



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Vilma Xavier

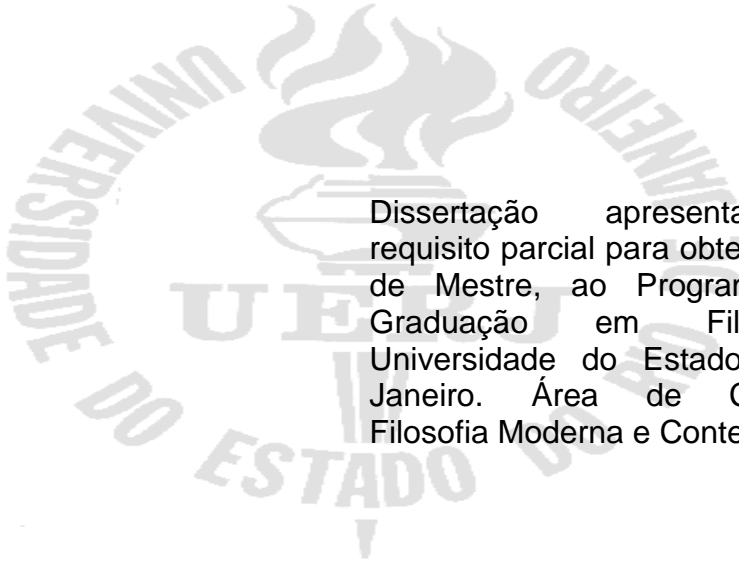
**Para além da inteligência: a intuição bergsoniana e a duração
na fluidez da vida**

Rio de Janeiro

2012

Vilma Xavier

**Para além da inteligência: a intuição bergsoniana e a duração
na fluidez da vida**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Profa. Dra. Elena Moraes Garcia

Rio de Janeiro

2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/NPROTEC

B499 Xavier, Vilma
Para além da inteligência: a intuição bergsoniana e a
duração na fluidez da vida / Vilma Xavier . – 2012.
92 f.

Orientadora: Elena Moraes Garcia.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do
Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Bérqson, Henri, 1859-1941. 2. Intuição – Teses. 3.
Evolução – Teses. 4. Filosofia francesa – Teses. I.Garcia,
Elena Moraes. II. Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.
Título.

CDU 1(44)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação.

Assinatura

Data

Vilma Xavier

**Para além da inteligência:
a intuição bergsoniana e a duração na fluidez da vida**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em: 14 de fevereiro de 2012.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Elena Moraes Garcia (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. James Bastos Arêas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto
Universidade Federal de São Carlos

Rio de Janeiro

2012

DEDICATÓRIA

*A Paulo Eduardo e Camila,
meus filhos, meu orgulho.*

AGRADECIMENTOS

À professora Elena Moraes Garcia pelo constante apoio e dedicação na realização deste trabalho, além da firmeza na condução da orientação.

Ao professor James Bastos Arêas, por ter me apresentado, em suas valiosas (e disputadas) aulas, a filosofia bergsoniana, pela qual passei a dirigir meu interesse.

À professora Débora Cristina Morato Pinto, reconhecida especialista em Bergson, por ter, gentilmente, aceito participar da banca.

À amiga Therezinha Carioca da Silva pelo incentivo e colaboração inestimáveis.

RESUMO

XAVIER, Vilma. *Para além da inteligência: a intuição bergsoniana e a duração na fluidez da vida*, 2012. 92 f. Dissertação (Mestrado em filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

Estudar a evolução, no pensamento de Henri Bergson, significa vê-la como um lento trabalho de consolidação, e, dessa forma, como fundamentalmente associada à ideia de tempo. Tempo é criação e evolução, tanto da vida como da matéria. Para a apreensão do tempo real ou duração, como prefere Bergson, ele propõe a intuição como método. A novidade dessa filosofia, na esfera do conhecimento, está no esforço do ultrapassamento do caráter instrumental da inteligência. Em uma primeira visada, parece notória a oposição entre intuição e inteligência: a primeira com forte vínculo com a vida, e a segunda voltada para a matéria inerte. Nossa investigação se encaminhou, então, no sentido de esclarecer essa dicotomia. Vimos, contudo, que ambas, intuição e inteligência, têm uma raiz comum, derivam de uma mesma realidade, dissociando, contudo, suas potências. E foi buscando a gênese da intuição no processo evolutivo, que Bergson encontrou na inteligência um elemento de defesa da vida. No trajeto da evolução, a intuição - ainda que puramente na forma de instinto - foi sendo paulatinamente abandonada pela consciência, que passou a se constituir quase que plenamente pela inteligência, priorizando a conquista da matéria, inadequada, portanto, à apreensão do real. Com os dois modos de atividade consciente, complementares e interdependentes que são, a humanidade poderia atingir seu pleno desenvolvimento. Apontaremos, então, a inadequação da ideia de anti-intelectualismo com que a filosofia de Bergson é, geralmente, associada. Nosso objetivo, finalmente, é mostrar que entender a evolução, com o viés bergsoniano, é relacionar a vida à duração, como uma contínua novidade que se confunde com criação.

Palavras-chave: Bergson. Evolução. Inteligência. Intuição. Duração. Vida.

ABSTRACT

To study the evolution, according to the vision of Henri Bergson, implies to consider it as a slow consolidation work, and, hereafter, fundamentally associated with the notion of time. Time means creation and evolution of both life and matter. To the apprehension of real time, or duration, as Bergson prefers, the author proposes the intuition as a method. The novelty in this philosophy, within the sphere of knowledge, stays in the effort to overtake the instrumental character of intelligence. At a first glance, it seems to be notorious the opposition between intuition and intelligence: the first, strongly linked to life; the second, related to the inert matter. Our investigation was, at first, in the way to elucidate this dichotomy. We saw, however, that both, intuition and intelligence, have a common root, they derive from a same reality, in spite of dissociating their potencies. By searching the genesis of intuition within the evolution process, Bergson found in the intelligence a life defense element. Along the trajectory of evolution, the intuition – even though in a merely instinctive form – was being gradually abandoned by the conscience, which came to be constituted almost entirely by the intelligence, prioritizing the matter conquer, and therefore unsuitable to the apprehension of the real. Through both modes of conscious activity, since they are complementary and interdependent, the humanity could fully reach its development. In this context, we will point out the inadequacy of the notion of anti-intellectualism, with which Bergson philosophy has been often associated. Finally, our purpose is to show that to understand the evolution, under the bergsonian concept, is to related the life to the duration, just like a continuous novelty that confounds itself with the creation.

Keywords: Bergson. Evolution. Intelligence. Intuition. Duration. Life.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. OS PRESSUPOSTOS FUNDAMENTAIS DO BERGSONISMO	13
2. INTELIGÊNCIA, INSTINTO E INTUIÇÃO	28
3. O EVOLUCIONISMO DE BERGSON E OUTROS OLHARES	33
4. O BERGSONISMO COMO PROJETO CRÍTICO	49
5. VIDA E CONHECIMENTO – UMA RELAÇÃO CIRCULAR	64
6. CAMINHOS POSSÍVEIS PARA O BERGSONISMO	76
5 CONCLUSÃO	80
REFERÊNCIAS	90

INTRODUÇÃO

A evolução assistiu alguns organismos adormecendo enquanto outros despertavam espetacularmente. O despertar é a vida ou, como prefere Bergson, a consciência criadora lançada sobre a matéria. Dependendo da atenção dirigida por essa consciência criadora, o despertar poderia ter se orientado tanto para a intuição, como para a inteligência. A intuição não prevaleceu, permanecendo, contudo, como uma virtualidade. A inteligência, porém, dilatou infinitamente seu domínio.

Inteligência e matéria tiveram, como aposta Bergson, sua gênese e seus destinos definitivamente ligados. “Procurar a unidade da vida ou da consciência, no que diz respeito a ela ter engendrado a inteligência, será também reencontrar a do universo, que engendrou a matéria como justaposição de corpos no espaço”.¹

Contudo, a inteligência é apenas uma parte do ser. Bergson buscará a unidade que a supera. “É aqui, portanto, que não se pode mais esquivar-se: deve haver intuição, isto é, consciência, [...] de alguma coisa em nós que nos define, permitindo conceber por analogia a unidade da vida e do mundo”.² Trata-se do outro da inteligência ou o outro de nosso conhecimento.

Tendo em conta a crítica bergsoniana da inteligência e da linguagem, o propósito principal deste trabalho é de, a partir da compreensão dessa crítica, identificar as condições do estabelecimento da intuição como modo de conhecimento.

Veremos que Bergson tentará justificar o modo instrumental de ser da inteligência. Ele trará da tradição filosófica os argumentos de que precisa para situar as dificuldades encontradas pelo entendimento no conhecimento do real. Assim, insistiremos, em diversos momentos, na proposta bergsoniana de superação da intelectualidade com vistas à ampliação do campo de experiências da consciência, ou seja, a utilização da intuição como método em que sujeito e objeto se fundam na apreensão do real.

¹ WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Unifesp, 2010, p. 245.

² *Ibidem*, p. 248.

Presente a hipótese da superação da intelectualidade, buscaremos aprofundar a análise da complementaridade entre inteligência e instinto, e sua relação com a intuição. Nesse mergulho, procurando trilhar o caminho do processo evolutivo, esperamos mostrar o elo do parentesco universal, base em que Bergson constrói sua ontologia.

A filosofia bergsoniana busca evidenciar a vida como um esforço para liberar, pela força da engenhosidade e da invenção, algo que ficou aprisionado no animal e que se desprende definitivamente no homem. Neste, a vontade selecionou hábitos, disciplinando o automatismo e pondo em liberdade a consciência. A consciência é o princípio motor da evolução.

A inteligência corresponde à faculdade de invenção propriamente dita, que se baseia nos conhecimentos adquiridos no passado para inferir sobre algo relativo ao presente. [...] a inteligência se moldou principalmente no ato de fabricar a partir da matéria, e não na especulação desinteressada.³

Veremos que o filósofo francês faz uma significativa associação entre a ideia de tempo e de criação, na medida em que a criação pressupõe um preparo no qual a vida se encarrega de conservar o passado e antecipar o futuro numa duração, onde passado, presente e futuro invadem um ao outro, formando, no indivíduo, a estruturação de sua consciência temporal.

A duração é considerada 'centro da doutrina' não só no sentido de origem do movimento da reflexão, mas também como lugar de confluência das diversas trajetórias que este movimento realiza.⁴

Nos dois capítulos iniciais, serão explicitados os pressupostos fundamentais que consideramos indispensáveis à compreensão da filosofia bergsoniana, com a singularidade com que Bergson apresenta tais noções.

Procuraremos trazer, dessa forma, os elementos que determinaram a descoberta da duração, a delimitação dos campos de atuação da inteligência e da intuição e sua íntima vinculação à matéria e ao espírito, e, ainda, à vida como processo evolutivo.

A propósito, reservamos um espaço - o terceiro Capítulo - para um esboço das ideias evolucionistas de Bergson. Para ele, estudar a evolução significa vê-la

³ PINTO, T.J.S. *O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 116.

⁴ *Ibidem*, p. 11.

como um lento trabalho de consolidação, em que inteligência e matéria, cada uma a seu modo, adotaram planos distintos, na edificação progressiva da intelectualidade e da materialidade. Foi, aliás, a partir de sua crítica ao estudo da evolução nos moldes de Spencer, que Bergson fez brotar suas concepções de tempo distintas das concepções matemáticas e mecanicistas, na medida em que, para ele, o movimento evolutivo somente poderia se constituir em um processo qualitativo e dinâmico, que se fez por meio de infinitos modos de diferenciação.

Outros olhares sobre a evolução - agora não mais relativos ao ser vivente em geral, mas principalmente ao homem, sua adaptação e suas ações sobre a natureza - vindos da antropologia cultural, da biologia cognitiva, da neurociência, e mesmo da filosofia, foram por nós acrescidas às ideias bergsonianas e a elas comparadas, demonstrando sua abrangência e atemporalidade.

De todo modo, a concepção bergsoniana de evolução, fundada na ideia de criação e invenção, será bastante marcada. A evolução é, para ele, criadora, na medida em que o caminho se fez, ou antes, se faz pelo caminhar, sem, contudo, deixar de considerar a conservação nesse movimento. É o próprio devir, que, para Bergson, é também criador.

Contrariamente, a inteligência nos conduz a priorizar, mesmo da vida interior, o já feito, desviando nossa atenção do *fazendo-se*. Trata-se do método prático da inteligência - assimilado muito eficazmente pela linguagem - que Bergson denominou de cinematográfico, pela descontinuidade das ações, onde o movimento, substituído por sucessivas imobilidades, passa invisível à consciência. “[...] a inteligência enquanto órgão de ação não se representa senão alvos ou fins a atingir, isto é, ‘pontos de repouso’, imobilidades em que objetivos podem se realizar”.⁵

Essa indiferença com relação ao movente e ao tempo real, característica do pensamento conceitual, será objeto do Capítulo 4, onde destacaremos os principais pontos do projeto crítico do bergsonismo.

⁵ MORATO, D. Crítica do negativo e virada ontológica em Bergson: a filosofia como pensamento em duração. In: *HENRI BERGSON - Crítica do negativo e pensamento em duração*. Débora Cristina Morato Pinto, Silene Torres Marques (Orgs). São Paulo: Alameda, 2009, p. 249.

A ciência moderna e a filosofia que a acompanhou têm lugar especial na crítica do filósofo. É ao mecanicismo cartesiano e à ciência moderna em geral que ele dirige sua maior carga, em razão da absoluta autoridade dada à física e à matemática com relação à totalidade do conhecimento, cindindo o quantitativo com o qualitativo, e negando a temporalidade como inerente ao “ser”.

Não é menor sua crítica a Kant, para quem a inteligência é uma faculdade de instaurar relações a partir da matéria extra-intelectual do conhecimento. Ele desqualifica as intuições por sua característica sensível e infra-intelectual, mas, ao mesmo tempo não atribui o conhecimento exclusivamente à inteligência, na medida em que os fatos da experiência são, na perspectiva kantiana, já dados.

Não deixamos, porém, de expor algo do pensamento que se opõe ao de Bergson, como o de Bachelard, que desfere forte ataque à duração bergsoniana, especialmente após o advento da teoria da relatividade, de Einstein. Vimo-nos impelidos, então, a abrir um espaço em nosso trabalho, para algumas das ponderações constantes de *Duração e Simultaneidade*, onde Bergson reafirma sua tese sobre o tempo real vivido pela consciência, distinto do tempo da ciência. A ideia da apreensão de outra experiência do tempo, desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, permeará toda sua obra.

Quando Bergson se refere a conhecimento, ele evidencia a distinção entre instinto e inteligência: o primeiro vai em direção à vida, enquanto que a segunda prioriza a matéria inerte. A questões relativas a essa aproximação entre conhecimento e vida, nos dedicaremos no Cap. 5, onde, mais concentradamente, apresentaremos os aspectos epistemológicos da filosofia de Bergson, bem assim a relação circular, embora não viciosa, entre sua teoria do conhecimento e sua ontologia.

Veremos, concluindo, que o grande tema que emerge espontaneamente nesta dissertação é a evolução. O objetivo de início proposto, de identificar as condições do estabelecimento da intuição como modo de conhecimento, nos conduziu - quando da busca de sua gênese, trilhando o caminho do processo evolutivo - ao problema de como, no projeto bergsoniano, a duração aparece como realidade temporal. Com vistas ao equacionamento dessa questão buscamos mostrar o papel da intuição, tendo em conta seu forte vínculo com a vida, além de

compreender em que medida, para Bergson, a teoria do conhecimento acompanha e depende da teoria da vida.

Em suma, o propósito deste trabalho é de evidenciar que, para Bergson, entender a evolução, no sentido que ele lhe deu, é ligar vida e duração - continuidade indivisa e movente - que traz sempre consigo a novidade, traduzindo-se em criação.

Utilizando o método crítico de Bergson, abordamos seus alvos principais representados pela inteligência, linguagem e ciência. Para um melhor entendimento, procuramos definir, no decorrer dos Capítulos, algumas noções que têm na filosofia bergsoniana um acento bastante singular.

Cabe pontuar, finalmente, que, em nosso trajeto percorremos algumas das principais obras de Bergson, sobretudo o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; *Matéria e Memória*; e *A Evolução Criadora*, sendo esta última por nós privilegiada. Sobre os comentadores de Bergson, embora tenhamos em vários momentos nos utilizado de interpretações mais contemporâneas dos textos bergsonianos - como as de Gilles Deleuze, Bento Prado Jr e Frédéric Worms - este trabalho se pautou principalmente sobre interpretações clássicas, como a de Léon Husson.

1 OS PRESSUPOSTOS FUNDAMENTAIS DO BERGSONISMO

Santo Agostinho dizia do tempo, que este é perfeitamente familiar a cada um, mas que nenhum de nós o pode explicar aos outros.⁶

Daremos, neste primeiro Capítulo, destaque às noções com que Bergson construirá sua filosofia, alertando para sua significação especial.

A intuição como método do bergsonismo - objeto central desta dissertação - se estabelece a partir das relações entre a duração, a memória e o impulso ou *elã* vital. Fundamental, contudo, para a compreensão desses elementos será a interpretação dada por Bergson à consciência e, muito especialmente, ao tempo.

Buscando o conhecimento efetivo nas mais diversas áreas, o homem procurou dominar a natureza. No que se refere ao tempo, acreditou, também, que ele seria do domínio do puramente intelectual. Porém, a realidade, por ser substancialmente tempo, na visão do filósofo, tem seu próprio ritmo. Ela dura independentemente de nossa percepção ou de nossa intelectualidade.

Na perspectiva bergsoniana, a essência do real escapa ao aparato lógico da ciência, mesmo com toda precisão que a constante modernização lhe oferece. O tempo escapa à ciência que parece não compreender o tempo real, confundindo-o com espaço. Até mesmo a linguagem, instrumento sensivelmente eficaz no campo científico, acaba corrompendo, na filosofia, seu objeto fundamental: o tempo real.

