que age sobre a matéria, mas não ao trabalho de um espírito que especula sobre sua essência²¹².

Despojamo-nos dos ‘preconceitos da ação’ quando vivenciamos a duração onde o espaço homogêneo que era tido como uma barreira

²⁰⁹ Idem, cf. p. 260.

²¹⁰ Idem, p. 257.

²¹¹ Cf. BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 120-121.

²¹² Idem, p. 258.

intranponível entre percepção e matéria apresenta-se agora apenas como um esquema ou símbolo que nos interessa quando tratamos da matéria, mas não quando tratamos do espírito.

A posição de Bergson frente ao dualismo tradicional, que considera a matéria e o espírito como duas substâncias distintas, é a de pensá-lo, pois, em termos de duração, ou de distensão e tensão. Há na concepção da duração, portanto, uma elasticidade do real, ou diferentes níveis do real. Isto é, na distensão a duração encontra-se no nível da matéria, e na tensão alcança o nível espiritual. Ou seja, quando a duração apresenta-se afrouxada, ou a qualidade completamente distendida, estamos às voltas com a matéria e o espaço quantificável. Quando a duração significa pura concentração qualitativa, estamos na esfera do espírito. Desse modo não há dualidade de quantidade homogênea e qualidade heterogênea, mas um movimento contínuo de um para o outro: qualidade é nada mais que quantidade contraída²¹³.

Em *A Evolução Criadora* matéria e espírito são frutos de um mesmo impulso e constituem a duração da qual são os extremos; é, portanto, uma posição monista e evolucionista, em que Bergson reduz a realidade da duração em prol do espírito, caracterizando a matéria mais por uma degradação, ou uma tendência à inação; ao contrário do espírito que é ativo. Na duração, o que acontece são alterações qualitativas, ora em estágio do espírito ora em estágio da matéria, que acontecem na marcha criadora do élan vital, como virtualidade do devir. Matéria e memória são formas da mesma realidade. As direções que o élan toma, tanto para a matéria quanto para o espírito, e tanto para instinto quanto para o intelecto, efetuam-se dentro da mesma realidade, na duração.

Quanto à união corpo/alma faz-se oportuno entender o papel do corpo. O corpo se desdobra em duas facetas: de um lado é uma imagem que faz parte do mundo material, mas de outro toma parte também da memória; isto é, ele é este presente fugidio sempre em vias de ser retomado ou retido pela memória, e sempre em vias de tornar-se passado, de se transformar em lembrança. Esta dualidade se resume nisso: o corpo não é somente aquilo pelo qual o presente percebido se transforma em passado rememorado, ele é também aquilo pelo qual o passado se insere no presente, ou melhor, no futuro imediato, ou iminente, que define a ação. A ação do corpo, inicialmente constatado como operação em parte indeterminada sobre um meio exterior, toma doravante o sentido do espaço e tempo, ou seja, da percepção e da memória. É assim que vemos a união corpo/alma. Sem atribuir ao corpo

²¹³ Cf. ANSELL-PEARSON, 2002, p. 110.

um poder misterioso, mas afeito à ação puramente física no mundo, vimos aparecer neste plano de ação a percepção pura, depois distinguir-se a memória, e enfim as duas se unirem através dele na percepção concreta.

Em conclusão, Worms²¹⁴ em seu livro *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson* nos delinea os argumentos de Bergson para ultrapassar os obstáculos propriamente metafísicos da tripla oposição: inextenso/extenso; qualidade/quantidade; liberdade/necessidade.

Essas três oposições são resolvidas tomando em conta o sentido de diferença de graus entre duas realidades de um mesmo gênero, ou de um mesmo ato, de natureza temporal, e que implica, pois, a noção de duração.

Nesse sentido, a solução que Bergson deu para desfazer a oposição entre o inextenso e extenso resume-se no seguinte: “O que é dado, o que é real, é algo de intermediário entre o extenso dividido e o inextenso puro; é o que chamamos de o extensivo”²¹⁵. Nossa percepção encontra-se estendida fora de nós, ocupa um espaço; não é, portanto, composta de sensações atômicas num cérebro ou espírito. Mas, inversamente, esta extensão do universo real é bem aquilo que percebemos de um só golpe, com as qualidades que aí se instalam interpenetrando-se, tais como as cores que unem os objetos de uma paisagem. O que Bergson chama de o extensivo não é nada mais que o mundo percebido como tal, exterior a nós, mas unificado e qualificado como nossa representação.

A oposição entre quantidade e qualidade é desfeita, por sua vez, pelo sentido de tensão:

Entre as qualidades sensíveis consideradas em nossa representação e estas mesmas qualidades tratadas como mudanças calculáveis, há, portanto, apenas uma diferença de ritmo de duração, uma diferença de tensão interior. Assim, através da idéia de tensão procuramos suspender a oposição da qualidade à quantidade, como, através da idéia de extensão, a do inextenso ao extenso²¹⁶.

Segundo Worms, o argumento de Bergson é triplo: (1) atribui à

²¹⁴ Cf. WORMS, 1997, p. 276-280.

²¹⁵ BERGSON, 1999, MM, p. 286.

²¹⁶ Idem, p. 289.

matéria uma memória como ato assegurando sua manutenção no tempo; (2) distingue graus nesta atribuição, ao invés de haver diferença de natureza; (3) e atribui à memória a função principal do espírito em geral que consiste não somente em se conservar no tempo, mas em dar um efeito ou um aspecto sensível igual ao que se desenrola ou se prova no sujeito que o vive. Assim o sensível está na matéria, como em nós, mas em graus diferentes de concentração, ao ponto de o qualitativo aí aparecer quase como quantitativo.

Quanto ao problema da liberdade que Bergson levantou em *Os Dados Imediatos da Consciência*, é agora em *Matéria e Memória* direcionado para desfazer a oposição entre liberdade e necessidade; trata-se de compreender como, opondo-se à matéria por uma diferença temporal de grau, o espírito toma o sentido de uma verdadeira liberdade na natureza, em que está implicado um dualismo (espírito/matéria). Esse dualismo é ultrapassado, realizando-se sua união. Há três aspectos para considerar: 1) a consciência que percebe em ato (percepção pura) revela a matéria como ‘consciência neutra’; 2) o corpo vivo, permitindo uma ação cada vez mais indeterminada, revela uma ‘amplitude de movimento’; 3) e a memória intensa (contração) da consciência, agindo sobre ‘um número crescente de momentos exteriores’, revela a temporalidade própria que a matéria contém em si.

Vejamos, pois: o corpo, sem abandonar o plano da matéria, encarna tanto a liberdade de uma consciência como revela também a liberdade virtualmente operando na natureza. Bergson diz o seguinte para expressar a oposição e união que acontecem num mesmo movimento, primeiro como liberdade/necessidade, depois como espírito/matéria: “o espírito empresta à matéria as percepções donde retira seu alimento, e as devolve a ela em forma de movimento, onde ele imprimiu sua liberdade”²¹⁷. Isto é, as percepções e os movimentos do espírito são marcados de uma intensidade, de uma duração, de uma liberdade que não é aquela da matéria; entretanto, essas percepções e esses movimentos ativos revelam ao mesmo tempo a percepção e a motricidade virtuais que operam na matéria. As percepções e os movimentos do espírito se alimentam daqueles da matéria, ou melhor, encontram sua matéria na matéria, à qual dão somente uma nova forma ou um novo sentido, que muda tudo; isto é, está nela impressa o movimento livre do espírito.

Assim, a ação do corpo se desdobraria em percepção e

²¹⁷“L’esprit emprunte à la matière les perceptions d’où il tire sa nourriture, et les lui rend sous forme de mouvement, où il a imprimé sa liberté” (BERGSON, 2001, MM, p. 378).

memória; isto é, seria o ponto de passagem entre a matéria que revela a percepção - como consciência neutralizada -, e o espírito individual cujo ato próprio é a memória com seus graus variados de profundidade e de intensidade de liberdade. Assim, não somos totalmente livres, mas somos mais ou menos livres segundo o nível de consciência na elasticidade da duração cujos extremos são a matéria e o espírito: o gradual afastamento da materialidade em direção ao espírito implica mais liberdade. Segundo a postura do ser humano perante a vida, ele tanto pode estar às voltas com a materialidade como “pode também ser um indivíduo criador: por intermédio de suas ações livres ele pode dar continuidade à *criação*, essência da vida”²¹⁸.

A duração é o absoluto onde vivemos e agimos mais ou menos livres. Na medida que nos inserimos em sua esfera mais espiritual vamos vivendo o inefável que a mística nos sugere, a liberdade em si.

²¹⁸ MARQUES, T. S., 2003, p.94.

4. INTUIÇÃO E MÍSTICA.

Há na filosofia de Bergson o aspecto concernente a uma proposta de direcionar o ser humano para uma vivência supra-intelectual. Para Bergson, o ser humano pode orientar-se na vida de duas maneiras. Uma através da sua capacidade intelectual donde desponta a ciência e a tecnologia que lhe dá o *prazer* do bem-estar material, e outra pela faculdade intuitiva de descobrir o verdadeiro sentido da vida, donde decorre uma prática religiosa autêntica que lhe confere sua inserção na *alegria* da vida. Bergson nos leva ao entendimento de que a vida é uma verdadeira fonte de alegria quando praticamos a religião dinâmica, ou a vida mística, que o conhecimento intuitivo nos proporciona. O conhecimento intuitivo é o único meio para apreender uma realidade que o conhecimento intelectual por si só não é capaz: a realidade divina. Essa apreensão da realidade divina pela intuição é uma experiência da alma, do eu profundo.

Assim, a filosofia bergsoniana de cunho evolucionista - no sentido de que há um impulso de vida -, significa a possibilidade de auto-realização do ser humano ao deixar-se transportar por esse *élan vital* numa constante liberdade de evolução atingindo a Supra-consciência donde tem sua origem, pois

isto que ultrapassa o corpo por todos os lados e que cria atos ao se criar continuamente a si mesmo, é o “eu”, é a “alma”, é o “espírito”- o espírito sendo precisamente uma força que pode tirar de si mesma mais do que contém, devolver mais do que recebe, dar mais do que possui²¹⁹.

No ser humano subjaz, pois, esse *eu* profundo, ou alma, que se caracteriza pela liberdade de ação num dinamismo de autocriação. Diferentemente do animal irracional que vive à mercê do instinto imposto pela natureza para sua subsistência e organização repetitiva, o homem tem sua tônica na liberdade de ação e criação. Sua trajetória na vida é um avançar constante para o imprevisível e irrepitível, é querer ultrapassar-se qualitativamente.

No entanto, o eu profundo é abafado pelo eu superficial da inteligência que está às voltas com a angústia e medo, desconcertado pelo que a vida lhe pode reservar: tragédias, doenças, velhice,

²¹⁹ BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 84.

morte...etc. Este eu superficial fomenta então estratégias para sobreviver, e percebe na vida associativa um elemento de sobrevivência. Torna-se, assim, um ser sociável que lhe confere maior força, apoio e equilíbrio para o enfrentamento das vicissitudes. Mesmo assim, a vida em sociedade lhe é fastidiosa e conflitante por causa da pressão da inteligência egoísta que quer concentrar tudo para si. Nos animais - no exemplo das formigas e abelhas -, a vida em sociedade é determinada pelo instinto em que cada indivíduo age e vive para o sucesso do todo da coletividade. Todos trabalham e se sacrificam pela sobrevivência do grupo para garantir a sua própria. Há aí uma obrigação instintiva pelo sucesso da coletividade sem opção para uma escolha individual. Chama-se a isso uma sociedade fechada onde não há outra opção que laborar de um modo automático para a subsistência coletiva. Fechada, porque há uma circularidade de criação, não há inovação, tudo é repetitivo.

Os homens ao se imporem inteligentemente deveres e obrigações também constituem uma sociedade fechada como condição para garantirem sua subsistência e não se autodestruírem; habitam-se aos deveres e obrigações e assim exercem uma rotina de hábitos sem se abrirem ao novo. Neste caso da sociedade fechada dos homens pratica-se uma moral de *pressão* que simplesmente visa à conservação da sociedade. Ocorre nessa sociedade fechada também um movimento circular em que as obrigações, quando cumpridas, fornecem um estado de bem-estar individual e social sem, no entanto, alcançar um estado de ‘emoção’²²⁰ de alegria pela vida, mas um simples *prazer* pelo funcionamento normal da vida. Vê-se que a inteligência, ao impor-se uma moral de pressão ou moral fechada, não atinge o ponto culminante em que o homem possa estar no pleno gozo da vida; sente que algo está lhe faltando.

Ao lado dessa moral fechada sobrevem também uma religião estática; isto é, pratica-se uma religião dogmática, elaborada pela inteligência humana. É certo que, através da inteligência, o ser humano libertou-se das amarras do automatismo de uma espécie, mas, ao mesmo tempo, sobreveio-lhe a angústia da incerteza da vida, pois a inteligência tornou-se um elemento especulativo e fator de preocupação quanto ao seu destino. É então que a inteligência utiliza-se da ‘função fabuladora’ para enfrentar os medos e aflições de seu mundo interior. A religião é obra dessa função fabuladora da inteligência. Através dela o ser humano

²²⁰ ‘Emoção’ é o mesmo que criação em que surge algo novo irrepetível. O artista quando cria sua obra de arte coloca nela sua emoção que é o ato de criar algo novo e não uma simples repetição ou cópia do já existente.

cria o fenômeno da religião que seria sua salvaguarda perante os fenômenos incognoscíveis da vida que lhe incutem temor e perigo; concretiza representações imaginativas de seres superiores que se tornam uma necessidade vital e um instrumento para enfrentar as angústias de sua alma. Concebe então uma religião com dogmas e regras convencionais fixas, no culto aos deuses que ele projeta. É uma religião de conveniência que tem sua utilidade para garantir ao ser humano a proteção desses deuses, na lida com o mundo. Não há uma dinâmica evolutiva espontânea da alma, mas dependência às convenções impostas pela inteligência humana.