A experiência do tempo é essencial ao filósofo: sentir o tempo como a fluência de uma duração contínua e indivisível, perceber o tempo como devir, perceber o movimento da vida dilatando-se para o passado ou para o futuro. Em suma, o tempo é responsável por engendrar o verdadeiro real. Essa experiência do tempo é compatível com o espírito filosófico.

⁶ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 15.

Porém, desde a filosofia grega antiga a ideia de tempo teria sido corrompida, como ilustram os dilemas de Zenão de Eléa, com o que ele pretendia demonstrar o absurdo do movimento. O argumento da flecha é um exemplo:

Tomemos um movimento, uma flecha que voa. Em cada instante de seu pretense trajeto, ela está imóvel, uma vez que o instante é indivisível e que um movimento, ocupando várias posições, exige vários instantes. Se a flecha está imóvel em todos os momentos, não pode se mover.⁷

É dessa forma que o método científico trata seu objeto: isolando-o no tempo, toma aspectos instantâneos da realidade. A mesma abordagem domina muitos sistemas filosóficos, desde Platão, onde o movimento - ou, mais precisamente, o devir - representa a degradação do ser. Com Aristóteles temos a doutrina de um Deus imóvel, embora primeiro motor. Na filosofia moderna o movimento já se torna realidade, mas o tempo se limita à contagem dos instantes e simultaneidades dessa realidade. Não há, ainda, espaço para uma realidade dinâmica com movimento de criação.

Bergson percebe a necessidade de uma filosofia que busque a intuição da duração criadora.

A intuição da duração é, assim, primordial para a constituição da filosofia bergsoniana, caracterizando-se como aquilo a que de fato tudo em sua doutrina deve se remeter para fazer sentido e respaldar-se pela experiência.⁸

Ele pretende dar um novo sentido à metafísica, colocando a reflexão em contato com o conhecimento total da realidade, uma metafísica que se identifique com a intuição da duração verdadeira e não nas abstrações das categorias lógicas. Bergson buscou definir “[...] uma filosofia que vê na duração o próprio substrato da realidade”.⁹

Ele considera ter chegado ao verdadeiro método filosófico quando viu na vida interior um perfeito campo de experiência. Partiu, inicialmente, do problema do tempo real. Buscou compreender o desenrolar dessa realidade. Era, contudo, ao tempo interior e concreto a que ele se referia. Ele não visava o tempo como dimensão do espaço.

⁷ BERGSON, H. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes. 2005, p. 87-88.

⁸ PINTO, T.J.S. *O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica*, p.10.

⁹ BERGSON, H. *L'Évolution Créatrice*. In: *Oeuvres*. Édition du Centenaire. Paris: PUF, 1963. p.725.

Questionando-se sobre sua utilidade, sua razão de ser, o filósofo conclui que o tempo não poderia ser algo já dado, ao contrário, ele está permanentemente se fazendo. Ademais, é o tempo que impede que tudo seja dado de uma vez. O tempo seria responsável por retardar esse processo, ele seria o próprio retardamento para a elaboração. É nele que são permitidas a criação e a escolha. É no tempo que pode se inserir a indeterminação nas coisas. Bergson arrisca que o tempo pode ser ele mesmo essa indeterminação.

O filósofo francês estabelece, então, uma relação de proximidade entre a duração e a memória, levando em conta para isso a conservação e a acumulação do passado no presente. Inicialmente, ele recusa a ideia de uma memória espacializada, isto é, de um espaço de armazenamento ou arquivo de lembranças. Com o exemplo clássico das afasias, ele tenta demonstrar que naqueles casos há a impotência para evocar ou atualizar as lembranças.

Nesse aspecto é interessante observar que Bergson não considera o esquecimento algo negativo, onde as lembranças foram aniquiladas. Tal pensamento decorreria da crença de que o passado é abolido. Ao contrário, a memória, na visão bergsoniana, está sempre integralmente presente sob a forma de virtualidade, atualizando-se em função das exigências da ação e da atenção à vida. “[...] o cérebro contribui para lembrar a lembrança útil, mas, mais ainda, para afastar provisoriamente todas as outras”.¹⁰ Assim, vivemos na duração, ou seja, na temporalidade que dura.

Cabe ainda destacar a diferença de natureza apontada por Bergson entre memória e percepção. Contrariando algumas teorias de sua época, ele não vê as lembranças como percepções enfraquecidas. Ao contrário, ao se atualizar, elas podem se apresentar de modo intensamente vívido.

Importante também marcar, contra a ideia do automatismo, a distinção entre hábitos e lembranças puras. Os hábitos, via de regra, são criados a partir da repetição de movimentos que vão integrando mecanismos e percepções até se

¹⁰ BERGSON, H. Matière et mémoire. In: *Oeuvres*. Édition du Centenaire. Paris: PUF, 1963. p. 315.

consolidarem em circuitos sensório-motores. Podemos ver neles a ação do passado. É o que Bergson denomina de memória-hábito.

Com a relação entre a duração e a memória o filósofo busca mostrar que há conservação e acumulação do passado e que há um progresso do passado ao presente. Mas é no passado que nos colocamos de saída. Acreditar que o passado deixou de ser, reflete uma confusão entre *ser* com *ser presente*. Na visão bergsoniana é o presente que *não é*, pois sua “atribuição” não é ser, é agir, é ser útil.

Em contrapartida, o passado deixou de agir, de ser útil, mas ele *é*. Enquanto que sobre o presente podemos dizer, a cada instante, que ele *era*, com relação ao passado temos de dizer que ele *é* o tempo todo. Note-se que o passado é um processo dinâmico. Ele é memória que se transforma. Ele é evolução.

Nessa concepção, todo nosso passado convive com cada presente. Desse modo, a duração de que trata Bergson se constitui de coexistência e não de sucessão no sentido de justaposição. Essa coexistência traz consigo uma repetição psíquica ou virtual, onde todo o nosso passado se repete, quando procuramos uma lembrança. Não há, então, estado de alma que não mude a cada instante. Isso porque não há consciência sem memória; e, assim, a cada estado é adicionada a lembrança de momentos passados.

A duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, seja porque o presente encerra distintamente a imagem incessantemente crescente do passado, seja, mais ainda, porque testemunha a carga sempre mais pesada que arrastamos atrás de nós, à medida que envelhecemos. Sem esta sobrevivência do passado no presente, não haverá duração, mas somente instantaneidade.¹¹

Em resumo, aliada à consciência, e ainda, com a tarefa de impedir-nos de sermos meros instantâneos sujeitos a um renascimento perpétuo, está a memória interior, que prolonga o passado no presente. O progresso do passado sobre o presente se realiza a si próprio. Quando fazemos uma retrospectiva, vemos o presente sendo preparado num acontecimento passado. A realização presente transforma esse passado apenas em esboço.

¹¹ BERGSON, H. *Introdução à metafísica*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 31. (Os pensadores).

Tem início aqui o desenvolvimento do pensamento bergsoniano: a intuição da duração, que se configura como o tempo percebido como individual-imediato, ou seja, como um tempo vivido. Trata-se a duração, segundo Bergson, da verdadeira realidade e um conhecimento que vise a efetividade não pode prescindir de coincidir com a duração. Duração é o tempo da consciência, não o da física ou da ciência. São duas realidades que apresentam de um lado o presente absoluto num espaço sem duração e de outro o tempo real contínuo e heterogêneo na duração pura, onde fluem os fenômenos psíquicos.

Bergson sugere a superação do possível com vistas ao real, sem imposições do sujeito ou de suas estruturas cognitivas, propondo um método em que sujeito e objeto se fundam na apreensão do real. Se, para Kant, tempo e espaço são formas puras da intuição sensível e se essa perspectiva se caracteriza como uma possibilidade de apreensão da natureza, coube a Bergson mostrar que, em regiões configuradas pela vida e pela consciência, esta determinação do valor objetivo dos fenômenos se torna menos eficiente. Como poderia o tempo kantiano, como forma pura, se prestar ao vital e ao psíquico? Como a consciência poderia apreender a duração real sem, contudo, medi-la? A esse contato com a realidade dentro de nós mesmos ou conhecimento imediato da realidade concreta, sem intermediação lógica, ele denomina intuição. Pela intuição apreendemos a realidade do eu em seu fluir através do tempo. É o eu que dura.

A duração bergsoniana é identificada como a própria realidade vivida. O real de que trata Bergson, ao contrário daquilo que construímos com nossa inteligência, é fluido, contínuo e inteiriço. O real é “duração pura”. E é possível penetrar nesse mundo da “duração pura” por intermédio da intuição, isto é, do “pensamento em duração”.¹² É a consciência intuitiva traduzida em contato e absoluta adequação. Essa adequação absoluta é o que Bergson considera simpatia, presente tanto na intuição como no instinto.

Quando falamos em estados psicológicos só podemos nos referir a multiplicidade qualitativa, ou seja, da ordem do puramente temporal, virtual, dinâmico e criador, pertinentes à vida interior.

¹² O termo “intuição”, com o sentido de pensamento em duração, somente aparecerá na obra de Bergson em 1903, com a publicação de *Introdução à Metafísica*.

Quando se afirma que um número é maior que outro ou um corpo maior que outro sabemos perfeitamente do que se trata. Nestes dois casos se trata de espaços desiguais [...] [...] chamando-se maior espaço ao que contém o outro. Mas como é que uma sensação mais intensa conterà uma sensação de menor intensidade?¹³

Espaço e tempo são, portanto, opostos. Enquanto o espaço resulta de uma operação da inteligência, com vistas a suas representações estáticas, o tempo (ou duração) é um dado imediato da consciência, relativo à vida em seu continuo vir-a-ser.

Bergson busca mostrar de que maneira o psíquico se porta em meio a essas instâncias. Ele distingue dois momentos na totalidade da vida psíquica representados por dois *eus*. Um deles seria a representação espacial do outro, ou ainda, um *eu social*. Este é o *eu superficial*. Por outro lado, na duração de nossa vida interior estaria o *eu profundo*. O *eu superficial* adere à realidade exterior, enquanto que o *eu profundo* vive na pura duração.

Não é incomum, porém, que o *eu profundo* se superficialize. Influenciado pelo *eu superficial*, que passa a dominar nossas sensações, sentimentos e ideias, o *eu profundo* sucumbe à inteligência e passa a representar-se muito mais no tempo espacializado do que no tempo real, prestando-se muito melhor às exigências da vida social, ao uso da linguagem e do pensamento simbólico. O “eu superficial” nasce a partir da percepção do exterior e aí permanece quando a consciência se volta unicamente para a formalidade da inteligência. Por meio dessa objetivação, passa-se a representar exclusivamente o racional e o social, cristalizando-se a vida psíquica no espaço. A vida exterior passa a ter mais importância que a vida interior.

Em uma existência verdadeiramente livre, longe da estabilidade e imobilidade da exterioridade material, o *eu profundo* só pode ser relacionado à intuição, à interioridade, ao conhecimento pelo espírito, à essência movente da realidade. Ou antes, na duração interna o movimento dos estados psicológicos é contínuo.

Na verdade, os dois *eus* coexistem no sujeito. O eu superficial significa o esquecimento da vida; o eu profundo se reflete na riqueza de seus estados internos. A consciência no *eu profundo* é constituída por uma multiplicidade qualitativa de estados psíquicos que se sucedem, interpenetrando-se em contínua mudança. Essa multiplicidade, subjetiva e interior, refere-se aos fatos da consciência. Para Bergson,

¹³ BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 11.

a consciência, tendo a duração como essência, é como que uma ponte entre o passado e o futuro, o que mostra sua intrínseca ligação com a duração e a memória.

Porém, o que prevalece, sem dúvida, é o *eu superficial*, pois vivemos predominantemente na exterioridade. Ele é responsável, também, por obscurecer a liberdade do *eu profundo*, podendo tornar-se um obstáculo à sua realização. Com isso, não podemos dizer que nossos estados internos são totalmente livres.

Para Bergson, a invasão do espaço naquilo que só pode ser duração pura advém da confusão entre a verdadeira duração da *psyché* e sua representação simbólica – a duração homogênea, onde o tempo é substituído pelo espaço. Esse tempo homogêneo decorre, ainda segundo o filósofo, de uma “endosse”¹⁴ entre o que é interno e o que é externo, ou seja, de uma ilusória espacialização do tempo e, a uma só vez, de uma temporalização do espaço. Há aí, uma troca entre a exterioridade e a interioridade, ou uma interseção entre o tempo puro e o espaço puro, possibilitada pela simultaneidade.

Na medida em que o tempo aparece como multiplicidade numérica, medir a duração significa contar simultaneidades. Quando aplicamos este conceito de duração à vida psicológica, formamos um conjunto suscetível de decomposição e recomposição de elementos simultâneos. A simultaneidade é a noção-chave nesta endosse entre tempo e espaço.¹⁵

Ou seja, por interesses da ação, substituímos o tempo da existência pelo tempo da ciência e da vida cotidiana, erro cometido, segundo Bergson, também pelo determinismo psicofísico, ao aplicar o conceito de tempo espacial à compreensão do modo de ser do psiquismo.

Configura-se, assim, a tese de caráter ontológico de que o real e a consciência temporal são estruturados internamente, evidenciando a duração como realidade temporal. Cabe lembrar que o desenho da gênese da intuição, no projeto bergsoniano, desenvolveu-se exatamente a partir de questões levantadas sobre o tempo real e o desenrolar dessa realidade, como teremos a oportunidade de explicitar mais adiante.

¹⁴ PRADO Jr., B. *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1988, p. 99.

¹⁵ LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson : intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994. p. 136.

Estarmos na origem da duração significa estarmos no centro das coisas. Isso ilustra a afirmação do filósofo de que o absoluto está muito perto de nós, ou, até mesmo, em nós. Ele estaria na maneira pela qual as coisas modulam nossa duração. Na primeira Conferência de Oxford, Bergson sustentou que se, em vez de nos colocarmos acima de nossa percepção, mergulhássemos nela, explorando-a e alargando-a, teríamos uma filosofia que a tudo abranjeria, nada deixando de fora.

Assim, o que ele definia como coincidência pode ser traduzido como coexistência. Há uma concordância e uma discordância das coisas com a minha duração, das coisas comigo, ou seja, uma relação de coexistência. Concebo, portanto, uma duração do universo distinta da minha.

Na leitura de Jean Hyppolite, o sentido da duração bergsoniana mostra desde a indivisão da vida interior que se conservaria inteiramente até um sistema de oposições entre tempo e espaço e, ainda, entre o vazio do passado e do futuro e a plenitude do presente. Essa duração é representada pelo presente, passado e futuro. No presente ela acolhe o corpo e a espacialidade, dando condições para que o passado seja evocado, reconquistado e expresso. Quanto ao futuro o espírito estaria entre os limites da lembrança pura e da ação pura, sinônimos de inconsciência.¹⁶

O tempo, na perspectiva bergsoniana, é uma realidade movente, inserida em um processo dinâmico. Interessam aqui, portanto, as considerações da duração real, ou seja, uma concepção do tempo adequada aos objetos não inertes. Mas, embora no nível superior da cadeia dos seres vivos o tempo atue na realidade do *ser*, nos organismos inferiores, mesmo nas camadas inorganizadas da matéria, há ação real do tempo, há memória. Os entes mais materiais, contudo, são os mais impenetráveis pelo tempo real.

Em outras palavras, o tempo real se manifesta mais claramente, quando a consciência se percebe a si mesma durando. Assim, a duração bergsoniana, como um dado interior da consciência, “[...] é a continuidade temporal que é imediatamente percebida na vida do espírito”.¹⁷ Ou seja, a consciência como temporalidade que se revela para si mesma pressupõe a reflexão como imersão na

¹⁶ Cf. MERLEAU-PONTY, M. *O elogio da filosofia*. Lisboa: Guimarães, 1998. p. 31.

¹⁷ VIEILLARD-BARON, J-L. *Compreender Bergson*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 107.

realidade do tempo. Na visão de Merleau-Ponty, o fundamento da consciência bergsoniana não está no ser, mas no seu ultrapassamento. Um ser é uma duração. Só se pode captar outro ser sob a forma de outra duração.¹⁸

Sobre, ainda, a relação entre consciência e tempo, Bento Prado Jr sustenta que “[...] a subjetividade da consciência é dada pela referência ao tempo: uma consciência puramente instantânea (que corresponderia ao que Bergson chama de ‘percepção pura’) seria a adesão total ou completa fidelidade ao objeto. Nela, deixaria de haver qualquer distância, por mínima que fosse, entre o sujeito e o objeto”.¹⁹

Acrescentamos, também, de Prado Jr:

É a própria destruição do tempo homogêneo que rompe as amarras que unem a consciência de si à consciência do objeto e que fazem com que não se possa ‘entrar’ na consciência sem sair dela em direção ao objeto. Nasce, assim, esse ‘homem interior’ ou esse ‘eu profundo’ do bergsonismo.²⁰

Haveria no universo um fundo único que Bergson designaria de consciência em geral. Nessa perspectiva, a vida pode ser definida como a consciência lançada sobre a matéria.²¹ Estaria, portanto, na consciência, ou antes, na supra consciência, a origem da vida e, também, o princípio motor da evolução.

Por se constituir na condição da iniciativa, com o papel de iluminar uma escolha, a consciência está diretamente ligada à ação real, à eficácia imediata. Relacionando a consciência à inteligência, Bergson considera a consciência não só como uma luz que clareia a atividade interna, mas que, principalmente, é imanente à representação explícita, revelando-se, nessa medida, como um instrumento da ação. A consciência seria sinal e condição da iniciativa, na medida em que desvela as ações possíveis, revestindo-se, portanto, em instrumento de antecipação do futuro. Tomada a direção de nosso espírito, em um determinado momento, pode-se observar que ele se interessa pelo que é, porém, em via do que poderá ser, numa clara demonstração de que não há consciência sem atenção à vida.

¹⁸ Cf. MERLEAU-PONTY, M. *O elogio da filosofia*. p. 23.

¹⁹ PRADO JR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, p. 54-55.

²⁰ Ibidem, p. 102.

²¹ Ferrater Mora situa a morte como suspensão da inserção da consciência na matéria. Cf. MORA, F. *El ser y la muerte: bosquejo de filosofía integracionista*. Madrid: Aguilar, 1962.