Mas, distinta dessa moral de pressão e dessa religião estática, encontramos personalidades que se colocam fora da sociedade fechada e praticam uma moral de *aspiração* onde não há o sentido da circularidade de hábitos para a conservação da sociedade. Estes aspiram ao novo e colocam-se numa sociedade aberta. Há aí um

sentimento de progresso, em que a emoção aflora como entusiasmo da marcha para a frente. (...) Progresso e marcha para a frente confundem-se aqui com o próprio entusiasmo. Há neles um sentimento de libertação²²¹.

Estas personalidades têm a plena compreensão da vida que o conhecimento intuitivo lhes proporciona, deixam-se guiar pelo eu real, profundo. E surge daí uma religião dinâmica, pois o ser humano não se realiza a contento pela observância da religião estática que é pura anuência aos dogmas fabricados pela inteligência.

Nessa religião dinâmica, o ser humano intuitivo ultrapassa então a inteligência fabuladora e fabricante de meios para relacionar-se com Deus, e estabelece doravante um contato e uma união imediatos, pois insere-se na sua dinamicidade. O homem já não mais pratica a religião estática e ultrapassa o relacionamento estabelecido à distância com Deus pela inteligência. Esta é a religião dinâmica à qual Bergson alude, praticada pelos místicos. Resulta de um retorno na direção donde procede o élan vital, e nasce da pressentida captação do inacessível a que a vida aspira.

A religião dinâmica, que Bergson concebe, é a história de Deus no seu fluxo criador, inserindo o ser humano nessa história e privando-o da angústia da vida. O homem místico pratica essa religião e vive

²²¹ BERGSON, 1978, MR, p.43.

otimista e cheio de esperanças, já que é perpassado pela vida divina.

Em *As duas Fontes da Moral e da Religião*, vemos a filosofia evolucionista de Bergson atingir seu clímax com a mística. Segundo Martins, Bergson impõe-se a tarefa de “estabelecer experimentalmente a continuidade da intuição da duração e da intuição de certas almas privilegiadas; provar a unidade de todo o conhecimento metafísico da realidade, - dos seres ao Ser”²²². E nesse sentido Bergson diz:

Pela extensão e pela revivificação da nossa faculdade de perceber, talvez mesmo (mas não é questão por agora de nos elevarmos a tais alturas) por um prolongamento que almas privilegiadas darão à intuição, restabeleceríamos a continuidade do conjunto dos nossos conhecimentos, - continuidade que não seria já hipotética e construída, mas experimentada e vivida²²³.

A experiência mística é a autêntica experiência, é o empirismo superior de Bergson²²⁴. Bergson se coloca a questão se há uma experiência que nos elucidie sobre a existência e natureza de Deus. Um objeto existente é um objeto que é percebido ou que pode ser percebido. É, portanto, dado numa experiência real ou possível. Bergson está consciente da dificuldade de provar que possa se dar tal experiência para uma experiência de Deus. Mas ele sugere que a reflexão sobre o misticismo pode servir como confirmação de uma posição já alcançada, ou seja, o misticismo é essa experiência. Seu argumento é: se a verdade da evolução criadora foi estabelecida, e se podemos visualizar a

²²² MARTINS, 1957, p. 7.

²²³ “par l’extension et la revivification de notre faculté de percevoir, peu-être aussi (mais il n’est pas question pour le moment de s’élever à de telles hauteurs) par un prolongement que donneront à l’intuition des âmes privilégiées, nous rétablirions la continuité dans l’ensemble de nos connaissances, - continuité qui ne serait plus hypothétique e construite, mais expérimentée e vécue” (BERGSON, 2001, PM, p. 1377).

²²⁴ O termo mística, segundo Freitas (1997, p. 893), origina-se da palavra grega *mistérion*, significando as cerimônias e ritos secretos ou doutrinas secretas das religiões de mistério aos quais os iniciados (*mistéis*) deviam observar o mais rigoroso silêncio. Essa palavra, por sua vez, remonta, segundo o autor, ao verbo *myo* que significa “fechar os olhos e a boca”: Isto é, fechar “os olhos corporais, para que os olhos espirituais vejam o que deve ser visto; e a boca, para que não diga o que não sabe ou não pode dizer”. Neste trabalho, a palavra mística significa um conhecimento direto e imediato de Deus, traduzindo-se numa experiência de união com Deus, e essa experiência é indizível. É a experiência intuitiva da força criadora divina, ou, a união com o ato gerador da vida. Ou ainda, a vivência da duração.

possibilidade de uma experiência intuitiva do princípio de toda vida, a reflexão sobre os dados do misticismo pode provavelmente ajudar na tese de que há uma atividade criadora. Para Bergson, o misticismo, lança uma luz para a compreensão da natureza divina. ‘Deus é amor, e ele é objeto de amor’: isto é toda contribuição do misticismo. As dificuldades lógicas da existência de Deus, Bergson não as procura resolver numa postura como a de muitos filósofos. Sua posição é que, enquanto a reflexão sobre a evolução pode nos trazer a convicção de que há uma imanente energia criativa (élan vital) que opera no mundo, a reflexão sobre o misticismo fornece mais luz sobre a natureza desse princípio de vida, revelando-o como amor. E, numa carta endereçada ao seu discípulo Le Roy, diz:

A existência de Deus é dada numa intuição. A inteligência propriamente dita, a inteligência pura, iria parar no ateísmo. (...) porque imagino a inteligência como uma faculdade voltada essencialmente para a matéria, articulada como a matéria²²⁵.

O impulso da vida, como ato de amor, faz surgir o místico como canal por onde flui o esforço de Deus, se não o próprio Deus. O místico vivencia plenamente esse impulso dinâmico da vida que se traduz em liberdade, ação e amor. Com a mística haveria, pois, a espécie supra-humana²²⁶ (o místico) em que o impulso da vida retornou à sua origem. O ser humano realizou sua imersão na dinamicidade divina que é a plenitude do amor místico realizado no Homem-Deus: CRISTO.

4.1 Criação de criadores

O impulso vital, pois, segue avante no seu dinamismo criador, não suportando um estacionar na espécie, mas procurando ir além da espécie que criou: ele é força criadora que não se contenta com a estagnação de uma espécie. No místico o élan vital criou uma espécie sobrehumana onde age com total liberdade expressando-se pelo ato de

²²⁵ Cf. MARTINS, 1957, p. 6.

²²⁶ O termo “supra-humana”, neste trabalho, é empregado no sentido de o ser humano estender ou prolongar sua condição humana para além da intelectualidade que o limita ao mundo material e assim vivenciar uma realidade intuitiva que Bergson chama de duração ou dinamicidade divina. Realçamos a palavra “estender” para dizer que no ser humano não é abolida a inteligência, nem sua condição humana, mas, sim, que torna-a mais enriquecida.

amar.

Em Bergson, a criação não se dá pela causalidade, por uma Causa Primeira, mas pela dinamicidade do *élan vital*. O ato de criar não supõe um esquema causal. Se Bergson reconhece um Criador do mundo, ele não foi pensado como uma Causa Primeira. Por isso, antes de se pensar num Criador, deve-se ter em conta uma evolução criadora que faz surgir criadores e que o Criador só aparecerá como o cume de uma hierarquia de criadores. Se a energia criadora precisa ser definida como amor, somos autorizados a concluir que esta criação é o processo por onde Deus faz surgir seres criadores, para tê-los ao seu lado e serem dignos de seu amor. Esses criadores são

Os grandes homens de bem, e mais particularmente aqueles cujo heroísmo inventivo e simples têm aberto caminhos novos à virtude, são reveladores da verdade metafísica. Eles têm o privilégio de estar no topo da evolução, eles estão o mais perto das origens e tornam sensível aos nossos olhos o impulso que vem do fundo. Consideremo-los atentamente, tratemos de experimentar simpaticamente aquilo que eles experimentam, se quisermos penetrar por um ato de intuição até o princípio da própria vida. Para atingir o mistério das profundezas, é preciso, às vezes, visar os cumes. O fogo que está no centro da terra só aparece no alto dos vulcões²²⁷.

Esses super-homens, que aparecem através da evolução criadora dentro da espécie humana, nos mostram não somente para onde vai o impulso vital, mas, também, mostram-nos donde ele vem. O aparecimento do super-homem em Bergson, pois, é a mais alta revelação do princípio criador. Por isso, Bergson admite um centro (o Deus bergsoniano?) donde jorraria o impulso vital, o princípio da vida. O super-homem de Bergson, na evolução criadora, é identificado como o

²²⁷“Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l’héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de vérité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l’évolution, ils sont le plus près des origines et rendent sensible à nos yeux l’impulsion qui vient du fond. Considerons-les attentivement, tâchons d’éprouver sympathiquement ce qu’ils éprouvent, si nous voulons pénétrer par un acte d’intuition jusqu’au principe même de la vie. Pour percer le mystère des profondeurs, il faut parfois viser les cimes. Le feu qui est au centre de la terre n’apparaît qu’au sommet des volcans” (BERGSON, 2001, ES, p. 834).

ser no qual o impulso vital manifestou-se plenamente.

O super-homem por excelência é o místico que estabeleceu a união com o princípio da vida de cujo seio o impulso vital foi a força evolutiva que deu ensejo a alguns privilegiados ultrapassarem a própria condição humana, isto é, ultrapassarem a inteligência do *homo faber* e adquirirem a intuição do *homo sapiens*. A emoção amorosa que une o místico a Deus é mais forte e mais ampla que a inteligência, ela o transporta em seu movimento. A inteligência, embora faça parte, não é suficiente para transpor a ‘noite escura’.

Mas, ergue-se a questão filosófica: é possível ter uma confirmação *a priori* da existência e natureza de Deus? A via de acesso da determinação da existência e da natureza de Deus é completamente interdita ao entendimento. A questão da existência e da natureza de Deus só pode ser abordada quando há uma abertura para um acesso direto, através de uma percepção direta, fornecida pela imanência, mesmo que parcial, da união mística. Porque Deus não é um Deus fora de nós, ele está no meio nós. Sua essência é poder entrar em contato com a alma que se eleva até ele. A experiência mística tem justamente o efeito de manifestar ao mundo as virtudes dessa união. Não sob sua forma descritiva, mas na ação efetiva, poderosa e amante. O que conta na experiência mística não é o que a linguagem nos proporciona, mas o que a ação proporciona. Esta experiência mística é possível, pois ela acontece, e os místicos o atestam, pois foram os grandes animadores da humanidade. Além do mais, reina um consenso entre eles pela coerência de suas ações, mesmo que esse consenso não esteja expresso em suas teologias escritas.

Em suma, este Deus imediatamente percebido traz consigo a prova de sua existência. Percebê-lo é dizer que ele existe. O misticismo nos fornece “o meio de abordar de certa maneira, experimentalmente, o problema da existência e da natureza de Deus”²²⁸. Ele é acessível à experiência mística.

Pode esta experiência mística fornecer uma certeza definitiva ao filósofo? Bergson assinala que a via da experiência sensível, fundada no raciocínio lógico, não seria capaz de admitir a veracidade da existência de uma experiência privilegiada, pela qual o homem entraria em comunicação com um princípio transcendente. Mas, de experiência em experiência, seria possível as concordâncias, estabelecer as probabilidades de uma original ‘linha de fatos’; diz ele:

²²⁸“le moyen d’aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l’existence et de la nature de Dieu” (BERGSON, 2001, DS, p. 1179).

Ora, encontra-se precisamente que o aprofundamento de uma certa ordem de problemas, totalmente diferentes do problema religioso, nos conduziu a conclusões que davam como provável a existência de uma experiência singular, privilegiada, tal qual a experiência mística. E de outro lado, a experiência mística, estudada por ela mesma, nos fornece indicações capazes de se ajuntar aos ensinamentos obtidos num outro domínio, por um outro método²²⁹.

Esse outro domínio, que é a concepção de um *élan vital* como princípio da evolução criadora - pelo qual as diferentes espécies captam, à sua maneira, a mobilidade -, deixa a entender que, pela intuição, o homem permanece em contato com esse princípio. Os místicos provam pela eficácia de suas ações que chegaram a esta plena apreensão.

A experiência mística da existência de Deus é também uma experiência da natureza de Deus. Esta natureza, segundo Bergson, é o poder e o amor a que os místicos aludem: “É evidente que eles entendem por isso uma energia sem limites assinaláveis, um poder de criar e de amar que ultrapassa toda imaginação”²³⁰. Deus é poder criador e Pessoa, amor e objeto de amor. Isto não são atributos cuja substância divina seria afetada, mas a constatação de Deus mesmo. Para se provar a natureza de Deus não precisamos recorrer à análise tradicional da noção do divino; e coloca a questão:

Como não ver que, se a filosofia é obra de experiência e de raciocínio, ela deve seguir o método inverso, interrogar a experiência sobre aquilo que ela pode nos transmitir de um Ser transcendente à realidade sensível como à consciência humana, e determinar então a natureza de Deus ao raciocinar sobre aquilo que a

²²⁹“Or il se trouve précisément que l’approfondissement d’un certain ordre de problèmes, tout différents du problème religieux, nous a conduit à des conclusions qui rendaient probable l’existence d’une expérience singulière, privilégiée, telle que l’expérience mystique. Et d’autre part l’expérience, étudiée pour elle-même nous fournit des indications capables de s’ajouter aux enseignements obtenus dans un tout autre domaine, par une tout autre méthode” (BERGSON, 2001, DS, p. 1186).

²³⁰“Il est évident qu’ils entendent par là une énergie sans bornes assignables, une puissances de créer et d’aimer qui passe toute imagination” (BERGSON, 2001, DS, p.1198).

experiência lhe terá dito?²³¹

A resposta dessa experiência seria: poder infinito e amor criador, o élan vital como poder infinito que se transforma em amor criador. E é justamente estes dois elementos ou qualidades que se ajustam à filosofia bergsoniana. Ou seja, sua análise dos estudos biológicos e sociológicos confirmam a expectativa dessas conclusões. A visão do Deus bergsoniano é aquela que sua filosofia pôde acolher, pois Bergson permanece coerente com sua atitude filosófica e de acordo com seu método. O Deus anunciado a partir do carácter da duração criadora, confirmada pela experiência mística, não corresponde ao Deus da teologia judaico-cristã. Para salvaguardar sua filosofia evolucionista e vitalista, quis dar um cunho puramente racional ou filosófico ao abordar a temática da mística que, podemos dizer, constitui o ápice de sua metafísica: “a filosofia deixa de lado a revelação que tem uma data, as instituições que a têm transmitida, a fé que a aceita: ela deve se ater à experiência e à razão²³².”

Deus de Bergson é o centro a partir do qual toda criação se difunde; ele é o movimento da duração cuja substância se espalha em divergência; ele é o élan único que se esparrama em criação e não cessa de engendrar as diferenças que desenham um mundo²³³.

O que se entende, afinal, por criação em Bergson? Criação para Bergson é, antes de tudo, um movimento, um desfazer-se e refazer-se, uma continuidade jorrante que dura:

Tudo é obscuro na idéia de criação se pensarmos em coisas que seriam criadas (...) Não há coisas, há apenas ações. (...) Se é a mesma espécie de ação que se realiza por toda a parte, quer ela se desfça, quer tente refazer-se, exprimo simplesmente esta provável semelhança quando falo dum centro de onde os mundos jorriam como os foguetes dum imenso fogo de artifício, - contanto que eu, todavia, não tenha esse centro

²³¹“Comment ne pas voir que, si la philosophie est oeuvre d’expérience et de raisonnement, elle doit suivre la méthode inverse, interroger l’expérience sur ce que’elle peut nous apprendre d’un Être transcendant à la réalité sensible comme à la conscience humaine, et déterminer alors la nature de Dieu en raisonnant sur ce que l’expérience lui aura dit?” (BERGSON, 2001, DS, p. 1198).

²³²“La philosophie laisse de côté la révélation qui a une date, les institutions qui l’ont transmise, la foi qui l’accepte: elle doit s’en tenir à l’expérience et au raisonnement” (BERGSON, 2001, DS, p. 1188).

²³³ Cf. ROBINET, 1966, p.157-163.

como uma coisa, mas como uma continuidade jorrante. Deus, assim definido, nada tem de já feito; é vida incessante, ação, liberdade. A criação assim concebida não é um mistério, é em nós que dela temos a experiência logo que agimos livremente²³⁴.

Ao considerar a evolução da vida como fluxo criador, podemos anuir, com a citação acima, que o mundo e Deus estão se fazendo ao mesmo tempo. É a dinamicidade divina em que não há criador nem coisas criadas, mas em toda parte somente criação. Deus nada tem de já feito. É um Deus que nos arrasta em sua corrente criadora e não sabe para onde vai, é uma cavalgada fantástica que dura e cresce. E nessa corrente criadora:

todos os seres vivos estão ligados, e todos cedem ao mesmo formidável impulso. O animal tem a planta como ponto de apoio, o homem cavalga na animalidade e a humanidade inteira, no espaço e tempo, é um imenso exército que galopa ao lado de cada um de nós, à frente e atrás, numa arremetida capaz de vencer todas as resistências e de atravessar todos os obstáculos, talvez até a morte²³⁵.

O ser humano, o grande êxito evolutivo, situa-se privilegiadamente nessa corrente criadora em que a vida outorgou-lhe a participação consciente desse ato criador, e, à medida em que avança na sua expansão evolutiva da consciência, insere-se nessa dinamicidade divina onde a morte é vencida e a vida acontece em plenitude.

4.2 A mística como ação criativa do eu profundo

A metafísica de Bergson tem seu fundamento na vivência interior; temos antes de tudo a certeza da nossa própria existência e essa certeza é uma percepção interior e profunda. Essa percepção nos faz notar que a existência é um contínuo mudar, nada é estático, embora à primeira vista não nos apercebamos disso: “A verdade é que estamos mudando sem cessar, e que o próprio estado é já mudança”²³⁶. Essa

²³⁴ BERGSON, 1971, EC, p. 248.

²³⁵ Idem, p. 267.

²³⁶ Idem, p. 42.

mudança não é uma justaposição de estados de alma, mas é uma transição contínua: “continuam-se uns aos outros numa corrente sem fim”²³⁷. Daí concluímos que a mudança tem o caráter de duração, ou seja, a interpenetração dos estados psicológicos num constante fluir e durar, o estado passado interligando-se ao presente que avança na conquista do novo imprevisível: “a duração é o progresso contínuo do passado que rói o futuro e que incha avançando”²³⁸. É o eu profundo com raízes no passado atuando no presente, esse eu que é duração, vida interior.

Através de um olhar à profundidade do nosso interior, pela intuição, perceberemos o nosso passado inteiro como um impulso presente, tendendo à realização evolutiva da vida: “a nossa personalidade, que se constrói a cada momento com a experiência acumulada, muda sem cessar”²³⁹.

Essa experiência do passado que dura, num processo de criar o novo e o imprevisível, não se dá a rigor pela inteligência (o eu superficial às voltas com a matéria), mas, sobretudo, pela vontade de evoluir. O impulso vital é a mola propulsora dessa volição evolutiva que é um esforço misterioso, rompendo os obstáculos à manifestação da vida. “Esse esforço é de Deus, se não for o próprio Deus”²⁴⁰. Esse esforço coincide com o eu profundo.

Portanto, o existir bergsoniano “consiste em mudar, mudar em amadurecer, amadurecer em cada um se criar indefinidamente a si próprio”²⁴¹.

Bergson nos convida a superar o ponto de vista exterior da inteligência, que considera seus objetos como múltiplos e divisíveis até o infinito, e nos faz volver para o movimento interior que é simples e indivisível: “Aquilo que é múltiplo na sua manifestação pode ser simples na sua origem”²⁴².

Ao superar esse ponto de vista da inteligência alcançamos a simplicidade mesma do ato criador: alcançamos a Deus através de uma experiência direta desse ato criador: “Advém, então, uma imensidade de alegria, êxtase em que ela [a alma mística] é absorvida ou arrebatamento

²³⁷ Idem, p. 43.

²³⁸ Idem, p. 44.

²³⁹ Idem, p. 45.

²⁴⁰ BERGSON, 1978, MR p. 182.

²⁴¹ BERGSON, 1971, p. 47.

²⁴² “ce qui est multiple dans sa manifestation peut être simple dans sa genèse” (BERGSON, 2001, DS, p. 1154).

ao qual está sujeita: Deus está aí, e ela nele”²⁴³.

Assim, quando o ser humano tiver transposto os limites da inteligência e o impulso vital, num esforço para avançar, impor uma nova realidade, a realidade mística, o homem, então, é capaz de vivenciar a vida num outro patamar, de sobrepujar sua condição de homem, “porque o místico é na realidade mais que homem”²⁴⁴.

Bergson, em belas palavras, nos transmite o que ele entende por misticismo:

Aos nossos olhos, o desabrochar do misticismo é uma tomada de contato, e por conseguinte uma coincidência parcial, com o esforço criador que a vida manifesta. Este esforço é de Deus, se não é Deus mesmo. O grande místico seria uma individualidade que transporia os limites designados à espécie por sua materialidade, que continuaria e prolongaria assim a ação divina. Esta é nossa definição²⁴⁵.

Assim, o homem, na sua evolução, não se detém no estágio biológico e intelectual, pois seu impulso vital quer mais. Quando Bergson diz 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”²⁴⁶, sinaliza que esse impulso não se deteria na esfera da biologia ou na esfera da intelectualidade. Esse impulso é evolução criadora para além, inclusive, da vida material e intelectual. É um contato com o esforço criador. O homem místico é perpassado por esse esforço que coincide com o esforço de Deus. “Não é, pois, por acaso, é em virtude de sua própria essência que o verdadeiro místico é excepcional”²⁴⁷.

O místico insere-se na realidade do impulso vital pela intuição e está em contato com o esforço criador, o princípio de tudo que existe:

²⁴³“Vient alors une immensité de joie, extase où elle s’absorbe ou ravissement qu’elle subit: Dieu est là, et elle est en lui” (BERGSON, DS, p. 1170).

²⁴⁴ BERGSON, 1978, MR, p.177.

²⁴⁵“A nos yeux, l’aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l’effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n’est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l’espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l’action divine. Telle est notre définition” (BERGSON, 2001, DS, p. 1162).

²⁴⁶ BERGSON, 1978, MR, p.205.

²⁴⁷ Idem, p.177.

É da intuição 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 da nossa vida interior, se a maior parte de nós não fosse mais 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?²⁴⁸.

É notável a convicção de Bergson em proclamar que, pela intuição, pode o ser humano estar de posse ou estar em contato com a fonte da vida. E os grandes místicos estão abertos para que esse Ser dinâmico (élan vital) os penetre, realizando neles o movimento evolutivo criador. Eles são os verdadeiros canais por onde o impulso místico se move expressando-se como evolução espiritual. A alma do místico, por conseguinte, deixa-se penetrar pelo Ser que pode imensamente mais que ela. A alma simplesmente move-se conjuntamente com essa Realidade dinâmica de puro gozo e amor:

Uma alma capaz e digna desse esforço nem mesmo indagaria se o princípio com o qual se mantém agora em contato é a causa transcendente de todas as coisas ou se não passa de sua delegação terrestre. Bastar-lhe-ia sentir que ela se deixa penetrar, sem que sua personalidade nele se absorva, por um ser que pode imensamente mais que ela. Seu apego à vida seria daí por diante sua inseparabilidade desse princípio, gozo no gozo, amor do que é só amor²⁴⁹

Se atentarmos bem para as palavras *bastar-lhe-ia* (à alma) *sentir que ela se deixa penetrar por um ser que pode imensamente mais que ela*, compreende-se que o místico está à mercê desse ser que é impulso criador e que pode sempre mais em seu movimento evolutivo. O místico participa desse movimento e o diferencia do homem que se encontra na pura intelectualidade. Ele vive a duração do ser movente porque está inserido nele e com ele realiza uma perpétua evolução.

²⁴⁸ Idem, p. 206.

²⁴⁹ Idem, p.175-176.

Essa vivência se expressa em gozo e amor. A alma mística vive irradiante de pleno gozo pela vida que a transporta cada vez mais longe. Não lhe é fatigante o viver a duração em seu movimento criador, pois depara-se sempre com um novo imprevisível que lhe é querido e desejado, porque mais próximo da perfeição do Absoluto. E todo seu agir é uma intencionalidade de amor. Está nele o germe divino, “porque o amor que o consome não é mais simplesmente o amor de um homem por Deus, é o amor de Deus por todos os homens”²⁵⁰.

Esse amor é algo indefinível, mas é um imenso impulso que perpassa a alma mística em afirmar a vida como um ato de amor, a vida não sendo outra coisa que ação criadora na busca de abarcar tudo e, nesse impulso evolutivo, encaminhar-se para o ato supremo de amor por excelência: Deus. Amor, assim, é vida divina e o místico vive-a intensamente pela intuição que dela tem. Essa vivência traduz-se em ação porque o amor não se realiza passivamente, mas em movimento transformador contínuo.

O místico não se arroga o autor desse amor, mas faz-se canal por onde o amor de Deus flui em benefício de todos os homens. Não há dúvida de que Bergson contempla o amor do místico como ação e movimento criador de um poderoso impulso que lhe dá uma superabundância de vida:

Digamos que é de agora em diante, para a alma uma superabundância de vida. É um impulso imenso. É um empurrão irresistível que a arremessa às mais vastas iniciativas. Uma exaltação calma de todas as suas faculdades faz com que ela veja grande, e por mais frágil que seja, ela realiza poderosamente²⁵¹.

É assim, pois, que os místicos, imbuindo-se do amor que é essa realidade dinâmica divina, agem em prol da humanidade para “transformá-la radicalmente, começando por dar o exemplo. O objetivo só seria atingido se houvesse finalmente o que deveria ter existido teoricamente na origem: uma humanidade divina”²⁵².

A trajetória do impulso vital, na sua rota evolutiva, faz surgir, pois, o homem místico detentor de uma superabundância de vida, arremessando-o às mais vastas iniciativas na ânsia de coincidir com o

²⁵⁰ Idem, p.192

²⁵¹ Idem, p. 191.

²⁵² Idem, p. 197

amor de Deus. O místico deixa-se operar pelo impulso que o arrasta para a realidade da duração do amor divino num eterno inventar e ser irrepetível. Assentado nessa força de mudança, ele é uno com Deus e participa da ação, criação e amor de Deus. O místico nessa posição divina vê grande e, por mais frágil que seja (como criatura), realiza poderosamente. É esse o alcance que o impulso vital, desde os primórdios da manifestação da vida até o surgimento do ser místico, proporcionou à trajetória da evolução criadora.

Bergson não se cansa de exaltar a vida mística das grandes almas, porque, pela intuição, são detentoras do conhecimento de uma realidade supra-intelectiva. É a intuição que proporciona a vivência, a que os místicos aludem, da mais perfeita realidade que é o amor de Deus. “A intuição mística seria uma participação na essência divina”²⁵³.

Esse poder cognitivo ou intuitivo, que o místico tem da realidade una e concentrada em Deus não é de fácil alcance ao comum dos homens que se ocupa com a realidade da vida periférica e fragmentada que a inteligência proporciona, útil para o viver externo cotidiano, também necessário, mas sem um nexos com o centro, fonte do impulso vital que evolui para as alturas da realidade mística: o amor de Deus, a experiência do divino. É por isso que Bergson afirma: “é evidente que eles (os místicos) compreendem por ela uma energia sem limites perceptíveis, uma força de criar e amar que ultrapassa toda imaginação”²⁵⁴. O misticismo é a própria vivência da intuição, ou seja, da realidade intuída que é Deus, objeto de amor:

O filósofo teria imediatamente de definir essa natureza (de Deus) se quisesse exprimir o misticismo em fórmula. Deus é amor, e é objeto de amor: tudo o que o misticismo tem a dizer e a fazer consiste nisso. Desse duplo amor o místico jamais acabará de falar. Sua descrição é interminável porque a coisa a descrever é inexprimível. Mas o que ela diz claramente é que o amor divino não é alguma coisa de Deus: é o próprio Deus²⁵⁵.

Essa união mística com Deus, que é vivência de amor, não se resume simplesmente no êxtase ou em contemplar a realidade de Deus

²⁵³ Idem, p. 218.

²⁵⁴ Idem, p. 216.