Como primeira função, a consciência cumpre o papel de reter aquilo que já não é, além de antecipar o que ainda não é. Percebe-se aí uma pequena duração: do passado imediato ao futuro iminente, ou seja, um ponto de ligação entre o passado e o futuro. Essa ligação é realizada pela consciência.

Porém, Bergson se questiona sobre o domínio da consciência na natureza, isto é, quais seriam os seres conscientes? Ele considera a consciência coextensiva à vida. Assim, tudo o que vive pode ser consciente. Nos seres vivos mais desenvolvidos a consciência se exerce por meio de um cérebro, mas ela pode atuar em uma matéria viva indiferenciada.

A consciência adormece quando ela não tem movimento espontâneo. Por outro lado, quando a vida se direciona à atividade livre, a consciência se exalta. Nessa perspectiva, uma ameba seria vagamente consciente. Mas mesmo no ser humano a consciência pode se retirar quando uma de nossas ações se torna automática. Um exercício que, pela repetição, se torna automático, por exemplo. Enquanto ainda em assimilação ele envolvia ações espontâneas.

O cérebro é um órgão de escolha, e é nesse ambiente que a consciência dos seres mais desenvolvidos, ao reter o passado e antecipar o futuro, é chamada a fazer escolhas, o que demandará alguns movimentos, como lembrar e prever.

A matéria é inerte, geometria, necessidade. Mas com a vida aparece o movimento imprevisível e livre. O ser vivo escolhe ou tende a escolher. Seu papel é de criar. No mundo onde todo o resto é determinação, uma zona de indeterminação o envolve. Como, para criar o futuro, é necessário preparar alguma coisa no presente, como a preparação do que será só pode se fazer pela utilização do que foi, a vida se encarrega desde o início a conservar o passado e a antecipar sobre o futuro, numa duração onde passado, presente e futuro se penetram um no outro e formam uma continuidade indivisível. Esta memória e esta antecipação são a consciência mesma. Eis porque a consciência é coextensiva à vida.²²

As ações possíveis são disponibilizadas à consciência pelos centros nervosos, embora já estivessem na consciência na forma de esboço. Por outro lado, o cérebro está atento às articulações motoras do estado de consciência. Cessa aí, segundo o filósofo, a relação de interdependência entre a consciência e o organismo.

²² BERGSON, H. La conscience et la vie. In: CHOMIENNE, Gérard (Org.). *Collection texte et contextes*. Paris: Magnard, 1985. p. 62.

[...] a consciência é essencialmente livre; ela é a própria liberdade: ela, porém, não pode atravessar a matéria sem se situar nela, sem se adaptar a ela: essa adaptação é o que se chama de intelectualidade; e a inteligência, voltando-se na direção da consciência atuante, isto é, livre, a faz naturalmente entrar nos esquemas onde ela tem o costume de ver a matéria inserir-se.²³

Nessa medida, a inteligência perceberá a liberdade como necessidade, desprezando a novidade e a criação e compondo o antigo com o antigo, o idêntico com o idêntico.

A consciência e a materialidade existem, aparentemente, de modos bastante distintos. Vistas isoladamente, a consciência é liberdade, enquanto que a matéria é necessidade. Mas se tomadas sob a perspectiva da vida, veremos, segundo Bergson, a relação entre elas: “A vida é precisamente a liberdade se inserindo na necessidade e colocando-a em seu proveito”.²⁴ Essa reconciliação só é possível porque a matéria, em alguns momentos, relaxa o rigor que lhe impõe o determinismo. Quando isso acontece, a matéria apresenta alguma elasticidade em alguns pontos, permitindo que aí se instale a consciência. É, ainda, uma apropriação muito pequena, mas uma vez instalada a consciência, dilatando-se, poderá ocupar o todo, ainda que esse processo demande tempo. Essa seria a explicação bergsoniana para a evolução inteira da vida, ou seja, o atravessar da matéria pela consciência criadora, traduzido, ainda, por um esforço por liberar algo que se desenvolveu definitivamente no homem.

A evolução não se processou de maneira idêntica. Na linha evolutiva do mundo vegetal, por exemplo, dominaram o automatismo e a inconsciência. Contudo, a força evolutiva trouxe consigo a liberdade responsável pela criação de belas formas, a que costumamos chamar de obras de arte da natureza. São formas imprevisíveis, mas que se repetirão como que automaticamente. Não há escolha do indivíduo. Em outras linhas da evolução, pode haver uma maior liberação de consciência e, assim, alguma latitude de escolha. Mas no homem, às custas de muita engenhosidade e invenção, acontece um grande salto.

Enquanto que em um estado da alma há sempre algo de original e de único, a matéria é repetição, é o mundo subordinado a leis matemáticas. Bergson adverte,

²³ BERGSON, H. L'Évolution Créatrice. In: *Oeuvres*, p.724.

²⁴ Idem. La conscience et la vie. In: CHOMIENNE, Gérard (Org.). *Collection Texte et Contextes*, p. 64.

porém, que esse mundo é uma abstração. A realidade concreta comporta outro quadro. O mundo material não prescinde da presença da consciência e da vida. Suprimir dele a consciência, somente é possível por um esforço artificial. O mundo, na sua realidade concreta, compreende também os seres vivos conscientes enquadrados na matéria inorgânica. Ou seja, segundo a concepção bergsoniana, o vivo é consciente em direito. Um ser se torna inconsciente quando a consciência adormece. Até mesmo um vegetal é um ser consciente, embora nele a consciência “cochile”.

Caracterizam, portanto, a consciência os sinais exteriores da duração: a evolução regrada, o progresso definido e o envelhecimento. “O ser vivo dura essencialmente; ele dura justamente porque ele elabora sem cessar o novo e porque não há elaboração sem busca, busca sem tentativa”.²⁵

Consciência significa, como já pontuamos, memória. Essa ligação, consciência – memória, se torna melhor marcada, quando Bergson define a inconsciência como uma consciência que acabasse e renascesse a cada instante, que não conservasse nada de seu passado, que se esquecesse incessantemente de si mesma. Assim, consciência é memória, ou antes, conservação e acumulação do passado no presente.

Contudo, podemos dizer da presença da consciência quando do afloramento de uma realidade no campo de nossa experiência. Mas o que há de primordial nela é uma potência de criação, ou seja, é uma liberdade, que se pode qualificar como supra consciência. Dessa potência derivam os poderes individualizados, ainda que relativos pelos graus mais ou menos limitados de indeterminação. Está aqui a razão da constituição do universo com tantos centros de ação e representados por uma imensa diversidade de categorias de seres vivos. A consciência é, assim, fonte comum da inteligência e da intuição, ao mesmo tempo que da matéria e da vida.

Bergson vê a consciência como uma substância dispersa pelo universo. Os organismos rudimentares a comprimem, enquanto que os diferenciados permitem que se expanda. Haveria, ainda, uma grande corrente de consciência sem

²⁵ BERGSON, H. La conscience et la vie. In: CHOMIENNE, Gérard (Org.). *Collection Texte et Contextes*, p. 114.

organismos, sem individualidade, que atravessaria a matéria. Se olharmos o caminho percorrido pela vida, desde suas origens até o homem, teremos a visão de um feixe de consciência penetrando a matéria, como que cavando um túnel em uma rocha. Em algum momento, em alguma direção ela encontrará a luz. Com essa imagem Bergson procura ilustrar a linha da evolução que chega ao homem.

Em suma, nos textos bergsonianos encontraremos a consciência como fonte do conhecimento psicológico, ou mesmo, a raiz de todo conhecimento. Bergson se refere tanto à consciência humana como à consciência em geral, cabendo salientar, nesse sentido, que a consciência ao concentrar-se na matéria acaba por se determinar em inteligência, pois esta, mesmo sendo uma função do espírito, tem como foco a matéria inerte.

A filosofia não poderia consistir, portanto, em oposições entre corpo e espírito, matéria e liberdade. Na verdade, o espírito e a liberdade, para se exprimir, dependeriam da matéria e do corpo. Apesar de se constituir em obstáculo, a matéria é também instrumento e estímulo para que o espírito se manifeste. Bergson vê no espírito uma laboriosa força buscando se liberar de obstáculos de todo gênero e, para além, de ultrapassar-se a si mesma. Essa força dá tudo o que ela tem e, após, até o que ela não tem. Ela seria aqui identificada como força espiritual, se existir, exatamente por tirar dela mesma o que nela não há.

A palavra espírito, na filosofia bergsoniana, se presta a designar tanto o conjunto das funções de conhecimento, quanto o sujeito da atividade mental ou psíquica. Distinguindo-se do corpo, apresenta uma realidade irreduzível à matéria. A realidade do espírito poderia ser definida por uma faculdade que Bergson atribui à memória pura, ou seja, totalmente independente da matéria, entidade idêntica à liberdade. “[...] entre a matéria bruta e o espírito mais capaz de reflexão há todas as intensidades possíveis da memória, ou, o que vem a ser o mesmo, todos os graus da liberdade”.²⁶

O termo espírito reflete a unidade profunda da vida mental, embora tenha sido, com frequência, aplicado unicamente à inteligência conceitual e discursiva e

²⁶ BERGSON, H. *Matéria e memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p.261.

assim, a capacidade de representação teria aparecido como a característica essencial do princípio superior à matéria. De modo similar, o termo pensamento, utilizado para designar também essa capacidade, foi por um tempo adotado, à maneira cartesiana, para referir-se à atividade psíquica em oposição à matéria, ao corpo, ao cérebro enfim. Contrariando essas posturas, Bergson buscou definir a raiz da vida psíquica pela designação de consciência.

Outro elemento que se relaciona com a duração e a memória, indispensável, também, ao entendimento da filosofia bergsoniana é o *elã* ou impulso vital. Cabe à filosofia, segundo Bergson, mostrar a relação entre a vida do espírito e a do corpo, trilhando o caminho da própria evolução, que, para ele, se constitui no aparecimento de formas vivas cada vez mais elaboradas, a partir de uma força criadora – ou impulso vital. Fundamental para a compreensão da teoria bergsoniana, o *elã* ou impulso vital é o movimento de duração que se diferencia. A própria vida é o movimento de diferenciação. Bergson explica essa diferenciação de dois modos: pelos obstáculos encontrados pela duração ao penetrar a matéria – o que seria uma causa externa – e pela duração nela mesma, pela força explosiva que ela contém. Seriam essas as razões da fragmentação da vida em espécies e indivíduos.

Toda sua filosofia pode ser lida como a busca pela inteligibilidade da passagem do tempo como diferenciação interna, isto é, como movimento de diferenciação e totalização a uma só vez, uma remodelação da relação entre a multiplicidade e a unidade, tema da filosofia desde seus primórdios [...]²⁷

No impulso vital há sempre uma virtualidade em vias de atualização, ou uma simplicidade a ponto de se diferenciar, ou ainda uma totalidade pronta para se dividir. Essa é, para Bergson, a essência da vida, atuando sempre por dicotomia, dissociando, desdobrando. E ela se desdobrou entre a planta e o animal. *Grosso modo*, as plantas se caracterizando pela fixidez e insensibilidade e os animais pela mobilidade e consciência. Aos animais o *elã* ou impulso vital deu nervos e centros nervosos e às plantas deu sua função clorofílica. Posteriormente o animal se dividiu em instinto e inteligência.

Importante destacar aqui a ideia de virtualidade. O virtual não tende a se realizar, mas a se atualizar e as regras da atualização são a diferença e a criação. O

²⁷ MORATO, Débora. O tempo e seus momentos interiores. Heterogeneidade qualitativa e diferença interna como marcas da duração bergsoniana. *Analytica revista de filosofia*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ. v. 9. n. 2, p. 60, 2005.

virtual cria linhas de atualização por diferenciação. Atualiza-se ao se diferenciar. Esse é o processo da evolução. As linhas de diferenciação criam uma entidade – física, vital ou psíquica – que representa o nível ontológico agora encarnado. Nessa medida, a diferenciação é criadora. Para tanto, o impulso vital tem de contornar obstáculos impostos pela matéria, já que a materialidade se opõe ao movimento da vida.

Cabe notar que somente na linha do homem a duração se torna consciência de si e a vida tem acesso à memória e à liberdade. A origem desse privilégio se encontra em determinado estado da matéria cerebral, que, de posse de uma excitação recebida, escolhe uma reação. É no intervalo entre a excitação e a reação que se infiltram a memória e a liberdade, atualizando-se. Na linha de diferenciação do homem, o impulso vital criou com a matéria um instrumento capaz de detonar um explosivo responsável por movimentos cada vez mais potentes. Como resultado, temos os exemplos da percepção, da memória voluntária – as lembranças úteis se atualizam no intervalo cerebral – e a inteligência capaz de dominar e utilizar a matéria.

Ficam, assim, explicitados alguns dos pressupostos fundamentais da filosofia de Bergson.

2- INTELIGÊNCIA, INSTINTO E INTUIÇÃO

A expressão vocabular humana não sabe ainda, e provavelmente não o saberá nunca, conhecer, reconhecer e comunicar tudo quanto é humanamente experimentável e sensível.
José Saramago

Consideradas, no Capítulo anterior, as relações entre duração, memória e impulso vital - com que Bergson estabelecerá a intuição como método - buscaremos, neste Capítulo, aclarar as significações críticas de inteligência, instinto, intuição, por ele utilizadas.

A filosofia bergsoniana identifica a inteligência como uma faculdade instrumental, dirigida prioritariamente para a ação. Para que a inteligência possa exercer essa tarefa é preciso, contudo, fixar o que se move, por meio de recortes do real. Nessa medida, e considerando que a realidade é movimento, Bergson entende que a percepção funciona de uma forma cinematográfica, colhendo instantâneos em transição e congelando imagens obtidas a partir da continuidade fluida do real.

Operando por quantificação e espacialização, essa mesma faculdade é aplicada ao conhecimento do real. Como consequência, esse conhecimento – pautado pela homogeneidade e pelo raciocínio espacial – acaba por habitar a superfície das coisas, não podendo chegar à realidade como ela é. Como atitude prática, esse conhecimento transforma o movimento em imobilidades, o que Bergson ilustra com os paradoxos de Zenão.

Foram os argumentos de Zenão de Eléia, em especial os argumentos contra o movimento, que chamaram a atenção de nosso autor para essa questão. Destaca ele que, no pensamento eleata, o movimento, bem assim as mudanças ou transformações físicas, não passam de ilusões criadas pelos sentidos.

Bergson pontua, ainda, que a inteligência mostra uma atividade engenhosa e calculadora. Ou seja, atuando por intenção e por cálculo ela coordena os meios em direção a um fim. Bergson vê a instrumentalidade, da qual a inteligência é

responsável, levada às últimas consequências na tecnologia desenvolvida pelo homem.

A diferença capital entre a inteligência e instinto – formas de atividade interior – está nos pontos de sua aplicação ou nos objetos aos quais estão dirigidos. Em *A Evolução Criadora* Bergson buscará mostrar, como veremos no decorrer deste trabalho, as direções distintas seguidas por elas na natureza. Coincidindo inicialmente, instinto e inteligência passam a seguir caminhos diferentes.

[...] no decorrer da evolução dos animais, as atividades consideradas instinto e Inteligência, para Bergson, acentuam algumas características básicas que nos permitem distingui-los. O instinto corresponde à habilidade que os animais desenvolveram de utilizar com eficiência os instrumentos naturais que possuem em seus próprios corpos.²⁸

Retrocedendo ainda mais no caminho do movimento evolutivo, Bergson nos mostrará o modo de atuar da vida, ou seja, por desdobramentos. Num dado momento, eram a planta e o animal. Por dissociação este último ramo se divide em instinto e inteligência.

Importante destacar que o instinto conhece seus objetos por simpatia, por dentro. Em outra direção desenvolve-se a inteligência, como faculdade de fabricar e utilizar instrumentos. Bergson vê na inteligência a motivação da adaptação eficaz de nosso corpo ao meio ambiente e, embora conheça o seu objeto somente por fora, ela tem a capacidade de encher-se indefinidamente. Em suma, na linha do homem, foi possível, por meio da inteligência, o domínio da matéria.

Porém, o instinto, ainda presente no homem, torna-se desinteressado e capaz de refletir sobre si mesmo. Aparece, assim, a intuição, por intermédio da qual podemos ter o conhecimento imediato da realidade concreta, além de apreender o eu que dura, ou seja, o eu fluído no tempo. Foi, aliás, a partir de questões levantadas sobre o tempo real e o desenrolar dessa realidade que se delineou a gênese da intuição. É, portanto, por meio da intuição, ou do “pensamento em duração”, que podemos penetrar no real, isto é, na “duração pura”.

A atuação da inteligência no espaço impõe um distanciamento progressivo entre o sujeito e o objeto, onde se prolonga eficientemente a percepção e se instala um espaço lógico favorável ao desenvolvimento da linguagem. Igualmente como

²⁸ PINTO, T.J.S. *O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica*, p.116.

sistema instrumental, a linguagem é facilitadora da ação e, fundamentalmente, das trocas inter-humanas.

A linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade, que entre os objetos materiais. Esta assimilação é útil na vida prática e necessária na maioria das ciências.²⁹

Em contrapartida, a linguagem conduz a inteligência à destruição da continuidade do real, causando um abismo entre o que é dito e o que é. Nossa comunicação é lenta e fragmentária.

Alvo da crítica bergsoniana como a inteligência, a linguagem também se configura em ferramenta prática. Constituindo-se no movimento de fixação de significados, ela acaba por compor a “ferramenta das ferramentas” da consciência intelectual e a ser utilizada sem crítica, inclusive pela filosofia, como aponta Franklin Leopoldo e Silva, em seu artigo *Conhecimento e Razão Instrumental*.³⁰

Bergson considera, no entanto, que, por uma experiência pré-predicativa, é possível ver para além do que é dito, chegando ao que é pensado ou o que é experimentado pela consciência. Reconhecendo que a inteligência cumpre uma função essencial no processo civilizatório e mesmo evolutivo da humanidade, por meio de seu produto primeiro que é o conhecimento discursivo, ele considera que para além da linguagem coagulada no papel ou no espaço em elementos descontínuos, pode existir a palavra viva, idêntica ao pensamento. E ele não desconsidera a laboriosa função do corpo, do cérebro e mesmo da linguagem disponibilizando à consciência um corpo imaterial onde se instalar. Somente assim pôde o homem se elevar e transformar os automatismos.

Nem toda linguagem é, portanto, uma inverdade, uma não-coincidência. A linguagem que Bergson almejava para a filosofia deveria procurar falar as próprias coisas, unindo palavras naturalmente por seu sentido, por suas relações. “[...] a linguagem é uma potência de erro, já que corta o tecido contínuo que nos liga

²⁹ BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 9.

³⁰ SILVA, Franklin L. *Conhecimento e Razão Instrumental*. In: *Psicologia USP*. São Paulo. v. 8, n. 1, p. 11-32, 1997.

vitalmente às coisas e ao passado, instalando-se entre ele e nós como um anteparo”.³¹

Ao criticar a posição kantiana da redução de toda consciência possível à inteligência, Bergson propõe a superação da própria intelectualidade, para ampliar o campo das experiências da consciência. Se por um lado, na visão de Kant, os meios para o conhecimento dos objetos são uma imposição do sujeito ao real, Bergson, por outro, alerta que esses meios não cobrem a totalidade da experiência consciente, nem mesmo da realidade. Ademais, a consciência é fonte comum da inteligência e da intuição, ao mesmo tempo que da matéria e da vida.

Em suma, a atividade filosófica não pode consistir essencialmente em análise conceitual, por um mau uso do entendimento ou da linguagem. Reivindicando uma visão mais clara das coisas ele propõe a intuição ou uma visão sinóptica, e, com isso, tenta reverter a tecnicidade da análise em prol da restituição da essência. Pode-se dizer que em Bergson se encontra uma forma específica de lidar com a filosofia. Ele mostra que é possível uma nova relação do pensamento com o mundo, por meio da intuição como método, como veremos mais adiante.

Ao lado do conhecimento puramente intelectual e discursivo pode haver um outro, de essência intuitiva, do qual podemos lançar mão se desenvolvermos a parte de nossa experiência que a inteligência anula quando se utiliza da generalidade do conceito. Nada há de místico nesse processo, na medida em que a intuição é um ato concreto do encontro do espírito com o objeto.

Bergson define a inteligência como a maneira humana de pensar. Contudo, não se pode esquecer que o objeto próprio da inteligência é da ordem geométrica, inerente à matéria, resultante de uma interrupção, ou antes, de uma inversão da ordem vital. A ordem vital, esta sim, é o objeto da intuição. Apesar desse movimento ou inversão, a inteligência guarda um fundo de intuição, ou seria, até mesmo, uma distinção da intuição.

Como vemos, a intuição não se confunde com o instinto. Na verdade, haveria, segundo Bergson, traços de instinto na inteligência, como que uma franja de indeterminação. É nessa franja que ocorre a instalação do instinto em forma de

³¹ MERLEAU-PONTY, M. *O Visível e O Invisível*, p. 122.

intuição, como uma conquista do espírito. Relacionando os três aspectos da vida – intuição, instinto e inteligência – pode-se definir a intuição como um instinto penetrado de inteligência.

Há que se considerar, ainda, que a intuição se mostra sob uma forma confusa e fugidia. Ela só toma uma forma distinta, ou se manifesta, quando estimulada. É aí que entra a inteligência com o papel de incitar a intuição, para que ela ultrapasse a inteligência quando esta se mostre abandonada a ela mesma. A inteligência será então vivificada por meio da intuição.

Podemos dizer, portanto, que a intuição não se separa da inteligência, ou seja, as duas caminham juntas. A intuição intelectual é a alternativa à racionalidade intelectual. “A intuição é o desabrochar do instinto em conhecimento explícito. Porém, a inteligência é capaz de revelar as virtualidades da intuição que dormem nela”.³²

Inteligência e instinto são formas de atividade vital com o mesmo fundo. E é importante destacar que os traços de instinto, que subsistem no homem, localizam-se em torno da inteligência. “Não há inteligência onde não se descubrem traços do instinto”.³³ Da mesma forma subsiste no inseto, em torno do instinto, algo de inteligência que assegura sua adaptação às circunstâncias. Importante também lembrar que todo traço de instinto é uma virtualidade de intuição. “Uma vez liberada a consciência pode, aliás, se dobrar no interior e revelar as virtualidades da intuição que sobrevivem ainda nela”.³⁴

Acreditamos, finalmente, ter tornado claras as interpretações bergsonianas de inteligência, instinto, intuição, o que nos conduzirá a um melhor entendimento da filosofia de Bergson e, de modo especial, de seu projeto crítico, o que veremos ao longo deste trabalho.

³² HUSSON, Léon. *L'Intellectualisme de Bergson*. Paris: PUF, 1947, p.99.

³³ BERGSON, H. *L'Évolution Créatrice*. In: *Oeuvres*, p. 610.

³⁴ Idem.

3- O EVOLUCIONISMO DE BERGSON E OUTROS OLHARES

Veremos, neste Capítulo, que inteligência, instinto e intuição, além de matéria e duração, são alguns dos principais elementos tomados por Bergson em seu desenho da evolução. Mas houve um caminho a percorrer.

Ainda bastante jovem, Bergson começou a se interessar pelo positivismo espiritualista de Lachelier e Boutroux, de quem foi aluno, assimilando a possibilidade de compatibilizar crença e filosofia, sem, contudo, afirmar uma religião histórica. É atribuída, em parte, à sua identificação com Lachelier a origem de sua vocação filosófica.

O espiritualismo francês desenvolveu-se por uma necessidade de buscar um caminho para o absoluto na própria consciência, colocando o espírito no mesmo nível da realidade. Chegou a ser considerada a filosofia da consciência pura. Ela parte da convicção de que a ciência moderna não pode dar conta de explicar o espírito como um aspecto da realidade humana. Enquanto que o positivismo busca a gênese do espírito da matéria, o espiritualismo se dedica a estudar a gênese da matéria a partir do espírito, analisando a consciência como uma das dimensões fundamentais do devir da experiência.

No entanto, por volta de 1848, quando aparecem as doutrinas da utilidade e da positividade, seguindo a corrida à industrialização e à nova concepção de ciência associada à técnica, havia já ocorrido o rompimento entre a metafísica espiritualista e a ciência positiva. A filosofia espiritualista veio a perder muito de sua influência após 1870.

Bergson viu-se inicialmente atraído pelo evolucionismo de Herbert Spencer. Futuramente iria opor-se ao positivismo spenceriano, buscando sua superação, o que culminou, muitos anos depois –1907–, com a publicação de sua obra maior *A Evolução Criadora*.

Spencer acompanhou as pesquisas de Darwin sobre a evolução das espécies vivas. Essa tese já era sustentada pelo pensamento grego antigo, tendo sido derrubada por Aristóteles, para quem as espécies estão submetidas à geração e à corrupção, permanecendo idênticas a si mesmas e sendo, portanto, imutáveis.

Essa verdade perdurará até o século XIX, quando a teoria da evolução de Darwin, observando as variações mínimas e progressivas das espécies, veio a estremecê-la.

Assim como Augusto Comte, Spencer não aprova as pesquisas no campo da metafísica, por considerá-las ilusórias. Os conceitos cosmológicos tempo, espaço, matéria e movimento são por ele reduzidos ao fenômeno “força”. Spencer pretende estabelecer a síntese filosófica das categorias do real, por meio de uma lei de desenvolvimento – lei da evolução – que ele considera uma lei de progresso. A ideia de progresso não se limitaria, desse modo, à realidade social, mas se estenderia à realidade natural, que, a exemplo daquela, seguiria um esquema de desenvolvimento, que é a própria evolução. Essa evolução, por diferenciações sucessivas ou progresso, ocorreria, segundo Spencer, tanto na sociedade, como na linguagem, na cultura e no aparelho cognitivo do homem. Os princípios lógicos, bem como a intuição de espaço e tempo seriam *a priori* no que se refere à experiência humana, mas as formas *a priori* do conhecimento e da ação teriam sido adquiridos progressivamente por seleção natural.

Portanto, a essência do progresso é a transformação do homogêneo em heterogêneo, do indeterminado no determinado, como afirmava o pensamento grego antigo. No entanto, Spencer, que se voltará para o pensamento de Kant, limita sua teoria da evolução aos fenômenos, deixando a realidade *em si* no plano do incognoscível. Essa postura lhe permitirá uma tentativa de conciliar ciência e religião, admitindo que, em detrimento do desenvolvimento da ciência, o sentido último da realidade não pode ser alcançado pelo homem.

Bergson, porém, se mostra insatisfeito diante das teses da ciência positiva e, por conseqüência, do evolucionismo intelectualista. Contrapõe-se, ao mesmo tempo, ao empirismo mecanicista e ao idealismo racionalista.³⁵

Na verdade, vimos desenvolverem-se duas tendências, o evolucionismo e o vitalismo, que tiveram origem, ainda fundidos em um só sistema, na *Naturphilosophie* dos românticos alemães. Essa dualidade, porém, não foi superada pela totalidade das novas gerações de pensadores da *Naturphilosophie*

³⁵ JANKÉLÉVITCH, V. *Primeiras e últimas páginas*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 1995, p. 14

na França, Inglaterra e Alemanha, o que deu ocasião ao esboço de duas correntes divergentes.

De um lado, aqueles presos à noção de evolução, seguindo o método do romantismo, histórico e genético, mas já vinculando-se ao mecanicismo, tendência encontrada no evolucionismo inglês, bem como no materialismo histórico alemão, que se apóia de certo modo em Darwin. Spencer e Marx são importantes representantes dessas correntes: o primeiro condicionando a vida e a consciência aos dados psicofísicos e o segundo condicionando “[...] o papel dos fatores ideológicos, das formas religiosas e morais na evolução das sociedades às exigências de um materialismo puramente econômico”.³⁶

O vitalismo, de outro lado, não renunciava à noção de evolução, mas se constituía de um biologismo que tendia a “[...] ir ao encontro das ciências morais³⁷ [...]”, admitindo a “[...] duração espiritual de um indivíduo animado por uma consciência [...]”³⁸. Nietzsche e Bergson são dois grandes representantes do vitalismo.

Assim, na visão de Bergson, o evolucionismo spenceriano caminhava, de início, para o reconhecimento de uma realidade que dura interiormente. Essa nova doutrina da evolução poderia trazer em sua essência a correspondência entre o externo e o interno e, ainda, colocar na mudança a própria substância das coisas. Faltou-lhe, no entanto, a análise do movimento real e de como ele se realiza no ser, ou seja, faltou o tempo interno.

[...] a ideia de tempo que serve, nos spencerianos, para fabricar espaço, só atinge a ‘forma passiva’ da duração. Esta ‘forma passiva’ do tempo é quadro imóvel e fixo no interior do qual a duração verdadeira correrá, é a representação estável e abstrata segundo a qual se ordenam, para o cientista, numa sucessão regular e uniforme, os fenômenos da natureza. [...] é, em suma, o tempo que intervém nos paradoxos de Zenão.³⁹

Lembremos, a propósito, mais um dos argumentos de Zenão contra o movimento: Imaginemos uma corrida entre um atleta velocista (Aquiles) e uma tartaruga. Suponhamos que é dada para a tartaruga uma vantagem inicial em

³⁶ JANKÉLÉVITCH, V. *Primeiras e últimas páginas*, p.18.

³⁷ *Ibidem*, p.19

³⁸ *Idem*.

³⁹ *Ibidem*, p. 40.

distância. Aquiles jamais a alcançará, porque quando ele chegar ao ponto de onde a tartaruga partiu, ela já terá percorrido uma nova distância; e quando ele atingir essa nova distância, a tartaruga já terá percorrido uma outra nova distância, e assim, ao infinito.

Segundo Jankélévitch, “[...] Bergson costumava dizer: consultem Aquiles: ele mesmo deve saber como se virar, visto que ele realmente alcança a tartaruga, sem se atrapalhar com aporias e sofismas”.⁴⁰

Em lugar do estudo do devir e da evolução, o que se verificou, segundo a crítica do filósofo francês, foi a reconstituição da evolução a partir de fragmentos do evoluído, e dessa forma, não se chegou à gênese, nem mesmo ao movimento da evolução. Com relação à matéria, Spencer teria tomado elementos difusos integrando-os em corpos visíveis e tangíveis dando-lhes a aparência de partículas dos corpos simples. São pontos materiais, portanto, invariáveis, pequenos sólidos. Bergson questiona aqui como poderia a solidez, propriedade mais facilmente manipulável por nós, estar na origem da materialidade. Ademais, a visibilidade e a tangibilidade das coisas está na nossa ação possível sobre elas.

Se analisada a forma como Spencer tentou estudar o espírito, veremos o instinto e a vontade racional tomados como produtos acabados, o que seria inadmissível se pretendêssemos buscar sua gênese. Ambos são já depósitos do movimento evolutivo. Melhor opção seria partirmos de um ser vivo, do mais baixo grau da escala animal, reduzido a uma massa protoplasmática indiferenciada, que ainda não responde à excitação com o reflexo, menos ainda tem opção entre mecanismos determinados que poderiam ser traduzidos por ato voluntário. Contudo, embora não tenha reação reflexa ou voluntária, esse ser já anuncia a ambas. Em suma, estudar a evolução para Bergson é tomá-la como um lento trabalho de consolidação.

Definindo a inteligência como a correspondência entre o espírito e a matéria, Spencer coloca a inteligência no termo da evolução, estudando-a com essa configuração. Ao ver a natureza refletindo-se no espírito, ele considera que a estrutura de nosso pensamento corresponde à estrutura das coisas, onde as

⁴⁰ JANKÉLÉVITCH, V. *Primeiras e últimas páginas*, p. 109.

relações entre os fenômenos correspondem às relações entre as representações. Bergson coloca aqui tão somente uma objeção: a fim de representar tais relações é necessário que se destaquem fatos distintos na continuidade do devir. É preciso lembrar que mesmo o inseto possui algo de nossa inteligência.

Cada ser decompõe o mundo material segundo as próprias linhas que sua ação deve seguir nele: trata-se dessas linhas de ação possível que, entrecruzando-se, desenham a malha de experiência de que cada elo é um fato.⁴¹

As leis do pensamento são apenas integração das relações entre os fatos. Mas tomados com a formatação que têm hoje, esses fatos, destacados de um todo da realidade, estão submetidos à nossa percepção e inteligência atuais, o que leva Bergson a propor uma inversão dessa afirmação. Não seria a forma do pensamento que determinaria a formatação dos fatos percebidos, e, portanto, as relações entre eles? Mas, se assim fosse, não mais estaríamos falando de evolução.

Porque um verdadeiro evolucionismo teria por mira procurar por que *modus vivendi* paulatinamente obtido a inteligência adotou seu plano de estrutura, e a matéria seu modo de subdivisão.⁴²

Bergson considera que a filosofia deve ver o mundo material como um fluxo, uma continuidade em transcurso, um devir. Ele encontrará, então, a duração real no próprio domínio da vida e da consciência. Adotando o movimento da vida e da consciência ele identificará, como delas decorrente, o restante da realidade. É aí que a evolução aparece e, nela, a construção progressiva da materialidade e da intelectualidade.

Assim compreendida, a filosofia não é apenas o retorno do espírito a si mesmo, a coincidência da consciência humana com o princípio vivo de onde ela emana, uma tomada de contato com o esforço criador. Ela é o aprofundamento do devir em geral, o verdadeiro evolucionismo e, por conseguinte, o verdadeiro prolongamento da ciência.⁴³

E foi aprofundando seus estudos tanto do evolucionismo como das ideias mecanicistas e científicas que Bergson identificou seus limites e dificuldades no que se refere à explicação da realidade concreta. A supressão do devir e da duração, do espírito do evolucionismo spenceriano e da ciência positiva, respectivamente, conduziu Bergson à conclusão de que o tempo não pode ser encerrado nas

⁴¹ BERGSON, H. L'Évolution Créatrice. In: *Oeuvres*, p. 805.

⁴² *Ibidem*, p. 806.

⁴³ *Ibidem*, p. 807.

concepções matemáticas e mecânicas. O processo evolutivo, para ele, teria sido um processo qualitativo, dinâmico e interior.

O evolucionismo deveria, então, buscar demarcar um número determinado de direções divergentes estabelecendo sua natureza, avaliando o que lhes ocorreu e em que medida. Ele acredita que pela combinação dessas tendências poderia se chegar a uma imitação próxima do princípio motor originário de seu impulso.

Se os primeiros seres vivos oscilaram entre a vida vegetal e a vida animal, foi porque a vida, em seu começo, alternava entre fabricar o elemento explosivo e utilizá-lo para movimentos. À medida que vegetais e animais se diferenciaram, a vida se cindiu em dois reinos, separando as duas funções primitivamente reunidas.
44

Identificam-se, então, no curso da evolução da vida duas direções dissociando seu caminho e estabelecendo novos rumos para seu desenvolvimento. Os vegetais e os animais demonstram duas direções divergentes na vida e o modo de alimentação assinala, *grosso modo*, essa diferença. Dentre outros elementos, o carbono e o nitrogênio, necessários à manutenção da vida, são tomados pelos vegetais na forma mineral, ou seja, diretamente da água, da terra e do ar. Os animais dependem de que esses elementos estejam fixados na substância orgânica da qual se alimentam. As exceções não permitem, no entanto, que se estabeleça esta diferença como definição dos dois reinos. Ela apenas sublinha as duas direções.

Pela necessidade de buscar o alimento no vegetal, ou em outro animal já com carbono e nitrogênio fixados, a vida animal, da ameba aos animais superiores, é marcada pela mobilidade no espaço. O vegetal, por outro lado, é caracterizado pela imobilidade. Sem dúvida que a essas características gerais se interpõem exceções, como no caso das plantas trepadeiras ou das plantas insetívoras, já estudadas por Darwin, e, no caso de animais em que o torpor, semelhante ao parasitismo, faz com que lembrem vegetais. Fixidez e mobilidade são, portanto, indícios de tendências.