²⁵⁵ Idem, p. 208.

como se fosse o término da viagem evolutiva, término em que se usufruiria de um gozo beatífico estático ou uma merecida aposentadoria *in regno Dei* pelo esforço despendido. O misticismo completo, segundo Bergson, não se detém nesse estágio. Ele é muito mais que isso: ele é ação. Ação no sentido de que Deus não seria apenas um objeto a ser contemplado e para extasiar-se nele, mas no sentido de perdurar na realidade de Deus que é uma realidade dinâmica em constante movimento de criação do novo. “Deus, assim definido, nada tem de já feito; é vida incessante, ação e liberdade”²⁵⁶. O esforço do místico, portanto, é ação constante sem pausa em êxtase, porque, como diz Bergson:

O esforço continua indispensável, e também a resistência e a perseverança. Mas, eles vêm inteiramente sós, eles se deslocam por si mesmos numa alma ao mesmo tempo atuante e atuada, cuja liberdade coincide com a atividade divina²⁵⁷.

Essa alma atuante e atuada não dispensa o esforço que é requerido por causa da resistência da matéria (corpo) e cultiva a perseverança como oportunidade de agir (alma atuante) e servir de canal da atividade divina (alma atuada). É nisso que consiste o misticismo completo a que Bergson alude: a liberdade do místico é ação, invenção e criação do novo dentro do amor dinâmico de Deus. E essa liberdade coincide com a atividade dinâmica divina.

A mística, com essa característica de desenvolver-se no agir do amor divino, deixa Bergson à vontade para declarar que “o misticismo completo é, com efeito, o dos grandes místicos cristãos”²⁵⁸. Diferentemente do misticismo oriental, o misticismo cristão não procura evadir-se da vida para escapar dos sofrimentos advindos pelo agir no mundo. Não renuncia à vida de ação que é o componente para “atingir o ponto em que a vontade humana se confunde com a vontade divina”²⁵⁹.

4.3 A incompletude do misticismo oriental

Pela contemplação, o hindu procura “evadir-se da vida, que lhe era sobremodo cruel (...) de que se chegaria à libertação pela renúncia.

²⁵⁶ BERGSON, 1971, EC, p. 248.

²⁵⁷ BERGSON, 1978, MR, p. 192.

²⁵⁸ Idem, p. 187.

²⁵⁹ Idem, p. 185

Essa renúncia era uma absorção no Todo, como também em si mesmo”²⁶⁰.

O místico oriental, segundo Bergson, não soube prosseguir viagem, contentando-se em estacionar extasiado no cume da montanha e contemplar a terra prometida sem vontade de nela penetrar e dar asas ao impulso místico de agir no mundo com amor e contagiar a tudo e a todos para a marcha evolutiva; assim,

A alma do grande místico não se detém no êxtase como no final de uma viagem. É isso sim, o repouso, se quisermos, mas como numa parada em que a máquina ficasse sob pressão, com o movimento continuando no mesmo lugar em abalo, até novo salto à frente²⁶¹.

Bergson fez uma análise comparativa entre o misticismo cristão e o misticismo budista e demonstrou a diferença existente entre os dois. Diz ele que “com Buda, o budismo veio dominar o bramanismo sem, contudo, modificar-lhe a essência. Buda recuou até a causa do sofrimento; ele a descobriu no desejo em geral, na sede de viver”²⁶². Contrariamente, o místico cristão tem sede de viver, um viver empolgado na ação de amar e arrastar com ele tudo para Deus, é uma vontade criadora, ao passo que o “bramanismo, budismo e mesmo jainismo pregaram, pois, com uma força crescente a extinção do querer viver, e essa doutrina apresenta-se antes de tudo como um chamado à inteligência”²⁶³. É a inteligência ardilosa que se insinua sorratamente na mente do homem oriental e lhe dita a extinção do querer viver e, dessa forma, penetrar num vazio para fugir das agruras da vida, ao invés de intuir quão fácil é o jugo da vida quando o homem se insere na Plenitude dinâmica, a plenitude do amor e da ação divina. Por isso diz Bergson: “o pessimismo é que impediu a Índia de ir até o extremo de seu misticismo, dado que o misticismo completo é ação”²⁶⁴.

No entanto, Bergson não desdenha o misticismo oriental antigo pela sua aparente deficiência. Reconhece ele que houve certa evolução e adaptação no misticismo oriental recente. Diz-nos ele que “só mais recentemente que encontramos um misticismo oriental comparável ao

²⁶⁰ Idem, p. 185.

²⁶¹ Idem, p. 190.

²⁶² Idem, p. 185.

²⁶³ Idem, p. 185.

²⁶⁴ Idem, p. 187.

misticismo cristão como o de Ramakrishna ou Vivekananda e outros, talvez influenciado pelo cristianismo²⁶⁵.

O que Bergson realça é que no cristianismo encontra-se um misticismo completo pela sua característica de amor e ação que identifica o místico como *adjutor dei*²⁶⁶:

Concluamos, pois, que nem na Grécia, nem na Índia antiga houve misticismo completo, seja porque o impulso foi insuficiente, seja porque foi contrariado por circunstâncias materiais ou por uma intelectualidade demasiado estreita²⁶⁷.

Enxergamos, pois, em Bergson a sutileza com que formula a concepção do misticismo completo ao referenciá-lo à sua metafísica de intuição do impulso vital. É justamente o dinamismo, o movimento desse impulso vital, que é ação criadora num constante evoluir sem circularidade, que o místico completo executa, ou deixa-se perpassar por ele, na conquista da vida divina que é puro dinamismo de amor.

No misticismo oriental executa-se uma mística de chegada que estaciona na realidade estática do Ser e contenta-se com o êxtase e contemplação, não desejando ultrapassar esse estágio que implicaria agir no mundo e divulgar o amor desse Ser. Daí, um misticismo incompleto, segundo Bergson, pois não dá asas ao impulso criador para realizar-se, que é um agir nesse amor dinâmico de Deus. É diferente o misticismo cristão em que “a alma mística, ao ultrapassar o êxtase ou pura contemplação, quer ser um instrumento em que Deus age por ela e nela: a união é total, e por conseguinte, definitiva”²⁶⁸. E Bergson exemplifica bem essa mística de êxtase, ou pura contemplação do misticismo oriental, ao referir-se a Plotino:

No que se refere a Plotino, foi-lhe dado ver a Terra Prometida, mas não o tocar-lhe o solo. Ele foi até ao êxtase, estado de alma em que se sente ou se crê sentir-se na presença de Deus, estando-se iluminado por sua luz; ele não ultrapassou este último estágio para atingir o ponto em que a vontade humana se confunde com a vontade divina, prejudicada que fica a contemplação ao

²⁶⁵ Idem, p. 186.

²⁶⁶ Idem, p. 192.

²⁶⁷ Idem, p. 187.

²⁶⁸ Idem, p. 191.

transformar-se em ação²⁶⁹.

Indubitavelmente, Bergson viu nos grandes místicos cristãos a realização desse impulso vital criador que é ação e não pausa. É um misticismo altruísta que visa conquistar todos a realizar o amor de Deus, ao invés de uma parada egoísta do puro êxtase. “Pensemos, diz ele, no que realizaram, no domínio da ação, um São Paulo, uma Santa Teresa, uma Santa Catarina de Siena, um São Francisco, uma Joana D’arc²⁷⁰”. Neste sentido,

A direção do amor místico é a mesma direção do impulso de vida; ela é esse próprio impulso, comunicado integralmente a homens privilegiados que queiram depois imprimi-lo à humanidade inteira e, por uma contradição realizada, converter em esforço criador essa coisa criada que é uma espécie, fazer um movimento do que é por definição uma pausa²⁷¹.

Temos, assim, uma compreensão da diferença entre misticismo oriental e misticismo cristão em que este se destaca pela ação e pelo amor. O impulso do amor místico é comunicado a homens privilegiados que se colocam disponíveis para difundir o que vivenciam: o amor de Deus. Não se contentam que a humanidade fique estagnada nessa coisa criada que é uma espécie (humana), mas que o impulso vital siga sua trajetória evolutiva e desemboque na consciência mística ou na dinamicidade da realidade divina.

4.4 O Absoluto místico

Dessa maneira, Bergson, ao entender que o misticismo completo é o misticismo que se encontra no cristianismo, chega ao Cristo do Evangelho. E aqui ele fala como filósofo, não colocando o problema teológico para saber se Cristo é a encarnação de Deus. Sua filosofia evolucionista desembocou naturalmente num Homem-Deus. Diz ele que “de fato na origem do cristianismo há o Cristo. Do ponto de vista em que nos colocamos, e de onde aparece a divindade de todos os

²⁶⁹ Idem, p.182.

²⁷⁰ Idem, p.188.

²⁷¹ Idem, p.194.

homens, pouco importa que Cristo se diga ou não um homem”²⁷².

Com o cristianismo surgiu o misticismo completo. Isto é, no plano das espécies, a espécie humana venceu de uma vez para sempre toda a resistência da matéria, adentrando-se num domínio que progride indefinidamente: nenhuma espécie poderá fazer nada melhor neste sentido.

Assim como o impulso criador chegou ao Cristo divino, da mesma forma, esse impulso revelaria a divindade em todos os homens. Para Bergson, o Cristo dos Evangelhos é o protótipo do místico em quem o impulso criador foi além em relação aos outros grandes místicos que são “imitadores e continuadores originais, porém incompletos, do que foi completamente o Cristo dos Evangelhos”²⁷³. No plano das personalidades, Cristo alcançou a perfeição de uma vez para sempre e ninguém poderá fazê-lo melhor.

Em Cristo surgiu o Homem-Deus através do impulso vital criador, ou melhor, a metafísica bergsoniana da evolução criadora desembocou em um Homem-Deus sem se ter colocado o problema teológico do Deus-homem. E no dizer de Gouhier:

Não se trairia o pensamento de Bergson dizendo: a humanidade de Cristo é de tal maneira perfeita que é preciso agora escrever Deus, e sua divindade de tal maneira real que é preciso também escrever Homem²⁷⁴.

Não importa o nome que se dê a esse Homem-Deus, ele é o reflexo da ação do impulso criador. Que se dê o nome de Cristo ou não, a verdade é que a mensagem de amor deixada no Sermão da Montanha teria por força algum autor. Bergson, dessa maneira, encontra o Cristo no interior de sua filosofia. Como diz Gouhier:

O Cristo dos Evangelhos é filosoficamente o Absoluto místico; para reconhecê-lo como tal não se requer nenhum ato de fé, basta ser bergsoniano; reconhecê-lo como tal não implica adesão a alguma religião constituída²⁷⁵.

²⁷² Idem, p.198

²⁷³ Idem, p.198.

²⁷⁴ GOUHIER, 1999, p. 118.

²⁷⁵ Idem, p. 118-119.

Eis, pois, o super-homem entrevisto na *Evolução Criadora*, o Absoluto místico (Cristo) que é o coroamento desse impulso da vida, impulso esse oriundo do centro de jorramento (*centre de jaillissement*) que é movimento dinâmico de evolução criadora e retorno a sua origem.

Na visão de Teilhard de Chardin, que se deixou influenciar pela filosofia de Bergson, em sua obra *O Fenômeno Humano*, esse impulso de vida já se fazia presente na matéria inorgânica ou matéria inerte, que seria o estágio da *hylosfera* (Alpha) onde sofreu resistência no seu movimento evolutivo. Mas, por força de seu movimento, irrompeu no estágio da *biosfera*, a esfera da vida vegetativa e animal. Na esfera da vida animal, o impulso, na sua trajetória evolutiva, desabrochou na *nousfera*, a esfera da inteligência humana. E, num movimento ainda de progressão, o impulso da vida adentrou na *Logosfera* (Omega = cristificação), o equivalente, para Bergson, do Absoluto místico, que é o Cristo do evangelho.

Segundo Gouhier, Bergson não explicou, satisfatoriamente, porque Cristo é o perfeito místico, uma vez que a vida é ininterrupta evolução e poderá, pois, surgir um gênio religioso portador de uma mensagem mais generosa e radiante. Talvez, por se contentar com a mensagem completa de amor do Sermão da Montanha em que é exaltado, em sua pureza, o amor místico da humanidade, significando a presença de Deus ou o próprio Deus²⁷⁶.

Pela sua explicação metafísica, o movimento da evolução cria o novo irrepitível. Assim, o movimento do impulso da vida, em sua evolução criadora, irrompeu no Absoluto místico em Cristo, isto é, retornou à sua origem, onde, pois, não há lugar para a pergunta se o Cristo será ultrapassado. Poderá, tão somente, ser imitado e consultado:

O absoluto místico não pode ser repetido, mas deve ser imitado e consultado. É, pois, modelo e revelador. É como modelo que a filosofia o encontrou, já que ela remonta a ele através das experiências vividas pela imitação de Jesus-Cristo. É como revelador que a filosofia irá consultá-lo, pois é testemunho privilegiado do Deus vivo²⁷⁷.

É nessa perspectiva que Bergson vê no cristianismo um misticismo completo, pois, o impulso da vida atingiu o Absoluto místico

²⁷⁶ Cf. GOUHIER, 1999, p. 119-120.

²⁷⁷ GOUHIER, 1999, p. 119.

numa dinâmica evolutiva de criação que se traduz em amor a Deus. Há um modelo a ser imitado que é o Cristo do Evangelho. E quando Bergson diz que “o misticismo completo é, com efeito, o dos grandes místicos cristãos”²⁷⁸, cita, inclusive São Paulo. E São Paulo, como sabemos, é por excelência um imitador de Cristo a ponto de poder dizer *já não sou que vivo, é Cristo que vive em mim*.

No dizer de Gouhier, a filosofia bergsoniana, ao acolher o Cristo do evangelho, como a expressão suprema do misticismo, reconhece que em Cristo se exprime, na sua pureza, o amor místico da humanidade (*ágape*). Há uma distinção entre *eros* e *ágape*: enquanto que o amor erótico visa objetos que podem ser mais ou menos elevados em sua pureza, sublimidade e magnanimidade, o *ágape* do *sermão da montanha* abre a alma ao amor sem objeto, porque é um amor qualificado pela sua essência que trespassa e se projeta para além de todos os objetos, ao passo que o amor (*eros*) qualificado por seu objeto é necessariamente limitado a esse objeto. “Assinalemos que uma emoção de ordem superior se basta a si mesma. [...] O amor será qualificado por sua essência, não por seu objeto”²⁷⁹.

Em Cristo concentra-se, pois, a excelência mística que pode ser imitada. Nele aconteceu a supra-humanidade, a novidade única e irrepetível, a realidade mística levado a cabo pelo *élan vital* na sua trajetória evolucionista que consiste em ultrapassar a inteligência, ou melhor, ultrapassar a condição humana, propensa ao descenso para onde o mundo material a atrai, girando em torno do espaço e tempo calculáveis, e, contrariamente, tender para a linha da vida que leva para a origem do *élan vital*, para o princípio mesmo da vida, ou seja, para a realidade dinâmica divina.

Os místicos, imbuindo-se do amor que é essa realidade dinâmica divina, agem em prol da humanidade para “transformá-la radicalmente, começando por dar o exemplo. O objetivo só seria atingido se houvesse finalmente o que deveria ter existido teoricamente na origem: uma humanidade divina”²⁸⁰. São, pois, os *adjutores Dei*, desprovidos do orgulho da elevação mística e, tão somente, agentes de amor entre os homens. Deus “chamou à existência seres que estavam destinados a amar e ser amados”²⁸¹. E o filósofo que se eleva à experiência mística não terá outra conclusão a não ser que Deus é amor,

²⁷⁸ BERGSON, 1978, MR, p. 187.

²⁷⁹ GOUHIER, 1999, p. 120.

²⁸⁰ BERGSON, 1978, MR, p. 197.

²⁸¹ Idem, p. 212.

e “a criação lhe aparecerá como um empreendimento de Deus para criar criadores, para associar a si seres dignos de seu amor”²⁸².

O místico captou, pois, a realidade do *élan vital* pela intuição e inseriu-se em seu movimento criador que é o esforço de Deus, se não é o próprio Deus, continuando e prolongando assim a ação divina. Ele não pertence mais à espécie humana, mas inseriu-se numa nova espécie, a supra-humanidade que é privilégio de poucos, pois exige esforço no exercício da intuição, isto é, ultrapassar a condição humana que se fixa na inteligência de agir egoistamente para sua comodidade no mundo material.

Para ilustrar essa experiência da inserção numa nova espécie, podemos trazer à baila um relato que William James faz em seu livro *As Formas Múltiplas da Experiência Religiosa*, livro este que Bergson leu e teceu grande elogio com as seguintes palavras: “acabo de ler o livro que tivestes a bondade de me enviar – *The Varieties of Religious Experience* – e quero dizer-vos da profunda impressão que esta leitura me causou”²⁸³. William James descreve-nos o que um médico canadense, Dr. R. M. Bucke, entende por momentos místicos, que ele pessoalmente experimentava, os quais denominava de consciência cósmica. A consciência cósmica, diz ele, não é simplesmente a expansão da consciência comum, mas a consciência da vida e da ordem do mundo; é uma iluminação intelectual em que o indivíduo por si só passa a uma nova esfera de existência tornando-se o representante duma nova espécie; essa consciência cósmica é, além do mais, um estado indescritível de exaltação moral e de alegria, um aguçamento do juízo moral, tão manifesto e mais importante que a iluminação da inteligência; é enfim, um sentimento de imortalidade, a consciência de uma vida eterna, de uma eternidade presente²⁸⁴.

O místico é detentor dessa consciência, desse conhecimento intuitivo, superior ao conhecimento inteligível e por isso mesmo

²⁸² Idem, p. 210.

²⁸³ BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 3.

²⁸⁴ “La conscience cosmique à son plus haut degré, dit-il, n’est pas la simple expansion de la conscience commune, mais il y a entre elles la même différence qu’entre la conscience commune de l’homme et celle des animaux supérieurs. Les caractères de la conscience cosmique, c’est avant tout la conscience du cosmos, c’est-à-dire de la vie et de l’ordre du monde; c’est en même temps une illumination intellectuelle qui suffit seule à faire passer l’individu dans une nouvelle sphère d’existence, et fait de lui le représentant d’une espèce nouvelle; c’est encore un état indescritible d’exaltation morale et d’allégresse, un aiguisement du sens moral, aussi manifeste et plus important que l’illumination de l’intelligence; c’est enfin ce qu’on pourrait appeler un sentiment de l’immortalité, la conscience d’une vie éternelle; je ne dis pas la conviction d’une vie future, mais la conscience d’une éternité présente (JAMES, W., 2001, p. 375-376).

vivencia a novidade supra-humana que no dizer dele é de outra natureza; é simpatizar com o princípio da vida, participar da dinamicidade divina, *e a vida seria daí por diante sua inseparabilidade desse princípio, gozo no gozo, amor que é só amor.*

Apesar do privilégio de poucos, dormita um místico em cada ser humano, pois é perpassado pela mesma vida. O segredo é saber despertá-lo, pois

Se a palavra de um grande místico, ou de qualquer um de seus imitadores, encontra eco neste ou naquele dentre nós, não seria porque pode haver um místico em nós, que dormita e que espera somente uma ocasião de despertar²⁸⁵?

Mas se não podemos ter o contato direto com o dinamismo criador, podemos, entretanto, entrar em ressonância com as almas privilegiadas, e chegar assim de algum modo, ao que elas alcançam imediatamente.

A metafísica positivista de Bergson culmina, pois, na experiência mística como grandeza sensível da consciência humana em que seres privilegiados vivenciam, ou intuem, uma força criadora que se define pelo amor, e essa força é o próprio Deus que em última instância é a realidade da duração, um dinamismo criador. Assim, percebe-se que:

Este dinamismo criador que supera os limites da humanidade atualizada numa sociabilidade determinada, sendo direção, é de certa forma guiado por algo cuja intuição ultrapassa largamente a capacidade de entendimento daquele mesmo que intui. São ocasiões em que, no homem, algo de maior do que ele mesmo age, como que por ele: uma coincidência que não pode ser expressa, já que é a identificação entre o indivíduo e algo que o ultrapassa infinitamente e que no entanto ele encontra no mais profundo de si mesmo, no cerne de sua própria interioridade. Uma mensagem que não saberia expressar, e que por isso tenta viver. Uma visão que não pode transmitir, e que por isso tenta *dar a ver*. Essa

²⁸⁵“Si la parole d’un grand mystique, ou de quelqu’un de ses imitateurs, trouve un écho chez tel ou tel d’entre nous, n’est-ce pas qu’il peut y avoir en nous un mystique qui sommeille et que attend seulement une occasion de se réveiller”? (BERGSON, 2001, DS, p. 1060).

união espiritual é, no entanto, a definição possível do misticismo: na intuição mística devemos, portanto procurar os indícios da identificação entre o homem e o absoluto²⁸⁶.

É cultivando a intuição que os místicos transportam-se para o interior da dinamicidade divina identificando-se com sua força criadora e vivenciando sua realidade.

²⁸⁶ SILVA, F.L., 1994, p. 296.

CONCLUSÃO

A Filosofia de Bergson instaura-se com a concepção da interioridade da consciência em que se vivencia o movimento criativo que é duração (*durée*). Essa vivência dá-se pela intuição, pela qual há a inserção no movimento criativo.

Bergson move-se coerentemente através de categorias como *intuição, impulso vital, evolução criadora, duração, memória e liberdade*. São essas categorias que serviram a ele como critério de seleção e organização da sua teoria, fornecendo-lhe o princípio de sistematização que lhe conferiu sentido, cientificidade, rigor, importância ao seu discurso filosófico. Sua metafísica, como método experimental, é uma vivência da duração, em que se desenrola a evolução criadora e culmina na mística.

Bergson é um artista filósofo, pinta-nos, com sua filosofia, o quadro da vida, o quadro da duração em que tudo é movimento criativo. Para apreender seu conteúdo é necessário, por uma espécie de simpatia, transportar-nos para dentro do quadro e não ter um olhar objetivo observando-o de fora. Esse quadro construído por uma linguagem - que é seu aspecto visível -, contém um conteúdo indizível e único que, por um esforço intuitivo, torna-se apreensível porque estamos imersos em sua realidade, vivenciando-o de dentro. Esse conteúdo vivido é o dinamismo da vida: a criação.

Experientiamos em nós e em toda parte a criação, uma criação inacabada que se submete à força da ação na busca de engendrar o novo irrepetível e imprevisível num infundável processo de autocriação. Essa pintura filosófica de Bergson demonstra que a realidade é um devir, não há nada estático, 'não há coisas, mas apenas ações': é o indeterminismo de uma força criadora, jorrando de um centro de onde brota a vida e a liberdade, que rege o processo evolutivo da criação. É, portanto, uma realidade movente. Que estranha realidade para quem está a lidar com coisas concretas da vida social, com o mundo da ciência empírica, com a técnica!

Vida incessante, como criação e liberdade, eis o que está emoldurado no centro do quadro. Vida é a palavra chave de uma realidade movente e criativa sem determinismo e finalismo. É no ser humano que se concretiza mais plenamente essa vida, como ser consciente que é, ao dar ele asas à intuição e ultrapassar a inteligência fabricadora que o prende ao mundo da técnica, da realidade estática que

não consegue apreender o movimento vital. O ser humano, como a mais alta expressão da grande novidade criativa do impulso da vida, tem a prerrogativa de imergir nessa realidade dinâmica. Não é pelo olhar intelectual que nos inserimos nesse quadro da vida, ele não é suficiente para decifrar a realidade que aí se descortina; é o olhar instintivo simpatizante tornado reflexivo e transformado em intuição que nos pode revelar o dinamismo do élan vital e, então, nos levar a vivenciar sua realidade. O resquício de instinto acompanha a inteligência e se converte em intuição; e esta tem a capacidade de apreender o movimento vital que perpassa o quadro de Bergson.

A inteligência, ao querer analisar a vida, interrompe o movimento inerente a ela e a mantém refém do que é estático e, portanto, sem vida, sem movimento, sem dinamismo criativo. Não podemos conceber a vida como estática, pois é um fluxo de criação.

Dessa maneira, não é com a inteligência que devemos apresentar-nos perante o quadro da duração. A inteligência apenas procuraria o aspecto funcional da linguagem que descreve o quadro da vida, sem penetrar no invisível que ela propõe. Só poderemos apreender o invisível através da intuição que é capaz de ultrapassar o estático da linguagem e intuir o movimento dinâmico da vida.

Não é difícil perceber, concomitantemente à ação ou dinâmica da vida, o elemento liberdade que desponta em toda parte da criação. Liberdade é criação, ela expressa em si mesma a ação da vida. Bergson muito bem a retrata como o elemento cabal por onde a criação se expande. Sem a liberdade não haveria ação. Sem ação não haveria criação. Sem criação não haveria vida. É a alma da evolução criadora. Onde a liberdade é obstruída há aí estagnação, estacionamento, que é o inverso de movimento, de criação.

O quadro da vida que Bergson nos apresenta é um cenário que toca a alma pela infinita riqueza da criação. Não é sua linguagem filosófica que nos transmite o espetáculo da criação, antes um olhar intuitivo que penetra no visível da linguagem e torna patente o invisível nela contido.

Portanto, essa realidade criativa Bergson a descreve através do conceito, ou melhor, da noção de duração que por um ato intuitivo podemos experienciar em nós mesmos. Como vimos, ele constatou que o tempo não pode ser matematizado ou medido como se fosse a trajetória de um móvel representando o tempo por uma linha. Esta linha não é a mobilidade. Quando medimos assim o tempo não há nenhuma duração, mas apenas extremidades de intervalos ou momentos. E é o que acontece comumente quando falamos de tempo: pensamos mais na

medida da duração do que na duração mesma.

Bergson percebeu que as filosofias consideravam tempo e espaço pertencendo a uma mesma categoria. Sendo assim, a sucessão que acontece no tempo nada mais é do que justaposição e não duração real. Para a ciência é justo que assim seja, pois ela toma a duração como extensão. Para ela, a linguagem do tempo é a mesma que a do espaço, a inteligência assim o exige. Como duração é movimento e mudança, o entendimento não capta esse fluxo, devendo, pois, ater-se à série de posições, intercalando novas posições infinitamente.

A metafísica, segundo Bergson, ao se deparar com o problema do movimento e mudança, procurou atribuir à inteligência a tarefa de superar as dificuldades, dando-lhe uma suposta prerrogativa de alcançar a realidade das coisas fora do tempo, isto é, procurou o sentido das coisas além da experiência, colocando-se além do que nossos sentidos e consciência percebem. É nesse sentido que a inteligência vale-se do artificialismo dos conceitos para tratar os problemas da metafísica, dispensando a própria experiência.

Como Bergson demonstrou, a inteligência interpreta o tempo pela linguagem e pelo simbolismo da ciência em que o movimento e a mudança são sustados e analisados como posições ou momentos estáticos. A metafísica deixou-se levar pela falácia do entendimento e não via na mudança um processo do ato livre que engendra o novo imprevisível e irrepitível. Os filósofos, embora tivessem em conta o livre arbítrio, entendiam o ato livre como uma escolha entre diversas opções, mas sempre previsível. Mas é outro o sentido que se dá ao ato livre quando considerarmos a pura duração, ou tempo real: surge o novo imprevisível.

A filosofia de Bergson quer corrigir a deformação que se instalou ao longo da história da filosofia, acarretada pela tendência da inteligência de tratar a realidade através de conceitos; procura estabelecer uma filosofia que apresente as condições gerais da observação direta. A intuição teria esse papel da observação imediata sem passar por conceitos. Embora a intuição tivesse servido a outros pensadores na elaboração de suas filosofias, não a associavam ao tempo real, à duração verdadeira. Embora percebessem certa deficiência do pensamento conceitual para atingir a realidade do espírito, tinham medo de abandonar o tempo com o qual a inteligência se envolve, pois isso significaria ultrapassar ou abandonar a inteligência. Não tinham a noção de que tratavam o tempo como espaço, eles já haviam abandonado o tempo, diria Bergson. O que se faz necessário é colocar-se na duração pura, ou

no tempo real, e perceber a mobilidade como a realidade essencial.

A verdadeira metafísica que Bergson quer instituir tem o objetivo de fazer da experiência intuitiva um método filosófico. Através dessa experiência não se abarcaria de uma só vez a totalidade das coisas, mas procurar-se-ia dar uma explicação original que se adaptasse à realidade de cada coisa. Não haveria as pressuposições abstratas de que, por exemplo, o mundo é Uno e outras generalizações vazias, mas fundamentaríamos a explicação dessas questões através da experiência ou da vivência da duração, e, pela experiência de nós mesmos, já teríamos a compreensão de unidade de nossa própria realidade, do nosso eu que dura. Isto exigiria um esforço completamente novo para a filosofia.