Importante destacar, ainda, a relação entre a mobilidade e a consciência. Os movimentos à escolha do ser vivo são mais numerosos e precisos quanto mais desenvolvido seja seu sistema nervoso, embora sua presença não seja condição para a existência da mobilidade, escolha ou consciência. O sistema nervoso teria se

⁴⁴ BERGSON, H. La conscience et La vie. In: CHOMIENNE, Gérard (Org.). *Collection Texte et Contextes*, p. 66

desenvolvido, segundo Bergson, por uma divisão de trabalho até se apresentar como uma dupla forma de atividade: a reflexa e a voluntária.

Nessa medida, consciência e inconsciência não podem ser relacionadas indiscriminadamente ao animal e ao vegetal, respectivamente. O animal degenerado em parasita tem sua consciência adormecida, enquanto que um vegetal que apresente movimentos, demonstrando certa liberdade, tem desperta sua consciência. Importante salientar aqui que, enquanto no reino animal os melhores exemplos de consciência se encontram no topo do que chamamos de animais superiores, entre as plantas a consciência está melhor exemplificada no ponto mais baixo de sua escala, ou seja, entre organismos unicelulares que não estão ainda muito bem definidos quanto à sua forma vegetal ou animal. Na verdade, parece que todos os organismos vivos devem ter oscilado, em sua origem, entre as duas formas, tendo mesmo coabitado em ambas.

Dissociando-se, as duas tendências procuraram formas diferentes de comodidade para se alimentarem. E à medida em que evoluíram, mais essas tendências caminharam em sentidos divergentes. Mas vez por outra podem-se encontrar vestígios de um momento original, anterior ao desdobramento. É o caso, nas plantas, do impulso primitivo da geração sexuada.

A animalidade do animal significa transformação de energia acumulada em ação explosiva. Na verdade, cada célula animal depende dessa energia ou desse potencial químico que se transformará em calor ou movimento. Mas é o sistema sensório-motor que mais apela a essa energia, como se tudo dele começasse e a ele tudo convergisse, estando o restante do organismo a seu serviço.

Os homens fazem flechas e lanças para abater sua caça. Por outro lado, um instinto inato, uma adaptação de seu sistema nervoso rudimentar permite até à água-viva agarrar as presas que estão realmente ao seu alcance.⁴⁵

No reino animal, portanto, a partir dos artrópodes e dos vertebrados, dois grandes caminhos abertos pelo elã vital, desenvolveram-se o instinto e a inteligência, de início confusamente envolvidos um no outro. Eis um exemplo daquilo que Bergson define como a passagem do homogêneo para o heterogêneo. A evolução da vida em geral está plena de infinitos episódios de diferenciação, sendo ela a significação mesma do movimento evolutivo.

⁴⁵ CHILDE, V.G. *A evolução cultural do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. p.32.

Do ponto de vista da evolução, o homem seria o ponto culminante dos vertebrados. Por outro lado, os artrópodes mais evoluídos são os da ordem *Hymenoptera*, que compreende as vespas, abelhas e formigas, possuindo hoje cerca de 115.000 espécies. Extremamente distintas são as formas e os caminhos percorridos por cada uma das partes. Porém, Bergson chama a atenção para um aspecto que ambas apresentam: foi na vida social que a evolução melhor prosperou, como se a sociedade fosse a aspiração original da vida, encontrando aí sua plena satisfação. A sociedade torna o esforço individual mais leve, beneficiando a todos. Por outro lado, sociedade e indivíduo têm exigências opostas a ser conciliadas.

Admiramos as sociedades de abelhas e formigas por sua disciplina e união, mas, na verdade, o que vemos é que elas estão ligadas a uma rotina imutável. Fazem o mesmo caminho, o mesmo trabalho, como um círculo. Como sonâmbulos, cada indivíduo não lembra de si mesmo e, por isso, sua sociedade não vê seu destino. As sociedades humanas, ao contrário, buscam a eficácia social, mas, ao mesmo tempo, a liberdade individual. Por outro lado, mesmo as sociedades humanas contam em sua formação com fatores irracionais. Na linha do homem instalou-se um “instinto virtual” responsável pela função fabuladora, com a qual ele cria seus deuses e inventa suas religiões. Da mesma forma, segundo Bergson, é a função fabuladora que convence a inteligência que é de seu interesse, por exemplo, a obrigação social.

A história natural traça o aparecimento de novas espécies, cada qual melhor adaptada à sobrevivência, mais dotada para conseguir alimento e abrigo, e, com isso, para multiplicar-se. A história humana mostra o homem criando novas indústrias e novas economias que estimularam o aumento de sua espécie e com isso provaram sua maior capacidade.⁴⁶

Na concepção de Friedrich Engels (1820-1895), abordada em seu ensaio *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*⁴⁷, o trabalho contribuiu para agrupar os membros da sociedade, a partir da ajuda mútua, mostrando as vantagens da atividade conjunta para cada indivíduo. Teria surgido dessas relações a necessidade de falar uns com os outros. A laringe foi criada por essa necessidade. Lentamente, laringe e boca aprenderam a produzir sons

⁴⁶ CHILDE, V.G. *A evolução cultural do homem*, p. 32.

⁴⁷ Engels explica, nesse artigo, o papel decisivo do trabalho, da produção de instrumentos, na formação do tipo físico do homem e a formação da sociedade humana, mostrando que, a partir de um antepassado parecido com o macaco, como resultado de um longo processo histórico, desenvolveu-se um ser qualitativamente distinto: o homem.

articulados. Nessa perspectiva, a origem da linguagem teria passado também pelo trabalho. Reagindo já sobre a palavra, observa-se, então, um grande desenvolvimento do cérebro e dos sentidos e, conseqüentemente, da clareza da consciência, pela capacidade de abstração e discernimento, resultando na separação definitiva entre homem e macaco.

Engels vê surgir, a partir do aparecimento desse homem acabado, a sociedade. Como elemento diferencial entre uma manada de macacos e a sociedade humana ele aponta o trabalho “organizado”. Os animais, de modo geral, devoram os alimentos disponíveis à sua frente, destruindo a geração de reservas alimentícias. Esse foi um fator importante na transformação das espécies, pela necessidade de adaptação a alimentos não habituais, alterando a composição química e modificando a constituição física do animal. A alteração da alimentação de uma determinada espécie de macacos, que já superava as demais em Inteligência e capacidade de adaptação, teria, também segundo Engels, contribuído para sua humanização.

O trabalho humano propriamente dito tem início com a confecção de instrumentos, especialmente os instrumentos de caça e pesca, o que denota a passagem da alimentação exclusivamente vegetal à alimentação mista, contribuindo para a força física e para a independência do homem que se formava. Foi, porém, o cérebro que mais teria se beneficiado pela influência da dieta com carne, mais determinante, ainda, após o uso do fogo e da domesticação de animais. Com esta última, novos alimentos entraram na dieta humana, afastando cada vez mais o homem dos outros animais. A essas conquistas veio se juntar a agricultura. O progresso humano foi atribuído à atividade do cérebro. Os pensamentos eram a explicação para os atos. Para Engels, aqui estaria a raiz da concepção idealista do mundo.

Graças à cooperação da mão, dos órgãos da linguagem e do cérebro, não só em cada indivíduo, mas também na sociedade, os homens foram aprendendo a executar operações cada vez mais complexas, a propor-se e alcançar objetivos cada vez mais elevados.⁴⁸

⁴⁸ ENGELS, F. *Sobre o Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem*. Disponível em <<http://www.ebooksbrasil/eLibris/macaco.html>>. Acesso em: 22 nov.2010.

À medida em que o homem se afasta do animal, mais se evidencia o caráter intencional e planejado de sua ação sobre a natureza, embora nos mamíferos de nível mais elevado a faculdade de realizar atos conscientes e premeditados já estivesse presente. Mas Engels sinaliza uma diferença importante: os animais utilizam e modificam a natureza simplesmente por sua presença nela. O homem, por outro lado, domina a natureza, obrigando-a a servir-lhe. E ele o faz por meio do trabalho.

Nossa espécie pôde sobreviver às épocas glaciárias melhorando sua cultura material. Tanto a evolução como a modificação cultural podem ser consideradas como adaptações ao ambiente. Passada a última época glaciária, o mamute desapareceu. Um conjunto de condições que lhe eram favoráveis foi substituído por outro com o qual ele não soube conviver. Os arbustos mirrados que o alimentavam deram lugar a imensas florestas. Seu sistema digestivo não se adaptou à nova vegetação. Ademais, couro peludo e cascos construídos para andar na neve transformaram-se em problemas no clima temperado. O homem deixou suas vestimentas mais pesadas, criou novas ferramentas e substituiu a carne de mamute pela carne de boi. Vê-se que, a longo prazo, é fundamental a capacidade da adaptação às circunstâncias mutáveis.

O equipamento corporal do homem para enfrentar condições especiais é muito inferior ao da maioria dos animais. Seu corpo não é adaptado a baixas temperaturas, nem à fuga, ou mesmo para defesa ou caça. Não é veloz, não tem armadura corporal. Não tem asas. Não tem força nos dentes ou unhas. Não obstante, talvez seja a espécie que mais bem se adaptou a um maior número de ambientes. Seu cérebro é grande e complexo, formando o centro de um extenso e delicado sistema nervoso.

O neurocientista António Damásio, em *O Sentimento de Si*, considera fundamental a ligação entre a vida e a consciência para o homem ter obtido tantas conquistas.

A sobrevivência depende de encontrarmos e incorporarmos fontes de energia e de evitarmos toda a espécie de situações que ameçam a integridade dos tecidos vivos. Desprovidos de capacidade de ação, organismos como os nossos não sobreviveriam, uma vez que não encontrariam as fontes de energia necessárias à

renovação da estrutura do organismo e à manutenção da vida e não poderiam evitar os perigos presentes no ambiente.⁴⁹

Essas ações puderam contar com a indispensável contribuição das imagens. Estas disponibilizavam repertórios de ações disponíveis, com vistas a otimizar a execução da ação escolhida ou mesmo inventar novas ações e conceber planos para futuras ações. Ao transformar e combinar imagens se exerciam atos criativos. A evolução é, portanto, criadora “[...] no sentido de que a passagem de um nível ao nível superior implica um progresso qualitativo”.⁵⁰

Sem dúvida favoreceram-se as espécies que melhor dispuseram da consciência como um dispositivo para a manipulação efetiva de imagens, o que lhes deu uma enorme vantagem, permitindo-lhes prevalecer na evolução. Em suma, por meio da consciência fez-se a ligação entre a regulação da vida interior e a manipulação de imagens.

No caso da instalação da linguagem no homem, o desenvolvimento do cérebro e do sistema nervoso foi acompanhado de modificações na disposição os músculos da língua, o que não ocorre em outros animais, nem mesmo no macaco. Importante destacar, segundo Gordon Childe, que a faculdade da fala, que implica a constituição fisiológica da língua, laringe e sistema nervoso humanos, dá à infância prolongada uma importância especial.

Da capacidade do que se denomina ‘raciocínio abstrato’ – provavelmente uma prerrogativa da espécie humana – depende, em grande parte, a linguagem. Dar nome a uma coisa é um ato de abstração.⁵¹

Alguns cientistas cognitivos, por seu lado, consideram que a linguagem, partindo da troca de informação de sinais básicos, faria parte de uma inteligência maquiavélica, que se fundamenta na frustração das intenções dos outros. Em ambientes em que todos tentam enganar para sobreviver, a linguagem seria uma forma de leitura de intenções. Mas há, também, uma atitude oposta, em que parece se manifestar um caráter altruísta das línguas, aumentando a possibilidade de conhecimento do mundo e as chances de sobrevivência entre competidores.

⁴⁹ DAMÁSIO, A. *O sentimento de si: o corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*. Mem Martins: Europa-América, 2004, p. 43

⁵⁰ JANKÉLÉVITCH, V. *Primeiras e últimas páginas*, p 75.

⁵¹ CHILDE, V.G. *A evolução cultural do homem*, p. 46.

Em vista da trajetória das espécies e, sobretudo, da espécie humana, Bergson conclui que uma concepção de evolução não pode ser dissociada da ideia de tempo (duração) e da criação do novo (invenção). “O universo dura. Quanto mais aprofundamos a natureza do tempo, mais compreendemos que a duração significa invenção, criação de forma, elaboração contínua do absolutamente novo”.⁵² Trata-se do caminho fazendo-se pelo caminhar, ou da evolução criadora. “[...] o caminho foi criado paulatinamente com o ato que o percorria, nada mais sendo senão esse mesmo ato”.⁵³

Importante notar que os pressupostos epistemológicos contidos nas ideias bergsonianas de uma evolução criadora e de uma cognição inventiva podem ser encontrados em alguns segmentos do pensamento científico atual.

Focando em especial na Biologia da Cognição, de Maturana e Varela, contida na obra *El árbol del conocimiento*, temos o exemplo da teoria, por eles denominada de *Autopoiesis*, que considera os seres vivos como produtores de si mesmos (autopoiéticos).

[...] o ser e o fazer de um sistema vivo são inseparáveis, uma vez que não há separação entre produtor e produto em uma unidade autopoiética.⁵⁴

Alguns vetores organizadores como o devir, a auto-organização, a invenção, a circularidade, estariam aí envolvidos. Sua ideia de evolução se aproxima da teoria bergsoniana da evolução criadora, em detrimento da hipótese da sobrevivência do mais apto, defendida pela teoria da evolução de Darwin.

Não há em Bergson a intenção de negar a adaptação ao meio. Textualmente ele afirma que uma espécie desaparecerá se não se submeter às condições que lhe forem dadas. Mas defende, contudo, que essas circunstâncias externas não seriam determinantes da evolução, como defendem as teses mecanicistas. A evolução continua inventiva até em suas adaptações.

Engels relata, que, segundo descrições apresentadas por Darwin, teria havido há centenas de milhares de anos uma espécie de macacos antropomorfos

⁵² BERGSON, H. L'Évolution Créatrice. In: *Oeuvres*, p. 503.

⁵³ Ibidem, p.536.

⁵⁴ MATURANA, H. *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: UFMG, 1997. p. 23

muito desenvolvida que, por seu modo de vida, teria utilizado em funções distintas as mãos e os pés, começando, por isso, a adotar a posição ereta. Ele considera que este seria o passo decisivo para a transição do macaco ao homem. Ele lembra, contudo, que nos macacos antropomorfos atuais o uso da posição ereta é apenas circunstancial.

Uma vez já na posição ereta, nossos antepassados dispunham das mãos para exercer as mais variadas funções: recolher e sustentar alimentos, construir ninhos, preparar telhados para se defender do mau tempo, empunhar galhos para sua própria defesa. Porém, nenhum macaco construiu, segundo Engels, qualquer instrumento, ainda que muito tosco. Mas aquele primeiro passo havia sido dado: a mão, livre, podia atingir maior destreza e habilidade, aumentadas a cada geração, pelo aperfeiçoamento dos músculos, ligamentos e dos ossos.

Engels conclui que a mão, além de órgão do trabalho, é um produto dele, e o que a favorecia, beneficiava todo o corpo, na medida em que algumas partes dos seres orgânicos estão ligadas a outras, mesmo que aparentemente não tenham relação entre si.⁵⁵ Enquanto a mão desse ser se aperfeiçoava, os pés se adaptavam para andar exclusivamente na posição ereta e outras influências se exerceram em outras partes do organismo. O desenvolvimento da mão abriu novos horizontes para o homem, levando-o a conhecer novas propriedades nos objetos.

Muito mais que somente adaptações a circunstâncias casuais, a que Bergson não nega, a evolução da vida é, para ele, uma criação sempre renovada não só de suas formas, “[...] mas também das ideias que permitiriam a uma inteligência compreendê-la e os termos que serviriam para exprimi-la”.⁵⁶

Maturana e Varela propõem também uma via evolutiva, não mecânica, mas criadora, onde há espaço para o devir. É este o pensamento de Bergson. Criticando o evolucionismo mecânico e as generalizações impostas pela ciência tradicional, ele defende a atenção às direções divergentes enaltecendo a ideia da diferença:

[...] não existe lei biológica universal que se aplique pura e simplesmente de modo automático a qualquer ser vivo. Cada espécie particular, no próprio ato pelo qual se

⁵⁵ É o que Darwin denominou de lei de correlação de crescimento.

⁵⁶ BERGSON, H. L' Évolution Créatrice. In: *Oeuvres*, p. 582.

constitui, afirma sua independência, segue sua fantasia, desvia-se mais ou menos da linha, às vezes até sobe o aclave e parece voltar as costas à direção original.⁵⁷

O mesmo considera a teoria da *Autopoieses*, de Maturana e Varela, pela qual o meio externo não é o fator determinante, mas perturbador e detonador de mudanças estruturais no ser vivente, onde sujeito e meio mudam juntos. A cognição operará nos seres vivos de acordo com as circunstâncias em que estejam envolvidos. “[...] os processos envolvidos nas nossas atividades, em nossa constituição, em nosso atuar como seres vivos, constituem nosso conhecer”.⁵⁸

A lógica dessa teoria consiste em admitir uma circularidade entre produtor e produto, refletindo um sistema auto-referenciado, ou seja, um sistema autônomo que independe de informações externas para sua constituição. Há, sem dúvida, uma troca energética com o meio com o qual o organismo está em constante interação.

Ainda que veja a vida e, mesmo, a realidade como criações contínuas, Bergson não deixa de considerar a conservação nesse processo. A conservação é que daria o apoio para um impulso para frente. Esses pressupostos convergem, também, com o pensamento dos biólogos Maturana e Varela, para quem é preciso compreender:

[...] associação inerente que há entre diferenças e semelhanças em cada etapa reprodutiva, conservação de organização e mudança estrutural. Porque há semelhanças, há possibilidade de uma série histórica ou linhagem interrompida. Porque há diferenças estruturais, há a possibilidade de variações históricas nas linhagens.⁵⁹

As transformações físicas e fisiológicas envolvidas na evolução biológica comporiam uma parte de um pensamento evolucionário. Pode-se dizer que se trata de um processo de devir, responsável pelo movimento e pela mudança. O devir é criador.⁶⁰

⁵⁷ BERGSON, H. L' Évolution Créatrice. In: *Oeuvres*, p. 508.

⁵⁸ MATURANA, H.; VARELA, F. *El árbol del conocimiento*. Santiago: Universitaria, 1990, p.12

⁵⁹ Ibidem, p. 63.

⁶⁰ Para Deleuze e Guattari o devir aparece como um modo de involução na medida em que se constitui na desagregação das formas criadas. Preferimos então chamar de 'involução' essa forma de evolução que se faz entre heterogêneos, sobretudo com a condição que não se confunda involução com regressão. O devir é involutivo, a involução é criadora. Mil Platôs, v. 4. Rio de Janeiro: Ed. 34 Letras, 1997, p. 19.

Concebendo a evolução a partir de mecanismos criativos, fica implícita a posição inventiva defendida por ambas as teorias, tendo como consequência o forte questionamento da noção clássica de representação.

Bergson apresenta “[...] uma nova abordagem da representação, evidenciada como processo fundado no corpo e na sua ação, isto é, definida como a influência eventual de meu corpo sobre os outros, sobre as imagens circunvizinhas”. Trata-se da teoria bergsoniana das imagens, para a qual “[...] a representação nada mais é que a reflexão da ação possível que se inicia em meu corpo [...],” diferentemente da noção clássica de representação como

[...] cópia mental do mundo, impondo [...] ao problema do conhecimento a questão da correspondência entre ideias e coisas. [...] Mais explicitamente, nós não representamos para conhecer, mas conhecemos porque agimos, e a representação é condição da ação mais livre, mais hesitante, menos automática, construindo-se à medida que esse tipo de ação se desenvolve.⁶¹

Maturana e Varela, como já pontuamos, defendem que os seres vivos são concebidos como sistemas fechados para a informação, não havendo lugar para representação do que lhes é externo. Não há representação porque existe evolutivamente um devir criador. Nessa hipótese, o conhecimento não é resultado final, mas a própria essência da cognição criativa. “[...] todo conhecer é ação efetiva que permite a um ser vivo continuar sua existência no mundo que ele mesmo traz à tona ao conhecê-lo”.⁶² Assim, a noção de representação não tem “[...] valor explicativo para a caracterização da operação efetiva dos sistemas vivos como sistemas autopoieticos [...]”.⁶³

Destacam-se, portanto, nesse conceito de cognição, ligado ao processo da vida, a autonomia e a invenção de si e da realidade. É a ideia da cognição como uma experiência direta do sujeito.

Na essência do processo evolutivo do mundo existe, na perspectiva bergsoniana, o *elã vital*, que é apropriado individualmente por cada ser vivo de forma criativa. Reside aqui a importância da experiência e o papel da intuição. É

⁶¹ MORATO, D. *Bergson e os dualismos*. Trans/Form/Ação v.27 n.1 Marília, 2004.

⁶² MATURANA, H. *A ontologia da realidade*. Cristina Magro, Miriam Graciano, Nelson Vaz (Org). p. 23.

⁶³ *Ibidem*, p. 150.

principalmente com essa ideia que Bergson destaca a função de cada ser no processo evolutivo geral.

Para Bergson os seres formam uma totalidade. O que os liga é o processo de evolução comum a todos. E a duração teria sido responsável pela geração de realidades de fundo ontológico idêntico, promovendo um parentesco universal. Ou seja, a duração está para além dos limites da subjetividade. Sob a forma de *elã vital* ela acaba por envolver todos os seres naturais.

Não podemos dizer que o homem seja a culminação do movimento evolutivo, pois a evolução se deu em várias direções, direções divergentes. Até aqui nós estaríamos na extremidade de uma delas, enquanto que outras espécies estão na extremidade de outras linhas. Mas no que se refere à consciência, somente no homem ela seguiu se desenvolvendo. No processo evolutivo ele deixou muita coisa para trás; pouco foi conservado.

Tudo se passa como se um ser indeciso e frouxo, que se poderá chamar, como se queira, homem ou super-homem, tivesse procurado realizar-se, e só o tivesse conseguido abandonando em seu trajeto uma parte de si mesmo.⁶⁴

A evolução e a reprodução se confundem com a vida como um todo. Ambas se caracterizam por uma potência interna. Ambas têm a necessidade de crescer tanto em número como em complexidade, tanto no espaço como no tempo.

Pontuamos, assim, as interpretações que levaram ao desenho bergsoniano da evolução e que nos remeterão ao projeto crítico de Bergson, o que veremos no próximo capítulo.

⁶⁴ BERGSON, H. L'Évolution Créatrice. In: *Oeuvres*, p.721.

4 O BERGSONISMO COMO PROJETO CRÍTICO

Na concepção do filósofo francês, a inteligência, tendo como preocupação primeira a necessidade da ação, apreende da matéria em transformação tão somente ângulos instantâneos, ou seja, imóveis. O mesmo ocorre com a consciência quando ela se conduz pela inteligência. Da vida interior ela privilegia o já feito, sentindo apenas confusamente o que está se fazendo.

O método prático, aquele que Bergson identificou como mecanismo cinematográfico do pensamento, modula o conhecimento da mesma forma que o faz com a ação, ou seja, por saltos. Não nos esqueçamos que saber significa prever para agir. Se a ação é descontínua, o conhecimento também o será, caso a faculdade de conhecer permaneça nas mesmas bases da faculdade de agir. Bergson se pergunta se esse método prático se prestaria à especulação.

Retomando o argumento da flecha, de Zenão de Eléia, Bergson viu movimento onde Zenão só identificava imobilidade. Para ele, a flecha não está jamais em qualquer ponto de seu trajeto. A realidade é a transição e as pausas é que são imaginárias. Trata-se de absurdos teóricos criados pelo mecanismo cinematográfico do pensamento e assimilados pela linguagem, que se dissipam se nos colocamos ao longo da transição, distinguindo estados.

Também com relação à duração não se chegará por um desvio. Há que se instalar nela de uma só vez. Porém, a inteligência coloca obstáculos a esse objetivo, já que seu propósito é o de presidir a ação. Na ação os movimentos passam despercebidos à consciência, pois a inteligência concebe o movimento por meio do imóvel, a ela só interessando os objetivos a atingir, ou seja, só lhe interessam os pontos em repouso. Desse modo, nossa consciência passa ao largo do movimento em realização.

Ao contrário, quando se foca o devir, o que aparece é a duração como a própria vida das coisas, como a realidade. Aquilo que o espírito isola e armazena nos conceitos, como a forma, é apenas um aspecto tomado da realidade mutante. Colocando-nos no devir e admitindo o movimento, os estados sucessivos, as

qualidades e mesmo as formas – ainda que ocupem espaço e tempo – aparecerão como meros cortes realizados pelo pensamento.

Bergson dirige sua crítica ao pensamento conceitual pelo desprezo que este dispensa tanto ao movente como à temporalidade. Esse pensamento puramente intelectual ou racional tomou o ser pelo que ele não é, definindo-o como atemporal e permanente.

Das duas ilusões denunciadas por Bergson em *A Evolução Criadora*, a primeira consiste, justamente, em acreditar que se pode pensar no movente por meio do imóvel, ou antes, do instável por intermédio do estável. Eis o que Bergson denominou de mecanismo cinematográfico do pensamento.

“Do devir só pensamos estados, da duração só instantes, e mesmo quando falamos de duração e de devir, é noutra coisa que pensamos”.⁶⁵ A fim de alcançar a realidade movente o espírito tem de se instalar na mudança buscando ao mesmo tempo a própria mudança e os estados sucessivos a ela.

A segunda ilusão apontada por Bergson tem origem, também, nos hábitos estáticos da inteligência. Por intermédio dessa ilusão aplicamos à especulação o mesmo procedimento utilizado na ação. Esta visa obter um objeto de que não dispomos ou criar algo ainda inexistente. No caso da especulação, passamos da ideia do vazio ao pleno, da ausência à presença. A partir da análise da ideia do nada ele conclui que contrapondo-a com a de existência teremos uma pseudo-ideia relativa a um pseudo-problema. Na verdade, segundo Bergson, a consciência concebe a ideia de um vazio quando, retardando-se a si mesma, ela permanece presa à lembrança de um estado quando outro já está presente. Assim, esse vazio poderia ser um vazio de matéria ou um vazio de consciência, porém, sua representação será plena ou pela ideia de substituição considerada como abolição ou pelo sentimento de desejo ou de pesar.

Bergson lembra que ao afirmar coisas sucessivamente forma-se a ideia de Tudo. Da operação inversa, no entanto, não obteremos a ideia de Nada. Enquanto que na afirmação temos um ato completo do espírito, que chegará à constituição de uma ideia, a negação não passa da metade de um ato intelectual. A afirmação é um

⁶⁵ BERGSON, H. L'Évolution Créatrice. In: *Oeuvres*, p. 726.

ato da inteligência pura que se dirige diretamente à coisa. A negação, por outro lado, tem um caráter específico, extra-intelectual. Negar seria, nessa medida, o mesmo que afastar uma afirmação possível, ou seja, a negação se refere indiretamente à coisa, por meio de uma afirmação. Observe-se que tanto a afirmação como a negação se expressam por palavras que simbolizam conceitos.

Tudo se passa como se o outro da inteligência não pudesse ser senão o inteligível, o incompreensível, o mistério por definição, culminando essa oposição na oposição entre o ser concebido como um princípio lógico eterno, e o nada, sobre o fundo do qual esse ser deveria surgir e se fundamentar.⁶⁶

Contudo, não haverá o vazio ou o nada para espíritos que sigam o caminho da experiência, para os quais haverá, tão somente, *coisas que existem, estados que aparecem, fatos que se produzem*, vivendo no atual e afirmando a existência do presente. Se dotados de memória, esses espíritos, além do estado atual da realidade que passa, verão a passagem como uma transformação entre o que foi e o que é, a transformação do possível em real.

Os vazios são concebidos pela nossa inteligência em razão de necessidades vitais por um lado e por influência extra-intelectual do desejo e do pesar, de outro. Se não preenchidos esses requisitos há o “nada”. O “nada” entra em substituição àquilo que se almejava e não se obteve. A vida passa a consistir em preencher vazios, criando utilidades. Na especulação acaba por ocorrer o mesmo, embora passe do sentido relativo ao sentido absoluto, já que ela atua sobre as coisas e não sobre sua utilidade. Há aí a ideia de que a realidade preenche um vazio.

Bergson adverte que é preciso pensar o ser sem interposições entre ele e nós; que é preciso ver para ver e não somente para agir. O absoluto, de essência psicológica, poderá, então, se revelar perto de nós ou em nós. O absoluto dura. Se, ao contrário, tentarmos chegar à ideia do Ser, por um desvio, passando pela ideia do nada, chegaremos a um ser de essência lógica ou matemática e, portanto, intemporal ou que não se situa numa dada realidade.

Tanto a crítica do mecanismo cinematográfico do pensamento como a da ideia de nada, as duas ilusões teóricas fundamentais repousam sobre uma mesma inversão: a inversão da relação entre a inteligência (que nos define) e seu contrário, ou seu outro (e, portanto, acrescentaríamos, o mascaramento dos dois sentidos da vida em uma contradição no ser).⁶⁷

⁶⁶ WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 277.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 275-276

Também a ciência, em especial a ciência moderna, atua conforme o método cinematográfico. Bergson admite que é natural que assim tenha sido, na medida em que a ciência trabalha com *signos* em lugar dos próprios objetos, com vistas a registrar aspectos fixos da realidade. Ele lembra que o objeto essencial da ciência é o aumento de nossa influência sobre as coisas, e, assim, muito próxima do campo da ação é a utilidade prática que ela visa.

Segundo Bergson, o mecanicismo cartesiano se solidariza com a sistematização da física nova, cuja essência consistiu em isolar sistemas de pontos materiais, de modo que, conhecida sua posição num dado momento, seria possível calcular sua posição em qualquer outro momento. O problema é que esse método poderia ser, e foi, convertido como norma geral e aplicado como lei fundamental das coisas. À física foi dada, assim, a autoridade no que se refere ao conhecimento da totalidade do mundo sensível. Tratava-se do mecanicismo universal. Buscando fundamentar, ou antes, dar razão a esse mecanicismo a física se alia à matemática, o que torna explicável a motivação da justaposição das coisas no espaço e de sua sucessão no tempo.

Com essa perspectiva, pretendia-se tomar como apreendida a totalidade do real. Essa nova ciência aglutinava na física suas conclusões, deixando de lado, segundo Bergson, as qualidades percebidas. Houve aqui uma cisão entre o quantitativo e o qualitativo. O corpo seria, então, “catalogado” no quadro do quantitativo e a alma no do qualitativo. Essa divisão rigorosa levou a filosofia a estabelecer um paralelismo também rigoroso, fazendo corresponder os dois termos – corpo e alma –, assim como extensão e pensamento, ou ainda, quantidade e qualidade.

Porém, da relação corpo-alma, de uma interdependência do físico e do moral, o que se pode afirmar, de acordo com Bergson, é a presença de algum substrato cerebral para o estado psicológico, mas não de equivalência entre o cérebro e a consciência. Se a física e a química têm como objeto de estudo a matéria inerte e mesmo a biologia considera o ser vivo em seus aspectos inertes, suas explicações cobrem somente parte do real.

Procurando a raiz dessas questões, encontraremos a polêmica sobre a interação corpo-mente, que no séc. XVII produziu várias teorias, que ainda hoje

permeiam o mundo filosófico-científico. Descartes, por exemplo, propõe uma teoria dualista, estabelecendo dois tipos de substância – a coisa extensa e a coisa pensante. A ela Spinoza contrapõe uma concepção monista, em que o corpo e a mente não são duas substâncias distintas, mas manifestações diferentes da mesma substância: a Natureza ou Deus.

Ainda no século XIX não são poucos os filósofos que levam em conta os sistemas duais, advogando que as relações entre o homem e seu meio são de duas espécies: material e espiritual. Na sua perspectiva, o mundo material ou físico é causal, enquanto que o mundo espiritual ou mental é representacional.

Tomada a história da filosofia ocidental, o alvo principal da crítica bergsoniana se dirige, portanto, à filosofia moderna, em especial sobre os pensamentos de Descartes e Kant. Buscando o desmonte da ontologia desenhada já no séc. XVII, Bergson aponta como maior entrave, tanto da ontologia como da teoria do conhecimento, a negação da duração como característica do “ser”. É o próprio tempo ou a temporalidade que são negados.

Caminhando em direção à filosofia pré-socrática, Bergson encontra na metafísica tradicional o momento da opção pela permanência e fixidez como alicerce do pensamento. A filosofia foi, a partir daí, *conduzida a procurar a realidade das coisas acima do tempo, além do que se move*. Em Platão, as manifestações de mutabilidade presentes no mundo sensível apontam para sua desqualificação. É o caso da diferença e da mudança, ou ainda, do movimento e da transformação, que à luz do platonismo seriam aparências ilusórias, em oposição à essência com o que se formou o dualismo platônico. A permanência e a identidade são o foco principal desse modo de pensar, origem, segundo Bergson, da filosofia baseada no conceito.

Porém, é o dualismo de origem cartesiana em especial que torna impensável o problema da relação entre espírito e corpo. Buscando a superação do pensamento objetivo instituído por Descartes pela separação entre duas substâncias, Bergson se antecipa à filosofia de Merleau-Ponty.

O pensamento objetivo só conhece noções alternativas [...] define conceitos puros que se excluem: a noção da extensão, que é a de uma exterioridade absoluta entre as partes, e a noção do pensamento, que é a de um ser recolhido em si mesmo.⁶⁸

A filosofia de Kant, por seu turno, aceitou sem discussão a perspectiva da ciência una e integral em relação à totalidade do real, que se desenvolve ao redor de leis, ou seja, de relações. É preciso destacar nesse ponto que as relações se estabelecem na inteligência e somente nela. Desse modo, o sistema de leis que se pretende ver no universo só é possível se os fenômenos passarem por uma inteligência, considerando-a aqui como o entendimento humano, que embora se relacione com nossas consciências individuais, as ultrapassa, como se a intelectualidade do homem não fizesse parte dele e sim o homem que tomasse parte dela. De toda sorte, Kant dá à ciência um caráter humano. Menos dogmático que seus predecessores, buscou reduzir o que a ciência pudesse ter de metafísico.

Bergson lembra, ainda, que ao ver na inteligência uma capacidade de estabelecer relações, Kant dava uma origem extra-intelectual aos termos dessas relações e, nessa medida, o conhecimento não poderia ser atribuível unicamente à inteligência. Uma nova filosofia se instalava na matéria extra-intelectual do conhecimento, matéria esta que ele considerava coextensiva à inteligência. Não caberia buscar a gênese do entendimento, ou de suas categorias, na medida em que ele o considerava absolutamente dado, cabendo à inteligência, tão somente, impor forma à matéria.

O filósofo francês chama a atenção sobre o fato de Kant não ter denunciado, em sua crítica, uma ciência que se tornava cada vez menos objetiva e mais simbólica, transitando do físico ao vital e deste ao psíquico. Ele mesmo vê a inteligência abarcando toda a experiência, e descreve todas as nossas intuições como sensíveis ou infra-intelectuais.

Kant poderia ter admitido outra forma de intuição caso tivesse encontrado a essência da realidade na duração, percebendo-a distinta do tempo espacializado. “A hipótese de um absoluto que atuasse livremente, que durasse eminentemente, nada mais teria de estranha. Estaria aberto o caminho a uma filosofia mais próxima da

⁶⁸ MERLEAU-PONTY, M. *A fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 80.

intuição [...]”.⁶⁹ Ao contrário, no conhecimento de que trata a filosofia kantiana os fatos da experiência são obtidos já prontos e não *fazendo-se*, como experimenta nossa consciência quando na verdadeira duração. Bergson se questiona qual seria o lugar da consciência e da vida naquela filosofia.

Grande parte da obra de Bergson se ocupará em demonstrar que a forma de apreensão dos objetos materiais está relacionada com nossos hábitos intelectuais, ou seja, se curvam à apreensão prática do real realizada pela percepção. Trata-se, na verdade, de um trabalho de abstração da inteligência e da linguagem em favor da ação. O ponto central da crítica bergsoniana se situará, então, na aplicação quase exclusiva dos processos intelectuais em questões onde o seu uso não seria o mais indicado.