Portanto, a intuição que Bergson proclama é aquela que se refere à duração interior. É a vivência da duração interior onde a sucessão não é justaposição, mas um contínuo desenrolar-se do passado no presente firmando raízes no futuro. Como ele diz: é a visão direta do espírito pelo espírito. O fluxo contínuo e indivisível da vida interior não é apreensível pela linguagem intelectual que se serve de palavras e só dá conta de estados justapostos e acabados. Intuição é coincidência da visão imediata e objeto, é quase o objeto mesmo.

A intuição vivencia a duração como mudanças puras. Pensar intuitivamente é pensar na duração que é movimento puro. A inteligência não consegue manipular o movimento puro. O que ela faz é deter o movimento e seccioná-lo em instantes, tomando esses instantes imóveis para reconstruir o móvel; isto é, de imobilidades justapostas quer produzir o movimento. É outro o papel da intuição. Ela insere-se no próprio movimento, vivencia a realidade em seu interior, enquanto que a mudança que a inteligência percebe é um acidente da estabilidade, um recorte na continuidade do devir. Para a intuição a mudança é a própria essência. É na duração que o espírito experiencia essa mudança que é crescimento contínuo e ininterrupto.

Mas não achemos que Bergson, através do conceito de duração e seu método intuitivo, tenha-se posicionado contra os resultados da ciência. Antes, ele estabelece uma relação de complementaridade entre ciência e metafísica na questão de abordar a realidade. Ambas têm em comum a experiência que pode se apresentar de dois aspectos diferentes. A ciência caracteriza-se pelo empirismo, ou experiência sensível, que relaciona fatos justapondo-os e medindo-os no espaço, onde se desdobram numa multiplicidade distinta. Dá conta daquilo a que se propõe quando estuda um objeto. Satisfaz-se em ter um conhecimento

relativo dele; isto é, estuda-o de vários ângulos e dilata indefinidamente sua cognoscibilidade. De outro lado, a metafísica, pelo método intuitivo, ou experiência do espírito, tem um contato direto com objeto e dele tem um conhecimento absoluto, porque imerso nele. Ambas abordam a realidade de um ponto de vista diferente, e cada qual tem suas precisões e certezas em seu campo de investigação. Ciência e metafísica poderão auxiliar-se para que não se adentre em polêmicas e discussões infundadas a respeito do real, e que, comungando algo em comum - a experiência -, afastem-se do "... conhecimento vago que está armazenado nos conceitos usuais e transmitidos pelas palavras"²⁸⁷. Tendo cada qual sua própria posição frente ao real, deveriam enriquecer-se mutuamente, cada qual contribuindo para o alargamento do campo de investigação do outro e, assim, estabelecer a harmonia do saber humano em que os dois lados referendam reciprocamente suas investigações. A metafísica ocupa-se do espírito, tem uma visão a partir do interior do objeto. A ciência ocupa-se da matéria, tem uma abordagem externa do objeto. Ambos os objetos – espírito e matéria -, fazem parte deste mundo, da realidade que é duração, onde se interpenetram. Nessa intercessão entre matéria e espírito, tanto a ciência como a metafísica poderão tirar proveito enriquecendo essa relação, já que tem pontos em comum. Segundo Bergson, "como o espírito e a matéria se tocam, metafísica e ciência poderão, ao longo de toda a sua superfície comum por-se à prova uma a outra, esperando que o contato se torne fecundação"²⁸⁸.

É fundamental, pois, que se entenda o conceito de duração em Bergson em que espírito e matéria são os extremos de uma mesma realidade - a duração -, embora em níveis diferentes de tensão. Só a intuição é capaz de apreender essa realidade movente onde o inextensivo, como que num processo de endosse, torna-se extensivo e vice-versa. Intuição, pois, é a vivência dessa realidade como duração em que espírito e matéria, em conjunção, são a duração. Em última instância, ela sugere o silêncio com respeito a uma realidade inexprimível pela linguagem e que pode apenas ser vivenciada. A vivência mística é o seu ápice.

Como considerações finais, podemos anuir com Lawlor e Moulard que Bergson foi um expoente no cenário filosófico de seu tempo e assistiu, em vida, a sua filosofia ser enaltecida como um marco importante no sentido de uma nova abordagem metafísica. A filosofia de

²⁸⁷ BERGSON, 1984, In: *Os Pensadores*, p. 123.

²⁸⁸ Idem, p. 123.

Bergson era altamente apreciada antes da 2ª. Guerra Mundial. Multidões acorriam para ouvir suas palestras; discípulos disputavam suas aulas e cursos de filosofia. Mas, assim como empolgou multidões, caiu no esquecimento pelo que a guerra reservou à vida: ocasião de sofrimento, de dor, de escuridão e incertezas. A vida, tão exaltada por Bergson como valor e riqueza maior do ser humano, não espelhava o que estava acontecendo naquela época, em que a morte e o sofrimento eram a tônica, nulificando a vida.

Bergson desapareceu, por assim dizer, do cenário filosófico não somente por causa da 2ª. Guerra que interrompeu o frutificar de sua filosofia, mas também pela nova geração de filósofos que surgiu na França, particularmente, Sartre e Merleau-Ponty, que naturalmente iriam formular suas próprias filosofias e diferenciar-se da tradição da qual Bergson era o expoente maior. O que pesou em Sartre e Merleau-Ponty, em não dar continuidade à filosofia de Bergson, foi o interesse que tiveram pela fenomenologia de Husserl e em seguida pelo pensamento de Heidegger; isso contribuiu para eclipsar Bergson.

Mas podemos identificar outros aspectos que contribuíram para o esquecimento de sua filosofia. Esses aspectos encontram-se na própria filosofia de Bergson: por um lado, Bergson sempre foi reticente concernente à linguagem; para ele linguagem era sinônimo de símbolos. Os símbolos nos induzem à ilusão, pois dividem a continuidade da duração. Essa crítica de Bergson à linguagem fez com que as gerações futuras de filósofos franceses enveredassem em outras direções. Abraçaram entusiasticamente a filosofia de Heidegger - como Derrida, por exemplo -, que tinha a 'linguagem como a morada do ser'. Por outro lado, sua última obra importante, *As duas Fontes da Moral e da Religião*, dá muita ênfase ao aspecto religioso ao enaltecer o misticismo, destoando, em certa medida, e não harmonizando-se com a fenomenologia de Husserl que se propunha uma ciência rigorosa.

Porém, apesar de tudo isso, está acontecendo uma certa revitalização da filosofia de Bergson graças a Deleuze, que construiu sua filosofia calcada no pensamento de Bergson, principalmente no que concerne ao conceito de multiplicidade e ao criticismo de Bergson do conceito de negação na *Evolução Criadora*. O conceito de multicplidade é o coração do pensamento de Deleuze, e a duração é o modelo para todos os '*devires*' deleuzianos. Quanto à crítica à negatividade, deve-se ter em mente o momento linguístico na França, que se inclinava para um anti-hegelianismo. Bergson seria a fonte inspiradora para criticar a dialética de Hegel, o negativo. É notável, outrossim, a importância que Merleau-Ponty deu, no final de sua vida,

ao criticismo da negatividade de Bergson. Para ele, o criticismo seria como a ‘redução fenomenológica’ de Husserl, e talvez reacendesse a questão do ser de Heidegger.

Mas foi Deleuze o grande responsável pelo ressurgimento da filosofia de Bergson, ao insistir que o bergsonismo é uma alternativa para o pensamento fenomenológico, incluindo o de Heidegger. A revitalização do bergsonismo, portanto, leva à revitalização da questão da vida em si, e não à recuperação da questão do ser²⁸⁹.

Bergson teve grande mérito ao dar uma sobrevida à filosofia depois que tinha sido enfraquecida pela corrente científico-materialista; introduziu na Filosofia aquilo que a filosofia tradicional abandonou: a especulação sobre a vida que tanto ufana nossos fenomenólogos como precursores, esquecendo que fora Bergson o primeiro a fazê-lo. Heidegger, como leitor de Bergson, não teria se inspirado na teoria bergsoniana da duração para formular a teoria da temporalidade ekstática?

²⁸⁹ Cf. LAWLOR, L. and MOULARD, V., 2010.

APÊNDICE

Três Cartas de Bergson a Deleuze

Estas cartas aqui reproduzidas no original foram publicadas na revista *Crítica* de número 732 em 2008, mas apareceram pela primeira vez em 2005 numa ocasião de homenagem a Gilles Deleuze no Centro Georges Pompidou. Nossa intenção de aqui anexá-las é devido a seu conteúdo excepcional que pode dar uma contribuição importante à compreensão do método filosófico de Bergson; e também testemunham a influência que Deleuze recebeu de Bergson para erigir sua própria filosofia. Infelizmente Bergson não coloca as datas nas cartas. Uma ou outra passagem nas cartas, que não pode ser reconstituída plenamente, é identificada com os seguintes sinais: / indica uma mudança de página do documento; *litálico*/ indica uma palavra ou passagem sem a certeza da original; <*itálico*> união de palavras; /...../ indica uma palavra ou passagem não constituída.

Primeira Carta:

Villa Montmorency, 18 Avenue des Tilleuls, Auteuil-Paris [sans date]

Cher Monsieur,

Je ne voulais pas vous remercier pour l'aimable envoi de votre ouvrage avant d'avoir trouvé le temps de le lire. L'étude que vous me faites l'honneur de me consacrer est si dense, et je suis si débordé d'occupations, que j'ai dû attendre jusqu'à la semaine dernière pour en prendre connaissance - encore n'ai-je pu le faire que d'une manière bien superficielle. Je vous relirai ; mais dès maintenant je tiens à vous dire combien j'ai été intéressé par ce portrait *fidèle* que vous faites de ma philosophie.

Concernant l'usage du concept d'intuition, vous m'avez fort bien compris. Vous avez bien raison de le rappeler dès la première page : l'intuition n'a jamais été pour moi synonyme de sentiment, d'inspiration, encore moins d'instinct ou de sympathie confuse ; elle est

même tout le contraire, et c'est pourquoi j'ai dit qu'elle introduisait en philosophie l'esprit de précision.

A vrai dire, <la théorie de> l'intuition, à laquelle vous consacrez le premier chapitre de votre étude, ne s'est dégagée à mes yeux que longtemps après la théorie de la durée : elle en dérive et ne peut se comprendre que par elle. C'est pourquoi vous avez encore une fois raison de présenter l'intuition comme une méthode, plutôt que comme une théorie proprement dite. L'intuition dont je parle est avant tout intuition de la durée, et la durée prescrit une méthode. Tout résumé de mes vues les déforme dans leur ensemble et les expose, par là même, à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à cette intuition spéciale qui est le centre même de la doctrine, avec tout ce qu'elle suppose d'effort et parfois de violence pour défaire les plis contractés par nos manières habituelles de penser. /

A une dame qui me demandait un jour de lui exposer ma philosophie en quelques mots qu'elle puisse comprendre, j'ai cru bon de faire la réponse suivante : « Madame, j'ai dit que le temps était réel, et qu'il n'était pas de l'espace ». J'ignore si cela a suffi à éclairer mon interlocutrice, mais je tiens pour très salubre ce genre d'exercice de contraction philosophique qui oblige à mettre à nu et à cerner d'une formule simple et suggestive l'intuition génératrice d'une doctrine ou d'un système de pensée. Il est regrettable qu'il ne soit pas plus largement pratiqué dans les classes.

Enfin, disais-je, le temps est réel. Mais quel temps, et quelle réalité ? Toute la question est là, vous l'avez fort bien perçu. La durée d'une réalité qui se fait, d'une réalité *se faisant*, voilà ce que, d'un ouvrage à l'autre, j'ai constamment visé. Il n'y a là nul mystère, nulle faculté occulte, et c'est pourquoi j'ai pris soin d'illustrer ce point en m'inspirant des expériences les plus ordinaires. Prenez l'escrimeur en pleine action, voyez la direction changeante de ses mouvements, le devenir qui entraîne ses gestes. Lorsqu'il voit arriver sur lui la pointe de son adversaire, il sait bien que c'est le mouvement de la pointe qui a entraîné l'épée, l'épée qui a tiré avec elle le bras, le bras qui a allongé le corps en s'allongeant lui-même : on ne se fend comme il faut, et l'on ne sait porter un coup droit, que du jour où l'on sent ainsi les choses. Les placer dans l'ordre inverse, c'est reconstruire, et par conséquent philosopher ; c'est parcourir à rebours le chemin frayé par l'intuition immédiate du

mouvement qui se fait. Je puis me flatter d'avoir suffisamment pratiqué l'escrime, dans ma jeunesse, pour savoir ce qu'il y a d'artificiel dans ce genre de recomposition abstraite : c'est pourtant ainsi que nous raisonnons le plus souvent. Sans doute l'apprenti escrimeur doit-il penser aussi aux mouvements discontinus de la leçon, tandis que son corps s'abandonne à la continuité de l'assaut. Il découpe alors mentalement son propre élan en une succession d'attitudes et de positions. Libre à lui de se figurer, en travaillant l'enchaînement des figures, que c'est la flexion des genoux ou tel mouvement de l'épaule qui, en se transmettant de proche en proche à la main, font mouvoir l'épée vers sa cible. A défaut de souplesse, il y gagnera peut-être en exactitude. C'est ainsi qu'il faut s'exercer ; mais il ne faut pas oublier de sentir. On raconte que le baron de Jarnac s'était préparé au duel en louant les services d'un maître d'arme italien ; mais l'essentiel du « coup » aura consisté à le placer au moment propice. D'ailleurs, la démarche raide de l'analyse ne serait pas si efficace si l'habitude contractée au cours d'une longue pratique ne conférait à l'intelligence une sûreté proche de l'instinct. Ces deux mouvements qui marchent d'ordinaire en sens contraires sont tout près de coïncider lorsqu'il arrive à l'escrimeur d'inventer dans le feu de l'action une nouvelle parade, une nouvelle manière de toucher - et je crois qu'il y a de l'invention dans les sports comme dans les arts. /

J'ai été tout particulièrement sensible aux passages que vous consacrez à *L'Évolution créatrice*. Tout comme la matière est une retombée de l'élan créateur, plutôt que sa négation active, l'intelligence est une détente de l'intuition, plutôt qu'une tendance opposée : c'est dire qu'il y a entre elles deux une affinité essentielle. Sur ce point, j'ai été généralement mal compris, et je vous sais gré d'avoir mis les choses au clair. On m'a fait passer pour un adversaire de l'intelligence, un chantre de l'anti-intellectualisme qui placerait l'instinct au-dessus de tout. Il faut n'avoir jamais ouvert mes livres pour s'imaginer pareille absurdité. Il faut surtout n'avoir pas compris ce que je n'ai cessé de dire, à savoir que l'intuition n'est elle-même qu'un régime particulier auquel se plie l'intelligence lorsqu'en se retournant violemment sur elle-même, elle se rend capable de se dilater pour ressaisir la genèse réelle des choses. Il n'y a que Benda pour croire que l'intelligence y perd quelque chose : à le lire, les concepts seraient des étiquettes dont la forme serait découpée une fois pour toutes et que nous n'aurions plus qu'à coller sur les choses comme sur des pots de confiture. Autant vaudrait dire que toute vérité

est déjà virtuellement connue, que le modèle en est déposé dans les cartons administratifs de la cité, et que la philosophie est un jeu de puzzle où il s'agit de reconstituer, avec les pièces que la société nous fournit, le dessin qu'elle ne veut pas nous montrer. Cette image grotesque de la connaissance nourrit plus souvent qu'on ne l'imagine la demande de « critères » sûrs pour l'application des concepts.