Bergson se questiona, então, se, sem que se perca coerência e racionalidade, não se poderia ampliar a experiência do conhecimento, propondo a intuição como esse meio. Define, ainda, as bases ontológicas do real: mobilidade pura e duração. A intuição e a simpatia como método de acesso à realidade podem ser atingidas a partir da consciência imediata da duração em nós.

Como vemos, o fundamento da filosofia bergsoniana está na experiência imediata, que podemos obter entre nós e as coisas. Vale dizer, ela propõe o desvio do rumo do conhecimento intelectual, com o qual nos acostumamos a pensar, buscando, metodicamente, prolongar a tendência à empatia interior, ainda presente na inteligência. Esse movimento do conhecimento, que parece antinatural, se constitui na intuição, que é a própria comunicação com o objeto, sem interposições simbólicas operadas pela percepção e pela linguagem. Ou seja, a intuição pode oferecer a coisa à inteligência sem a mediação quantitativa, mas pela experiência direta.

Transportando-se graças a esta mobilidade da designação das coisas aos atos pelos quais nós os representamos, isto é, às ideias, será fornecido o ponto de apoio necessário para levar sua atenção os objetos exteriores sobre as operações interiores da vida e do pensamento.⁷⁰

⁶⁹ BERGSON, H. L'Évolution créatrice. In: *Oeuvres*, p. 730.

⁷⁰ HUSSON, Léon. *L'Intellectualisme de Bergson - Genèse et Développement de la Notion Bergsonienne d'Intuition*, p. 101.

Bergson pretendia dar à filosofia a condição de disciplina precisa e, do ponto de vista do conhecimento, é na intuição que Gilles Deleuze⁷¹ identifica o fio metódico nas relações entre a duração, a memória e o impulso vital.

A intuição como método implica, contudo, uma pluralidade de acepções. Basicamente haveria, para Bergson, três espécies de atos: um relativo à criação de problemas, de onde decorrem os falsos problemas; um referente à descoberta de verdadeiras diferenças de natureza e o último que se refere à apreensão do tempo real.

Os falsos problemas existem, segundo nosso filósofo, pelo fato da dificuldade de encontrá-los ou de colocá-los, bem mais que resolvê-los. Um problema especulativo seria, nessa medida, resolvido uma vez bem colocado. Em outras palavras, embora seja a solução que conte, ela depende da maneira como é colocado o problema.

Para Bergson, os falsos problemas podem ser de duas ordens: os inexistentes – como o do não-ser, e o da desordem ou do possível – que são os problemas do conhecimento e do ser; e os mal colocados, onde se situa o problema da liberdade ou da intensidade e nos quais se agrupam coisas que diferem por natureza, como felicidade e prazer, por exemplo.

Importante destacar que colocar os problemas em geral é atribuição da inteligência, cabendo ao instinto a faculdade de encontrar soluções. A intuição, por seu lado, decidiria sobre a veracidade ou falsidade dos problemas colocados.

Quanto à questão da descoberta das verdadeiras diferenças de natureza, devemos inicialmente lembrar o interesse de Bergson pelos dualismos – duração-espaco, qualidade-quantidade, heterogêneo-homogêneo, as multiplicidades, memória-matéria, inteligência-instinto, dentre outros. Ele busca com isso dividir o que é misto segundo suas articulações naturais ou em elementos que diferem por natureza. A intuição, nessa medida, seria um método de divisão, *de espírito platônico*.⁷²

⁷¹ DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed.34. 1999. p. 8.

⁷² *Ibidem*, p.14.

Quando fazemos uma referência ao tempo e esta está contaminada de espaço, misturamos tais naturezas a ponto de não podermos distinguir as puras presenças da duração e da extensão. O mesmo ocorre com relação à lembrança e à percepção, ao não conseguirmos distinguir na representação as presenças puras da memória e da matéria. Entre lembranças-percepções e percepções-lembranças vemos diferenças de grau. Porém, somente aquilo que difere por natureza pode ser considerado puro, ou pura presença, ou ainda, tendência.

Muitos dos falsos problemas advêm da ignorância das diferenças de natureza entre percepção e afecção, ou ainda, entre percepção e lembrança, por não conseguirmos ultrapassar a experiência para alcançar as condições da experiência e as articulações do real. “A intuição nos leva a ultrapassar o estado da experiência em direção às condições da experiência. [...] são as condições da experiência real”.⁷³

Bergson divide a representação em geral em duas partes que diferem por natureza: a percepção que nos coloca na matéria e a memória que nos coloca no espírito. É da mistura de ambos que temos nossa experiência. Mas será a partir de múltiplos e complexos atos da intuição que podemos pensar uma percepção pura idêntica à matéria, ou uma memória pura idêntica ao passado.

Nessa medida, observa-se que a filosofia bergsoniana tem um sentido de ultrapassar a condição humana – de um misto mal analisado –, caminhando ao inumano ou ao sobre-humano, via experiência real e onde as condições da experiência têm sua determinação em perceptos puros, não em conceitos.

O terceiro ponto do método bergsoniano, relativo à apreensão do tempo real, estabelece que os problemas deveriam ser colocados e resolvidos mais em função do tempo do que do espaço. A intuição de que trata Bergson, consiste em pensar em termos de duração. A duração tem as características de todas as diferenças de natureza, pois pode variar qualitativamente em relação a si mesma. O espaço, por outro lado, tem somente diferenças de grau, pois é homogeneidade quantitativa.

Ao utilizar a expressão *devo esperar que o açúcar se dissolva*, Bergson consolida, em detrimento da configuração espacial do açúcar, o sentido da duração,

⁷³ DELEUZE, G. *Bergsonismo*, p. 18.

seu ritmo, e essa maneira de ser do tempo demonstrada na dissolução do açúcar. É essa alteração que podemos apreender vendo-a em termos de duração.

Pela intuição como método saímos de nossa própria duração, ou ainda, nos utilizamos de nossa duração para reconhecer durações acima ou abaixo de nós. Em contrapartida, a duração colabora com a intuição em sua tarefa de identificar os verdadeiros problemas ou verdadeiras diferenças de natureza.

Deleuze pontua que a intuição como método é “[...] ‘problematizante’ (crítica de falsos problemas e invenção de verdadeiros), ‘diferenciante’ (cortes e intersecções) e ‘temporalizante’ (pensar em termos de duração)”.⁷⁴

Em suma, para Bergson, a crítica do conhecimento se constitui em tarefa indispensável com vistas ao retorno à experiência direta, ou seja, em sua temporalidade imediata. Essa crítica consistiu, inicialmente, em identificar a negação da mudança, do dinâmico, da transformação, em favor da estabilidade e identidade próprios da determinação conceitual, característica do conhecimento de origem prático, a que Bergson buscou denunciar. Observa, ainda, que a negação da duração está presente na história da filosofia. Indispensável seria a desconstrução de concepções sedimentadas utilizadas na descrição do real.

Como vimos, Bergson manteve com a ciência um intenso diálogo, especialmente com a física. Porém, toda sua obra defende que a filosofia deve se situar para além da ciência, já que ela pode alcançar simultaneamente a essência da vida e da matéria, por meio da intuição.

Absolutamente engajado ao momento científico e filosófico em que viveu, Bergson não se furtou em colocar questões sobre a teoria da relatividade de Einstein, na medida em que esta radicalizava, segundo o filósofo, a confusão entre tempo e espaço, tendo reafirmado a sua intuição fundamental: o tempo vivido pela consciência é distinto do tempo espacializado da física.

A reação bergsoniana culminou com a publicação, em 1922, de *Duração e Simultaneidade*. Essa obra pretende mostrar a distinção entre a relatividade geral e a relatividade restrita: o espaço é identificado com a relatividade geral, enquanto que

⁷⁴ DELEUZE, G. *Bergsonismo*, p. 26.

o tempo nos remete à relatividade restrita. Todavia, Bergson não vê em ambas o mesmo grau de realidade. Tidos como análogos pela filosofia tradicional, há, segundo o filósofo, uma diferença de natureza radical entre o tempo real e o espaço puro.

[...] o tempo do matemático é necessariamente um tempo que se mede e, por conseguinte, um tempo espacializado. Nem é preciso colocar-se na hipótese da Relatividade: de qualquer modo (já o sublinhamos há mais de trinta anos)⁷⁵, o tempo matemático poderá ser tratado como uma dimensão adicional do espaço.⁷⁶

Entre o tempo da relatividade restrita e o espaço da relatividade geral, Bergson mostra alguns pontos demarcatórios. Quando, com base na relatividade geral, se estabelece a estrutura do espaço, o que se afirma pode ser verificado, inclusive com instrumentos de medição, mesmo que teoricamente. Esse espaço tem propriedades que podem ser percebidas, não somente concebidas. Esse espaço é o mesmo em que nos localizamos ou no qual podemos nos situar.

Ao contrário, o tempo ou a pluralidade dos tempos da relatividade restrita são, segundo Bergson, *inverificáveis*⁷⁷; são tempos nos quais não estamos, exceto um. “Não se poderia estar neles, pois carregamos conosco, onde quer que vamos, um tempo que expulsa os outros, como o claro associado ao caminhante faz recuar a cada passo a neblina”.⁷⁸ Os tempos dilatados e quebrados são colocados pela física no mesmo plano - são todas medidas de tempo -, mas eles não duram. “São tempos sem duração, onde acontecimentos não poderiam suceder, coisas não poderiam subsistir e seres não poderiam envelhecer”.⁷⁹

Bergson teve, por outro lado, sua teoria duramente criticada. Um dos grandes opositores de suas ideias – Gaston Bachelard – empreende uma forte crítica à duração bergsoniana, por meio de sua obra *A Intuição do Instante* (1934). É importante situar o momento histórico científico em que se instala a citada crítica: em plena emergência das geometrias não euclidianas, da teoria dos *quanta* e da teoria da relatividade com suas repercussões no campo científico.

⁷⁵ Bergson se refere aqui ao *ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889.

⁷⁶ BERGSON, H. *Duração e simultaneidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 169-170

⁷⁷ *Ibidem*, p. 197.

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ *Ibidem*, p.199.

É, portanto, com um olhar científico que Bachelard anuncia: “Despertamos de nossos sonhos dogmáticos pela crítica einsteiniana da duração objetiva”.⁸⁰ A teoria da relatividade teria, segundo ele, destruído o absoluto da duração, substituindo-o pelo absoluto do instante. A duração não seria, naquela perspectiva, dado imediato da consciência, com validade universal. A ciência não mais poderia conviver com durações individuais, vividas por consciências individuais. A relatividade do lapso de tempo para sistemas em movimento passa a ser, então, um dado científico.

Bergson, por seu turno, atribui a uma metafísica estática esse tempo que não dura e esse tempo que é espaço. Para o filósofo, ao contrário, o real só pode ser apreendido em seu fluxo qualitativo. Qualquer tentativa de apreendê-lo por meio de métodos quantitativos resultará infrutífera, pois envelhecimento e duração são da ordem da qualidade.

A metafísica bachelardiana do tempo, ao contrário, só tem uma realidade, a do instante, ou seja, o instante presente é o único domínio no qual se vivencia a realidade. Será, então, a contraposição entre a história como totalidade face a uma pequena estrutura de tempo, ou seja, o instante, que chamará Bachelard ao debate sobre a intuição e o instante. Ele verá a intuição como um ato uno de consciência e mundo, em que o mundo é sempre-presente e, de um modo radical, o mundo é o instante.

Não podemos esquecer, contudo, que o método bergsoniano da intuição se constitui em um “[...] imenso esforço para depurar o que é vida e consciência de todo elemento material, interiorizando os valores psicológicos alterados, ao mesmo tempo, pelo intelectualismo dos filósofos racionalistas e pelo positivismo mecanicista dos cientistas”.⁸¹

Todavia, Bachelard indaga, analisando o caráter vetorial do tempo, em que medida uma perspectiva de instantes desaparecidos pode chamar-se de passado, e em que medida uma perspectiva de espera pode chamar-se futuro. Na sua interpretação, esses termos – passado, futuro, e mesmo duração – se referem a

⁸⁰ BACHELARD, G. *A intuição do instante*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi, Campinas: Verus, 2007, p. 33.

⁸¹ JANKÉLÉVITCH, V. *Primeiras e últimas página*, p. 56.

impressões essencialmente segundas e indiretas, que não tocam a essência do ser, nem mesmo a essência do tempo.

Assim, para Bachelard, o presente não passa, porque só se sai de um instante para entrar em outro. Sendo a consciência consciência do instante, ela tem a imobilidade do instante isolado. O sentimento de coisas arrastadas para o passado é tão somente uma aparência, é “relativo”. Portanto, segundo Bachelard, o tempo é descontínuo, composto de eventos pontuais sem duração. A impressão de continuidade íntima nos é dada pela pluralidade de instantes de nossa vida. O tempo real é o tempo percebido no instante presente, pela consciência. É a nossa consciência que dura, nessa perspectiva.

Bergson via outro caminho de unidade entre consciência e totalidade. Já no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1888), ele identificava como dado imediato o tempo psicológico, por ele nomeado de duração psicológica. Ao estabelecer uma relação de identidade entre a duração e a memória ele considera a conservação e a acumulação do passado no presente.

Para Bachelard, de outro modo, cada instante é novidade mostrando o novo instante como irredutível ao instante anterior. Há um progresso na consciência, não só repetindo o instante passado, mas renascendo. É o hábito que dá sentido ao tempo. Nessa medida, o ser, tomado como uma síntese apoiada simultaneamente no espaço e no tempo, é o ponto de encontro do lugar e do presente, onde o instante se revela com a marca da fixidez e do absoluto.

Contra a tese bergsoniana da continuidade, Bachelard pretende mostrar a existência metafísica de lacunas da duração. Ele vê nos diversos planos do encadeamento do psiquismo as descontinuidades da produção psíquica.⁸² Sugere, assim, a quebra da continuidade bergsoniana em favor de uma hierarquia de instantes.

Em uma obra mais recente – 1950 – *A Dialética da Duração*, Bachelard propõe o desenvolvimento “[...] de um ensaio de bergsonismo descontínuo, mostrando a necessidade de aritmetizar a duração bergsoniana para lhe dar mais

⁸² BACHELARD, G. *A dialética da duração*. São Paulo: Ática, 1988, p.7

fluidez, mais números, mais exatidão também na correspondência que os fenômenos do pensamento apresentam com as características quânticas do real”.⁸³

Em via oposta à do pensamento de Bachelard, Jean-Louis Viellard-Baron, em seu artigo *Os paradoxos da eternidade em Hegel e em Bergson*, defende que pensar a duração é pensar a continuidade. A continuidade da evolução da vida é uma continuidade descontínua, pois ela procede por diferenciações sucessivas.

Supor um objeto invariável e de algum modo exterior à consciência significa contradizer pensá-lo em duração. [...] a duração não é o resultado de uma síntese intelectual, mas uma dinâmica anterior à toda síntese, o que Merleau-Ponty encontrará no seu estudo da percepção. O absoluto não é estranho à duração; o absoluto vive conosco e dura.⁸⁴

Bergson insiste que ao tempo da ciência e mesmo da filosofia tradicional é dado um tratamento como se espaço fosse, eliminando-lhe sua característica mais peculiar, que, para ele, é o devir. O que ele denunciou e perseguiu arduamente, desde seus primeiros passos filosóficos, “[...] tanto nos românticos como nos spencerianos, foi justamente a ideia de que uma ciência única, aplicável a toda espécie de realidade, baseie-se [...] [...] no principio da causalidade mecânica”.⁸⁵

Ainda com relação à ciência, Mario Bruno questiona:

Se a ciência é um conhecimento real da coisa, o que perde a ciência sem a filosofia? Certamente, ela não perde a coisa, mas a diferença da coisa. Sem a filosofia, a ciência perde o que faz com que a coisa seja, ela perde o ser da coisa.⁸⁶

Procuramos mostrar neste Capítulo que Bergson se empenhou “[...] em mostrar que o método da intuição pode e deve substituir, para o historiador da filosofia, o velho método dogmático e escolástico de exposição de sistemas”.⁸⁷ Tratou ele de uma “filosofia nova”, “que se opôs a todos os sistemas anteriores

⁸³ BACHELARD, G. *A dialética da duração*. São Paulo: Ática, 1988, p. 16.

⁸⁴ VIELLARD-BARON, J.L. Les paradoxes de l'éternité chez Hegel et chez Bergson. In: _____. *Les études philosophiques. Bergson et l'idéalisme allemand*. Paris. Octobre-Décembre. 2001. p.530.

⁸⁵ JANKÉLÉVITCH, V. *Primeiras e últimas página*, p. 28.

⁸⁶ BRUNO, M. O infinitamente simples (na obra de Bergson, a intuição e as diferenças de natureza). In: _____. *imagens da imanência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p.77.

⁸⁷ Ibidem, p. 59.

tomados em bloco [...], baseada [...] não mais na inteligência, mas numa forma de pensamento *sui generis*”⁸⁸ - a intuição.

A ambas, intuição e inteligência, Bergson ligará sua interpretação de vida e de conhecimento. É o que veremos no Capítulo que se segue.

⁸⁸ BRUNO, M. O infinitamente simples (na obra de Bergson, a intuição e as diferenças de natureza). In: _____. *imagens da imanência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p.59.

5 VIDA E CONHECIMENTO - UMA RELAÇÃO CIRCULAR

Se nos questionarmos sobre o que é a vida no pensamento de Bergson, veremos que muito mais que um sistema ou um processo, a vida é a própria intuição da duração, ou seja, do tempo real que não é percebido, mas vivido. Sua proposta se dirige, como veremos neste Capítulo, à apreensão de outra experiência do tempo, que não o da ciência, e, com ela, de outra vida.

A filosofia bergsoniana visa a pura duração, onde o passado transborda para um presente novo, inserindo-se nele. Graças a essa tensão, que impele o passado para o presente, dispomos da memória e da vontade. Assim, esses momentos se identificam com ações verdadeiramente livres, onde ocorre a coincidência de nosso “eu” consigo mesmo, ou seja, quando vivemos o sentimento de duração. Quanto mais intenso esse sentimento, mais facilmente a intelectualidade é ultrapassada pela vida.