Mais le rationalisme élargi réclame des outils nouveaux, et pour commencer une idée différente du concept. Platon, vous le rappelez, compare le bon dialecticien au cuisinier habile qui découpe la bête sans lui briser les os, en suivant les articulations dessinées par la nature. L'image du squelette est encore trop rigide, mais tel était bien, pour moi, le concept de durée : un outil aussi simple, aussi tranchant, que le fil de l'épée. Pourtant, comme chaque chose a sa manière singulière de durer, c'est à peine s'il convient d'écrire le mot durée au singulier. Il n'y a jamais que des durées, et chaque durée est en elle-même multiple. Derrière le concept de durée, il y a le problème du multiple : non pas le multiple en général, mais un multiple d'un genre particulier, dont la définition exige un effort de création spécial. La représentation d'une multiplicité de pénétration réciproque, toute différente de la multiplicité numérique, est le point d'où je suis parti et où je suis constamment revenu. Il n'y a pas d'autre moyen de traduire une durée hétérogène, qualitative et réellement créatrice. Je ne sais si le rapprochement que vous suggérez avec les multiplicités de Riemann - auxquelles je n'avais pour ma part jamais songé - permet de préciser cette intuition sans nous reconduire à l'extériorité réciproque des parties qui caractérise selon moi toute représentation spatiale.

J'ai parlé de la nécessité de penser au moyen de concepts plus *fluides*/souples. Si le mot « concept » ne devait plus convenir, je l'abandonnerais sans regret. Il est certain, en tout cas, qu'une telle tâche demande à l'esprit un grand effort, la rupture de beaucoup de cadres, quelque chose comme une nouvelle méthode. Car l'immédiat est loin d'être ce qu'il y a de plus facile à apercevoir et surtout à penser. Et cependant, il n'est pas non plus l'ineffable, qui est une coquetterie, et plus souvent encore, une facilité. / Or sur ce point, votre étude tranche sur celles qui m'ont été consacrées jusqu'ici. Je réclame en philosophie une certaine manière difficile de penser - comment a-t-on pu s'y tromper ? Et votre commentaire, parce qu'il prend au sérieux l'idée d'une méthode de précision en philosophie, découragera plus d'un

lecteur qui aura cru y trouver de belles pages sur le sentiment du moi qui dure ; mais ceux qui attendent autre chose de la philosophie y trouveront leur compte. Ou je me trompe beaucoup, ou cette étude fera date.

Permettez-moi, cependant, un <amical> conseil de travail. Il y a un grand avantage, dans les analyses de concepts, à partir de situations concrètes et */très/* simples, plutôt que des auteurs ou même des problèmes philosophiques en tant que tels. Je l'ai observé souvent : plus un philosophe est doué, plus il a tendance, au *début*, à quitter le concret. Il doit s'en empêcher parfois, le temps de revenir à des perceptions ou à des intuitions concrètes où sa pensée pourra se simplifier et se préciser. Rien n'est plus aisé que de raisonner géométriquement sur des idées abstraites ; en chacun sommeille un métaphysicien qui incline à recomposer le réel avec des constructions dialectiques. Je revendique pour ma part une métaphysique positive, et je n'aurais pas passé tant de temps à approfondir les faits de la psychologie ou des sciences de la vie, ni consacré tant d'énergie - Dieu sait si on me l'a reproché ! - à comprendre la manière dont les principes de la mécanique nouvelle s'appliquent aux */jointures/* articulations de l'expérience, si je n'étais pas convaincu que les grands problèmes de la philosophie peuvent être posés à neuf et trouver du même coup un début de solution pourvu qu'on suive les contours sinueux et mobiles de la réalité, en la serrant d'aussi près que possible, dans une espèce d'auscultation spirituelle. Ne perdez pas le concret, revenez-y constamment. L'intuition simple du geste de l'escrimeur vaut mieux que cent arguments dialectiques.

Ces remarques vous sembleront peut-être immodestes. Je ne m'autoriserais pas une telle franchise si votre étude ne faisait reconnaître avec tant d'évidence les marques d'un <véritable> talent philosophique */impressionnant/*. J'ajouterai qu'en bien des passages, vos mots expriment si bien le fond de ma pensée qu'il me semble me lire ou me relire moi-même. Mais cette espèce de ventriloquie s'accompagne, d'un bout à l'autre, de toutes sortes de glissements, de décentrement et parfois de cassures, qui me font penser que ce « bergsonisme » qui donne son titre à votre livre porte déjà toute une philosophie personnelle, que je ne peux que vous inviter à élaborer et prolonger en votre nom propre. Ce serait, il me semble, une philosophie de la différence, ou plutôt de la différence pure. Si vous poussez jusqu'à Auteuil, j'aurai plaisir à faire votre connaissance et à reparler plus en détail de tout cela.

Recevez, cher Monsieur, l'assurance de mes sentiments dévoués,

H. BERGSON

J'oubliais de vous remercier pour les textes choisis que vous avez eu l'amabilité de joindre à votre envoi. Je me suis livré naguère, sur le cas de Lucrèce, à un exercice semblable ; mais j'étais bien loin d'imaginer être mis un jour à mon tour « en morceaux ». Ce petit *Mémoire et vie* est d'autant plus *utile*/ nécessaire qu'il contient certains des textes auxquels vous renvoyez dans votre commentaire sans toujours les citer - au risque, parfois, de perdre les lecteurs les moins familiers de mon œuvre.

Segunda Carta:

Paris, 47 Boulevard Beauséjour. XVIe. [manque la date]

Cher ami,

Mon collègue Jean Wahl avait eu l'amabilité, au printemps, de me porter votre thèse, *La différence et la répétition* [sic]. Je ne sais comment me faire pardonner de l'avoir gardée si longtemps sans vous faire une réponse. Je l'avais pourtant parcourue tout de suite, et avec un *extrême*/ vif intérêt. Puis étaient survenus plusieurs accidents de santé. Votre manuscrit resté sur ma table, avait été « rangé », - c'est-à-dire qu'il m'était devenu impossible de le retrouver. A plusieurs reprises je l'ai fait rechercher. Le voici enfin réapparu.

En le parcourant à nouveau, je ne puis que répéter ce que je vous disais de sa première version lors de notre conversation du mois de décembre. Vous avez accompli là un travail considérable, et les idées que vous développez témoignent d'une ampleur de vue que certains pourraient percevoir comme de la hardiesse. J'espère seulement que les collègues qui jugeront votre travail auront l'honnêteté de reconnaître, derrière le ton inhabituel de votre thèse et l'abondance des lectures qu'elle mobilise, le souci de précision que je considère comme la première vertu du philosophe.

Il faut avouer que vous ne leur facilitez pas la tâche. A vous lire, il me

revient en mémoire ce que vous me confiiez de vos impressions à la découverte du premier chapitre de *Matière et mémoire*. Vous m'expliquiez alors, non sans malice, que ce texte était à vos yeux l'un des plus matérialistes qu'on ait jamais écrit en philosophie. Vous ajoutiez qu'en créant des concepts qui répondent à des problèmes nouveaux, une philosophie confère aux choses une nouvelle découpe et projette par là même sur le monde une lumière étrange et presque irréelle. Vous évoquiez à ce sujet un paysage de « science-fiction ». Mes occupations me laissent, hélas, trop peu de loisir pour me familiariser avec cette littérature, mais je crois comprendre ce que vous vouliez dire, et je dois vous avouer à mon tour que certains passages de votre thèse m'inspirent un sentiment tout à fait comparable. /

J'ai été intéressé, charmé - et quelquefois même convaincu - par le projet que vous formez de retrouver la différence pure jusque dans les concepts eux-mêmes, à condition de les ressaisir comme des nœuds ou des singularités au sein d'Idées-Problèmes. Cette idée d'un usage intensif des concepts va bien au-delà de ce que j'imaginai en parlant de « concepts souples » et comme taillés « sur mesure ». En somme, vous retrouvez sur le terrain idéal l'ontologie des multiplicités intensives dont je vois le type pur dans l'expérience de la durée vécue : vous réclamez une ontologie pour les concepts eux-mêmes, pour autant qu'on puisse les ressaisir à leur tour en durée, dans le mouvement de leur genèse ou de leur différenciation. Les passages sur la calcul différentiel m'ont particulièrement intéressé, vous vous en doutez bien : j'ai toujours considéré cette méthode, ou du moins son idée génératrice, comme un véritable coup de sonde donné dans la durée pure, à condition bien sûr qu'on ne se contente pas d'y voir l'organisation logique d'un système d'actes, mais plutôt, sous la forme qu'elle revêtait à l'origine chez Newton, une espèce de modelage intellectuel du mouvement réel. En revanche, les passages consacrés à la répétition, et notamment ceux où intervient l'éternel retour, m'ont causé quelques soucis. Pardonnez ma franchise. Vous savez la réserve que m'inspirent les écrits de Frédéric Nietzsche. C'est d'ailleurs une question de méthode, et même de style ou de tempérament, plus encore que de contenu : je ne suis jamais sûr de comprendre.

Le chapitre sur l'« image de la pensée » me semble à cet égard plus réussi : mais je ne suis probablement pas le mieux placé pour en juger, puisque, sans m'y nommer jamais, vous y reprenez l'essentiel de ce que

vous exposiez déjà dans l'étude sur « le bergsonisme » au sujet de ma critique des faux problèmes. Toute l'affaire de la philosophie est en effet de bien poser les problèmes et, du même mouvement, de déposer les faux problèmes qui empêchent de penser. C'est d'ailleurs là ce qui distingue, à mon avis, une philosophie d'amateur d'une philosophie digne de ce nom. J'appelle amateur celui / qui choisit entre des solutions toutes faites, comme on choisit le parti politique où l'on se fera inscrire. Et j'appelle philosophe celui qui crée la solution, alors nécessairement unique, du problème qu'il a posé à nouveau par cela même qu'il a fait un effort pour le résoudre. En subissant le problème tel qu'il est posé par le langage et l'opinion commune, nous nous condamnons par avance à recevoir une solution toute faite ou, en mettant les choses au mieux, à simplement choisir entre les deux ou trois solutions, seules possibles, qui sont coéternelles à cette position du problème. Autant vaudrait assigner au philosophe le rôle et l'attitude de l'écolier, qui cherche la solution en se disant qu'un coup d'œil indiscret la lui montrerait, notée en regard de l'énoncé, dans le cahier du maître. Mais la vérité est qu'il s'agit, en philosophie et même ailleurs, de trouver le problème et par conséquent de le poser, plus encore que de le résoudre.

Remarquez, à ce propos, que je me suis bien gardé d'intituler *Matière et Esprit* le livre où j'entreprends de critiquer l'idée du parallélisme psycho-physique. Toute la difficulté était de cerner au plus juste l'écart entre la pensée et les conditions physiques où cette pensée s'exerce, et de le faire sur le terrain même du matérialisme. Plutôt que de partir d'une opposition de principe entre deux termes extérieurs l'un à l'autre, la matière « en soi », considérée dans ses formes rudimentaires, et l'esprit « en soi », identifié à ses facultés supérieures, j'ai voulu me placer au lieu où ces deux concepts se touchent, à leur frontière commune, pour étudier la forme et la nature du contact (l'expérience en général pourrait d'ailleurs se définir le lieu où les concepts se touchent et parfois s'interpénètrent).

Ainsi j'échappai à la position ordinaire du problème, et aux oppositions qu'elle suscite inmanquablement : réalisme et idéalisme, matérialisme et spiritualisme. En choisissant de parler de la mémoire dans sa relation au fait cérébral, et plus spécialement de la mémoire des mots, donc d'un fait bien déterminé et localisé, j'ai cherché à resserrer le problème de la relation du corps à l'esprit dans les limites les plus étroites possibles. Je me suis d'abord élevé, de complication en complication, jusqu'au point

où l'activité de la matière frôle celle de l'esprit. Alors, de simplification en simplification, / j'ai fait descendre l'esprit aussi près que j'ai pu de la matière. En examinant le phénomène de la mémoire des mots et de leur enveloppe sonore, il me semblait que je touchais *presque* le phénomène cérébral en lequel se continue la vibration sonore. Et pourtant il y avait un écart, et cet écart me conduisait à penser que l'esprit s'insinue ou, mieux, s'insère dans la matière en se rapprochant d'elle par dégradations successives. « Esprit » et « matière » sont d'ailleurs des mots trop larges pour désigner l'articulation fine de ces plans d'expérience. Le *oui* et le *non* sont stériles en philosophie. Ce qui est intéressant, c'est le *dans quelle mesure ?* Sous ce nouveau point de vue, le vieux problème de l'âme et du corps pouvait être posé à neuf : la philosophie exige que l'on taille sur mesure, et je ne peux que souscrire à l'idée que vous développez d'un *art* des problèmes, plus juste et plus difficile que le jeu dialectique des questions et des réponses.

Mais il faut que nous reparlions de tout cela, et de bien d'autres analyses remarquables que j'ai trouvées dans votre livre sans pouvoir les évoquer ici. Je suis sur le point de me transporter - ou plutôt d'être transporté - à Dax pour y suivre un traitement. J'emporte votre manuscrit avec moi. Pour le moment je me borne à vous adresser tous mes compliments, et j'y joins l'expression de mes sentiments amicaux.

H. BERGSON

Terceira Carta:

Saint-Cergue, Suisse [manque la date]

Mon cher Deleuze,

Votre très aimable et très intéressante lettre m'a fait le plus grand plaisir. Je voudrais vous répondre longuement, mais les mouvements d'écriture me sont devenus bien douloureux, - sauf à certains moments où j'écris comme autrefois ; mais ces moments sont rares, et je ne sais jamais quand ils viendront.

Je me bornerai à vous dire la joie que m'a causée l'annonce de ce projet d'un livre écrit à quatre mains, avec Monsieur Gattari [*sic*]. Je ne sais

comment vous comptez vous y prendre : c'est là une prouesse dont je me sens tout à fait incapable, étant donné ce que me coûte déjà d'accorder entre elles mes propres idées pour les exposer dans un texte.

Mais je comprends, d'après ce que vous m'en dites, que la rédaction de ce livre ressemblera à une sorte de patchwork, procédant par raccords de pensées. Cela me remet en mémoire une discussion que j'eus naguère avec le regretté William James. Il décrivait le travail conceptuel comme une sorte de « *mapmaking* », c'est-à-dire de cartographie. Il est vrai que pour lui, comme pour moi, les concepts sont de simples instruments d'action, ou des outils. Mais au lieu d'y voir une objection, il y trouvait pour la philosophie un surcroît de puissance. C'est d'ailleurs sur ce point que nos styles divergent, tout en s'accordant sur un certain nombre de refus : James est allé beaucoup plus loin que moi dans le sens d'une réfutation intellectualiste de l'intellectualisme. Son pragmatisme le conduisait jusqu'à une forme de « constructionnisme » - si vous m'autorisez ce terme barbare - qui me fait souvent songer à votre propre manière.

Vous vous réclamez, comme moi, d'un empirisme vrai, d'un empirisme supérieur - en rappelant que l'empirisme a toujours été, dans ses meilleurs moments, une « folle création de concepts » /.../. Mais vous cherchez du côté de la variation ou de la prolifération des connexions ce que je cherche du côté de la simplification de nos concepts ordinaires, ou de leur fluidification. /

Je voudrais pouvoir discuter tout au long les réflexions que vous développez dans votre lettre, mais je crains de manquer de force et je m'en tiendrai donc à quelques remarques. L'image du « rhizome » me paraît tout à fait propice à faire sentir le type de multiplicité hétérogène et qualitative qui convient à la texture d'une réalité en devenir. Je crains seulement que ceux de vos lecteurs qui n'ont que des notions vagues de botanique n'aillent imaginer des choses extravagantes, et que ceux qui, au contraire, sont versés dans cette matière, n'y trouvent l'occasion d'objecter sans fin, ou de vous reprocher je ne sais quel vitalisme végétal qui serait tout à fait étranger à vos vues. Mais vous saurez, j'en suis certain, tourner ces difficultés /.../. Pourquoi ne pas consacrer une introduction, et même une étude séparée, à cette question ? Il faudra seulement songer à lui trouver un titre moins */singulier/* baroque que celui de *Rhizome* : votre éditeur, aussi bienveillant soit-il à votre égard,

aurait probablement du mal à s'y résoudre.

Vous me permettrez ensuite, cher ami, de vous faire part d'une inquiétude plus générale. Je ne m'autorise pour cela que de ma propre expérience, et des réactions hostiles qu'ont pu susciter certains de mes ouvrages. Que n'a-t-on dit à propos de l'intuition ou de l'élan vital ? C'est à croire que les gens ne prennent pas la peine de lire, et se contentent des résumés qu'ils trouvent tout faits dans la presse ou les mauvais livres. J'ai eu naguère l'occasion de le rappeler à Borel, qui croyait devoir m'administrer une double leçon de mathématiques et de philosophie : c'est une illusion assez répandue qui consiste à croire qu'on peut aborder l'œuvre d'un philosophe contemporain et la réfuter au pied levé en tranchant les problèmes qu'elle pose ou en les écartant comme autant de futilités, sans tenir compte des vingt-cinq siècles de méditation, d'inquiétude et d'effort qui sont comme condensés dans la forme actuelle de ces problèmes, et jusque dans les termes dont le penseur se sert pour les énoncer. A plus forte raison, lorsqu'un philosophe entend reconstruire ou transformer le problème que recouvre un concept, il est vain de lui chercher des querelles de mots. Je crois qu'il est très difficile de dire d'une notion, à simple inspection, si elle est ou n'est pas intelligible. L'intelligibilité d'une idée ne peut se mesurer qu'à la richesse de ce qu'elle suggère, à l'étendue, à la fécondité et à la sûreté de son application, au nombre croissant d'articulations qu'elle nous permet de mettre à nu, pour ainsi dire, dans le réel, enfin à son énergie intérieure. Ainsi en va-t-il du concept d'intuition lui-même. J'estime pour ma part que le temps consacré à la réfutation, en philosophie, est généralement du temps perdu. Mais puisque notre époque semble vouloir soumettre immédiatement toute réflexion à l'impératif de la discussion, j'ai bien peur que vous n'échappiez pas au genre de difficultés que j'ai pu rencontrer moi-même, et que vous vous trouviez plus d'une fois conduit à prendre de votre temps et de votre énergie pour faire une réponse à un critique sévère et injuste. /...../

Aussi il me semble que le livre que vous projetez d'écrire devrait en quelque sorte devancer les objections qu'on ne manquera pas de vous faire, et ce qui est peut-être pire, les déformations que vos propres zéloteurs feront nécessairement subir à votre pensée. Les premiers objecteront, car c'est là tout ce qu'ils savent faire : ils vous diront qu'il n'y a pas de multiplicité sans unité, que l'idée même d'une multiplicité pure est par conséquent dénuée de sens, etc. Les seconds s'empresseront

/ de transformer vos analyses en formules toutes faites : ils iront clamer partout la victoire du multiple, la défaite de l'Un ou de la transcendance. Mais il ne suffit pas de crier « Vive le multiple ! » ; le multiple, il faut le faire. Et pour commencer, ce qui importe véritablement à la philosophie, c'est de savoir *quelle* unité, *quelle* multiplicité nous permet d'êtreindre l'effort d'intuition, lui-même renouvelé pour chaque nouveau problème.

Je n'ai guère de doute sur votre capacité à le faire entendre à vos lecteurs, comme vous l'aviez fait autrefois, et si clairement, dans l'étude que vous aviez eu l'amabilité de consacrer à mon œuvre. Vous éprouverez d'ailleurs peut-être un jour le besoin de vous expliquer plus longuement sur ce qui vous paraît être la nature du travail philosophique. Je me suis *livré* risqué à cet exercice dans *La Pensée et le mouvant*. Mais en voulant décrire la philosophie comme l'activité la plus concrète qui soit, on court le risque de produire l'impression exactement inverse. C'est pourquoi ce livre ne m'a jamais tout à fait satisfait. Et s'il me fallait choisir aujourd'hui, parmi tous mes ouvrages, celui qui se rapproche le plus d'un discours de la méthode, je n'hésiterais pas à dire que c'est *Le Rire*. Le démontage des faux problèmes, auquel vous avez vous-même consacré de beaux développements, m'apparaît en effet comme une forme de comique philosophique. Je ne sais si l'idée que vous vous faites de la bêtise s'accorde avec ce sentiment, mais il me semble que les joutes philosophiques s'apparentent souvent à une curieuse pantomime de concepts, une espèce de burlesque de la pensée. /

En attendant votre traité de la méthode philosophique, j'ai été fort amusé d'apprendre que vous projetiez d'écrire un livre sur le cinéma, et plus encore que vous comptiez m'y associer, quoique indirectement, en y reprenant la théorie des images proposée naguère dans *Matière et mémoire*. Vous savez que mon état de santé m'interdit depuis longtemps tout déplacement et que je n'ai pas eu suffisamment de loisir pour suivre les développements de ce divertissement de foire que nous appelions autrefois le « cinématographe ». Si j'ai pu en parler dans certains de mes livres, ce n'était qu'au point de vue du fonctionnement de la machine - encore n'était-ce là qu'une analogie pour décrire le mécanisme de l'intelligence qui prétend restituer la réalité mouvante à partir de vues immobiles prises sur elle, en projetant tout changement sur je ne sais quelle représentation du devenir *en général* /...../. J'espère que vous trouverez bientôt le temps d'écrire ce livre, dont le sujet m'enchanté et

m'intrigue à la fois.

Croyez, cher Deleuze, à l'expression de mes sentiments amicaux,

H. BERGSON

Disponível on-line: <http://ciepfc.fr/spip.php?article15>, acessado em 17 de maio, 2011. | [Elie During](#)

BIBLIOGRAFIA

ANSELL-PEARSON, Keith. *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the time of life*. London and New York: Routledge, 2002.

BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. Tradução: Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro: Ópera Mundi, 1971.

_____. *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Tradução: Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *Cartas, Conferências e outros Escritos*. Seleção de textos de Franklin Leopoldo e Silva. Traduções de Franklin Leopoldo e Silva, Nathanael Caixeiro. In *Os Pensadores*. São Paulo: E. Victor Civita, 1984.

_____. *Oeuvres*. Paris: PUF, 6ª ed. 2001.

_____. *Matéria e Memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 2ª. ed. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Memória e Vida*. Textos escolhidos. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Cursos sobre a Filosofia Grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOCHENSKI, J. M. *Henri Bergson*. In: *A Filosofia Contemporânea Ocidental*. Tradução de Antônio Pinto Carvalho. São Paulo: Herder, 1968.

COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy*. Vol 9, New York: Image Books, 1977.

CHARDIN, T. *O Fenômeno Humano*. São Paulo: Cultrix, 1995.

DELEUZE, G. *Le Bergsonisme*. Paris: PUF, 1966.

_____ *A Ilha Deserta e outros Escritos. Textos e entrevistas* (1953-1974). Edição preparada por David Lapoujade. Tradução brasileira: Editora Iluminuras, SP, 2004.

ERIC LECERF, SIOMARA BORBA, WALTER KOHAN (organizadores). *Imagens da Imanência. Escritos em Memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

FREITAS, M.C. *Mística*. In: *Logos Encicl. Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa-São Paulo: Verbo, 1997.

GOUHIER, H. *Bergson et Le Christ des Évangiles*. Paris: J. Vrin, 1999.

GUITTON, J. *La Vocation de Bergson*. Paris: Gallimard, 1960.

JAMES, W. *Les Formes Multiples de L'Expérience Religieuse. Essai de Psychologie descriptive*. Traduit de l'américain par Frank Abauzit. Chambéry, France: Éditions Exergue, 2001.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 6ª. ed. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

LAWLOR, Leonard. *The Challenge of Bergsonism*. London/New York: Continuum, 2003.

LAWLOR, L. and MOULARD, V. *Henri Bergson*. In: *Enciclopédia Stanford of Philosophy*, disponível on-line: <http://plato.stanford.edu/entries/bergson/>, acessado em 20 de outubro, 2010.

LEVESQUE, G. *Bergson – Vida y muerte de Dios*. Barcelona: Herder, 1975.

LE ROY, E. *The New Philosophy of Henri Bergson*. Translated from the french by Vincent Benson, M.A. New York: Henry Holt and Company, 1914.

MARQUES, S.T. *Significação da Vida e Liberdade: Ciência e Metafísica na Filosofia de Bergson*. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 13, n. 1, p. 81-94, jan.-jun. 2003.

MARQUES, S. T. *Ser, Tempo e Liberdade. As Dimensões da Ação livre na Filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: FAPESP, 2006.

MARITAIN, J. *La Philosophie Bergsonienne*. Paris: P. Téqui, 1948.

MARTINS, D. *Bergson – A intuição como Método na Metafísica*. Porto: Liv. Tavares Martins, 1957.

MEYER, F. *La Pensée de Bergson*. Paris-Montréal: Bordas, 1964.

MORAIS, M. *Intuição*. In: *Logos Encicl. Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1997.

MORENTE, Manuel Garcia. *Fundamentos de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1930.

MOSSÉ-BASTIDE, R. *Bergson et Plotin*. Paris: PUF, 1959.

MULLARKEY, John. *The New Bergson*. Manchester and New York: Manchester University Press, 1999.

PENIDO, M. T. L. *Deus no Bergsonismo*. Porto Alegre: EDIPUCRGS, 2000.

PINTO, D. C. M. *O tempo e seus momentos interiores – heterogeneidade qualitativa e diferença interna como marcas da duração bergsoniana*. *Analytica (UFRJ)*, v. 9, p. 59-86, 2005.

PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e Campo Transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

PRESTES, B. E. M. *O Evolucionismo Biológico de Henri Bergson*. *Revista da SBHC*, n. 11, p. 83-88, 1994.

REALE, G. – ANTISERI, D. *História da Filosofia Vol. III*. São Paulo: Paulus, 2003.

ROSSETTI, Regina. *Bergson e a Natureza Temporal da Vida Psíquica*. In: *Psicologia: Reflexão e Crítica*, vol. 14, número 3, pp. 617-623, 2001. *Revista da UFRGS*. ISSN 0102-7972.

ROBINET, A. *Bergson et les Metamorphoses de la Durée*. Paris: Seghers, 1966.

RODRIGUES, J. R. *Mecanicismo*. In: *Logos Encicl. Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1997.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *BERGSON – Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

VIEILLARD-BARON, Jean-louis. *Compreender BERGSON*. Petrópolis: Vozes, 2007.

JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1989.

WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de BERGSON*. Paris: Ellipes, 2000.

WORMS, F. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris: PUF, 1997.