A vida, na visão do filósofo, se constitui em uma tendência cuja essência é o desenvolvimento em forma de feixes, onde se observa o crescimento em direções divergentes, pelas quais será distribuído seu impulso. Assim, um grupo se definirá por sua tendência em acentuar determinadas características.

Do processo evolutivo Bergson destaca, por um lado, que, independentemente da explicação para a adaptação dos organismos às condições, “cada uma das espécies que se sucederam, e que a zoologia e a paleontologia descrevem, foi um êxito feliz alcançado pela vida”.⁸⁹ Ele lembra, porém, o fracasso a que o movimento levou muitas das espécies, seja pela imperfeição, seja por sua extinção. Teria sido o caso de animais, que para se defenderem do ataque de outros, desenvolveram conchas, carcaças, couraças, tornando-se indevoráveis.

A aproximação de uma ave predatória quando se faz sentir sobre o órgão sensorial de uma ostra, estimula seu nervo de tal modo a provocar uma contração dos músculos, fechando a concha. O sistema nervoso da ostra proporciona-lhe uma espécie de recurso automático para autoproteção, mas não dispõe de poder para variar os movimentos de acordo com diferenças nas modificações externas que o provocam.⁹⁰

⁸⁹ BERGSON, H. L'Évolution Créatrice. In: *Oeuvres*, p. 604.

⁹⁰ CHILDE, V.G. *A evolução cultural do homem*, p. 37.

No caso da ostra, o “equipamento” de segurança manteve sua eficácia. Porém, muitas espécies de peixes substituíram suas couraças por escamas, enquanto que insetos simplesmente abandonaram sua proteção, buscando, em seu lugar, maior mobilidade como estratégia de segurança. Bergson se refere ainda, ao fato de que, quanto mais móvel era uma espécie, mais vorazmente ela agia com relação a outras mais indefesas, com vistas a alimentarem-se, tendo sido, dessa forma, extintas muitas espécies.

Importante lembrar que, segundo o filósofo, o impulso da vida encontra a matéria em seu caminho, fazendo um movimento inverso ao seu. Invariavelmente, porém, ele domina essa matéria, introduzindo-lhe algo de indeterminação e liberdade. E é o sistema nervoso o responsável principal por isso. A complicação do sistema nervoso – que condiciona os demais sistemas – se constitui em uma necessidade. Essa complexidade crescente reflete o desenvolvimento simultâneo da atividade automática e da atividade voluntária. A vontade pode, ela mesma, montar mecanismos, escolher mecanismos a utilizar, combinar mecanismos. E mais eficaz ela será quanto maior o número de opções disponíveis, ou ainda, quanto mais desenvolvido seja esse cérebro. Assim, o progresso do sistema nervoso garante uma independência crescente. Contudo, a ameba, embora com um sistema sensorio-motor rudimentar, já apresentava essa característica da vida animal.

De todo modo, a vida depende de suprimento de energia. Em meio a muitas contingências apontadas por Bergson na evolução como um todo, a energia se mostra como absolutamente necessária, seja por meio de sua acumulação, seja por sua canalização em direções variáveis, em cujos extremos se encontram os atos livres.

Bergson exalta, também, a evolução da reflexão. Ele chega a arriscar que a consciência estaria na origem da vida. Sua manifestação, no entanto, só ocorre onde há criação, ou seja, se a vida está entregue ao automatismo a consciência adormece. Ela está, portanto, vinculada a uma possibilidade de escolha, ainda que esta signifique tão somente um poder de locomoção ou de deformação do próprio organismo. A consciência será mais completa quanto maior a margem de escolha disponível. Parece, portanto, que o desenvolvimento da consciência se modula pelo desenvolvimento dos centros nervosos.

[...] a consciência não jorra do cérebro; mas cérebro e consciência se correspondem porque medem igualmente, um pela complexidade de sua estrutura e a outra pela intensidade do seu despertar, a quantidade de escolha de que o ser vivo dispõe.⁹¹

Na verdade, a consciência se mostra desde as formas mais simples de vida. Porém, vai ter êxito, realizando suas virtualidades, somente no homem, onde ela se transforma em espírito e conquista o domínio do mundo exterior, além da propriedade de si por intermédio da reflexão, que funda a liberdade.

O que Bergson pretende mostrar é que vida e matéria são dois fluxos em sentidos inversos: um é o outro a desfazer-se, numa rota circular. A vida tem a matéria diante de si como obstáculo. Contudo, ele se empenha em encaminhar o estudo da origem da materialidade a partir do fluxo vital. Considera o impulso vital uma exigência da criação. A criação de uma maneira absoluta não seria possível, porque ela encontraria a matéria em um movimento contrário. Mas ao atravessar a matéria, que é pura necessidade, o impulso vital poderia nela introduzir boa dose de indeterminação e liberdade.

Bergson vê a vida como sendo da ordem psicológica, tendo como essência uma pluralidade de termos que se relacionam. Os seres vivos apresentam uma tendência à individuação ao mesmo tempo que à associação. Enquanto que a unidade e a multiplicidade são categorias da matéria, o impulso vital não se prende nem a um, nem a outro lado, optando de acordo com a situação imposta pela matéria com a qual se relaciona. Individualidade ou associação são dois caminhos pertinentes à evolução e, portanto, são da própria essência da vida.

No plano da vida, a distinção entre o instinto e a inteligência se mostra crucial resultando da divergência observada nas linhas da evolução à medida que se eleva às espécies mais aperfeiçoadas. Porém, é no plano do conhecimento que a distinção obtém sua explicação e se frutifica.

No início da evolução, o instinto e a inteligência são mais ou menos equipolentes, tendo cada qual vantagens e desvantagens. Só a partir da evolução do homem a atividade inteligente tem se afirmado como mais poderosa. É na espécie humana que a inteligência consegue exercer-se de forma mais plena, a ponto de poder realmente tomar consciência de si própria.⁹²

⁹¹ BERGSON, H. *L'Évolution Créatrice*. In: *Oeuvres*, p. 717.

⁹² PINTO, T.J.S. *O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica*. p. 117.

A comparação do sistema nervoso dos artrópodes e dos vertebrados demonstra tratar-se de dois tipos de organismos, com dois modos de atividade distintas, representando soluções diferentes para o problema da vida. Ambas as soluções implicam conhecimento, ainda que virtual, pois consistem em uma adaptação do ser vivo a suas condições de existência.

Tendo em conta muitos grupos de espécies, o ponto culminante entre os artrópodes ocorreu com o inseto, onde o instinto teve um desenvolvimento extraordinário, enquanto que entre os vertebrados esse ponto foi atingido pelo homem. Desse modo, a evolução do reino animal se fez por duas vias divergentes: a do instinto e a da inteligência. Importante pontuar que sua diferença não é de grau, mas de natureza.

O erro capital, erro que, transmitindo-se desde Aristóteles, viciou a maior parte das filosofias da natureza, consiste em ver na vida vegetativa, na vida instintiva e na vida racional três graus sucessivos de uma mesma tendência que se desenvolve, quando se trata de três direções divergentes de uma atividade que se cindiu ao crescer.⁹³

Bergson não vê, portanto, entre o instinto e a inteligência qualquer relação hierárquica, ou seja, não há qualquer gradação entre eles. Não são da mesma ordem. Na verdade, instinto e inteligência se completam. Nenhum dos dois, contudo, se apresenta em estado puro. Há na inteligência vestígios de instinto e no instinto algo de inteligência. Sobre ambos, porém, não se devem encerrar definições rígidas, pois se constituem em tendências apenas. São duas formas de atividade psíquica, voltadas para sentidos diferentes: enquanto que a inteligência se dirige prioritariamente à matéria inerte, o instinto caminha no sentido da vida. A inteligência, em vez de entrar na vida, toma-a por um objeto e, de longe, tenta apreendê-lo por um sem número de ângulos. No instinto, por outro lado, estaria o mapa das operações vitais. Entre ambos, instinto e inteligência, haveria um fundo único, coextensivo à vida universal: a consciência. Contudo, somente o instinto poderia nos auxiliar nessa trilha ao interior da vida, mas agora um instinto desprendido, já consciente de si mesmo, a que Bergson designará de intuição.

Haverá entre intuição e inteligência, mais que distinções, uma determinação recíproca, porém, invertida, ou seja, quando a inteligência é ampliada a intuição diminui e vice-versa.

⁹³ BERGSON, H. L'Évolution Créatrice. In: *Oeuvres*, p.609.

O modo de proceder da inteligência humana denuncia sua aplicabilidade também ao conhecimento especulativo do espírito, embora originalmente ela seria destinada unicamente a nos dar apoio sobre a matéria. É de se notar, que na linguagem corrente inteligência significa, além da faculdade de representar, a faculdade de compreender, ou seja, de pegar a natureza das coisas, penetrando sua estrutura e discernindo relações. A evolução desenvolveu no homem essa capacidade de compreender a matéria, base de seu comportamento. Porém, é com esta mesma aptidão que a inteligência tenta compreender a vida e o espírito, ou seja, por analogia a seu objeto.

O conhecimento intelectual, ou a faculdade normal de conhecer, extrai o que há de estável e regular no fluxo do real. Bergson se questiona se conhecer seria o mesmo que perceber. A percepção da cor, por exemplo, se reveste de movimentos envolvendo a captação de trilhões de oscilações de luz e calor, que são contraídas em sensações invariáveis, dando a nossos olhos a visão de uma cor.

Seria conhecer o mesmo que conceber? Seria formar uma ideia geral a partir da abstração das coisas e movimentos, transmutados em um aspecto comum e imutável? A generalidade da ideia marca uma atitude constante perante a diversidade de estímulos, ou antes, mostra a mesma reação perante a multiplicidade e a variabilidade de objetos apresentados.

Poderíamos, finalmente, estabelecer uma identidade entre conhecer e compreender? Seria o mesmo que estabelecer relações estáveis entre fatos que passam e ultrapassam as leis: “[...] quanto mais perfeita a operação, mais precisa a relação e mais matemática a lei”.⁹⁴

Perceber, conceber, compreender; são todas funções constitutivas da inteligência.

Ela toca um dos lados do absoluto, como nossa consciência toca um outro, quando ela apanha (em nós) uma perpétua florescência de novidade ou quando, alargando-se, ela simpatiza com o esforço indefinidamente renovador na natureza. O erro começa quando a inteligência pretende pensar um dos aspectos como ela pensou outro, e se empregar a um uso para o qual ela não foi feita.⁹⁵

⁹⁴ BERGSON, H. *Le Possible et le Réel*. In: CHOMIENNE, Gérard (Org.). *Collection Texte et Contextes*. Paris: Magnard, 1985. p. 120.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 122.

Eis a razão da impotência da maneira de conhecer da inteligência quando se trata da teoria da vida. Formada para agir, a inteligência prioriza a manutenção de nosso corpo e sua adaptação ao meio, colocando em segundo plano a faculdade de conhecer, transformando-a em um anexo da faculdade de agir. Decorre daí que toda nossa maneira de pensar seja afetada pelo fim pragmático da inteligência: a ação é a primeira necessidade.

Nessa medida, observa-se que há na inteligência humana uma certa inaptidão para alcançar por meio de sua natureza tanto a vida psíquica como a vida propriamente dita, já que ambas implicam a continuidade e a duração. Bergson identifica na intuição o fundamento do modo de conhecimento indispensável à especulação.

Residem aqui certas potências complementares do entendimento, potências das quais nós temos apenas um sentimento confuso quando ficamos fechados em nós, mas que se clarearão e se distinguirão quando elas se aperceberem elas mesmas à obra, por assim dizer, na evolução da natureza. Elas perceberão assim quais os esforços têm a fazer para se intensificar e para se dilatar no sentido mesmo da vida.⁹⁶

É, portanto, a partir do desejo em projetar a luz da intuição – vale dizer, da duração – sobre os problemas da vida, que se revela a face epistemológica da filosofia bergsoniana, pautada, sobretudo, na crítica da inteligência. O desenho de sua doutrina da inteligência foi traçado nas páginas de *A Evolução Criadora*, ligando os problemas da vida e do conhecimento, de modo que essas duas ordens, embora distintas, iluminem uma a outra. Assim, com essa conexão circular, a teoria do conhecimento deixa de ser a peça principal do saber, passando a dividir a cena com a ontologia.

Nessa direção, Bergson considera que

[...] uma teoria do conhecimento que não recoloca a inteligência na evolução geral da vida não nos ensinará como se constituíram os quadros do conhecimento, nem como podemos alargá-los e superá-los. É preciso que as duas pesquisas, teoria do conhecimento e teoria da vida, se encontrem e, por um processo circular, movimentem-se uma a outra indefinidamente.⁹⁷

Como vimos, ao falar de teoria do conhecimento, essas duas faculdades, inteligência e intuição, têm de ser consideradas: a primeira por sua ligação com a

⁹⁶ BERGSON, H. L'Évolution Créatrice. In: *Oeuvres*, p. 492.

⁹⁷ BERGSON, H apud: PRADO Jr.,B.

matéria e a segunda por sua vinculação com a vida. Matéria e vida compõem o real em sua dupla forma, na qual a consciência tem trânsito livre, na medida em que ela corresponde à capacidade de escolha do ser vivo, ou seja, a consciência é uma luz que clareia o intervalo entre a ação real e as ações possíveis.

Será a partir da consciência, que circunda a inteligência, que se deverá tentar buscar a sua gênese. Será uma dupla busca, ou antes, uma busca em paralelo da gênese da inteligência e a da gênese da matéria, pois, considerando que a inteligência reflete nossa ação sobre a matéria, a intelectualidade e a materialidade teriam se formado por adaptação recíproca. É na origem de ambas que Bergson pretende chegar.

A partir da psicologia comparada Bergson nos mostra a tendência do animal em refletir sobre as ações com as quais faz uso das coisas. Essa reflexão será maior quanto mais inteligente for o animal, aproximando-se do homem. Porém, as ações já estavam presentes naquele animal, bem assim o mundo material com o qual interagia, e, embora desprovido da capacidade de elaborar conceitos já havia para aquele animal uma atmosfera propícia para o desenvolvimento daquela capacidade. Essa atmosfera já delinearía o que viria a ser a inteligência humana. Esse caminho pode sugerir um embrião de humanidade, estabelecendo a direção da inteligência.

Bergson vê, ainda, a inteligência se determinando a partir da adoção da configuração da natureza, ou seja, das impressões colhidas da matéria pela consciência nas relações constantes entre objetos e entre fatos. Há uma tendência a uma interação universal entre corpos. Ademais, a possibilidade de ação sobre as coisas é mais bem percebida que as próprias coisas, o que significa que a matéria, com suas linhas e contornos, foi se desvelando à consciência ao mesmo tempo em que a inteligência se construía. Enquanto que ao instinto podem passar despercebidos os objetos, a inteligência visa a atuação da matéria sobre a matéria, dividindo-a e desdobrando os objetos no espaço, tornando-os exteriores uns aos outros. Esse movimento não só caracteriza como determina a inteligência. Nessa linha de pensamento, a espacialização da matéria está diretamente ligada à intelectualização da consciência.

Há um só caminho, segundo Bergson, para a construção dessa gênese. Seria o da inteligência revivendo sua própria trajetória em sentido oposto. Ádua e

lenta, essa tarefa acabaria por ampliar em nós nossa humanidade, levando-a a ultrapassar-se a si mesma. Ou seja, seria ir para além da inteligência, buscando conhecer de outro modo que não pela Inteligência. Para tanto, é necessário, segundo o filósofo, que o pensamento dê um salto, empurrando a Inteligência para fora de seu meio. Seria o puro intelectualismo voltando-se, por um momento, para si mesmo, em lugar de ocupar-se da matéria bruta.

A capacidade humana de conhecer, calcada em relações quantitativas, onde a forma intelectual é imposta à matéria sensível do conhecimento, compõe o estofado da ciência determinista defendida por Kant, um dos principais alvos da crítica bergsoniana.

Tal foi a postura da filosofia moderna, que, solidária da ciência daquele momento, formada a partir do universo material, adota a mesma atitude como norma para todo conhecimento. É preciso lembrar que o racionalismo cartesiano comprometeu a leitura do que é conhecimento, concebendo-o como independente da ação do sujeito cognitivo e distinto do processo da vida. Porém, a relação entre conhecimento e vida já havia se perdido, na filosofia ocidental, desde a filosofia antiga. Com Descartes essa postura teria tomado impulso, culminando com Kant.

A estrutura da cognição humana, tal como dimensionada por Descartes, considera que há a precedência da inteligência ou entendimento sobre as coisas sensíveis, revelando, assim, a base intelectual do conhecimento.

“O que é discutido por Descartes é uma opinião (*putare, credidi*, p. 32, 1. 17), que se mantém no plano do *videri* e faz do conhecimento sensível uma exploração dos corpos (exteriores) pelo meu corpo (próprio)”.⁹⁸ Mas Descartes nos leva a observar, na *Meditação Segunda*, que algo nos obriga a ultrapassar os sentidos e a imaginação como funções corporais, para chegar a uma inteligência ou ato do espírito. Antes da ideia de extensão é a ideia de substância que remete o espírito de uma opinião sensualista ao reconhecimento de um ato de entendimento puro.

Portanto, no pensamento cartesiano, a extensão não é apreendida pelos sentidos, mas é uma pura construção do entendimento, algo a que se chega

⁹⁸ BEYSSADE, Jean-Marie. L'analyse du morceau de cire. Tradução livre. In: _____. *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: P.U.F, 2001. p. 54

apenas através da uma “inspeção do espírito”. A distinção entre a substância e seu atributo principal é uma distinção de razão. Por uma distinção de razão, a razão ou entendimento se libera de toda imaginação, revelando a presença de um verdadeiro espírito humano. O conhecimento, portanto, seria obtido pelo intelecto no seu uso puro, desmascarando os sentidos como enganosos. Mesmo reconhecendo a participação da percepção sensível no conhecimento, ela não se constitui no conhecimento. Seja de um objeto que se apresente diretamente ao intelecto, seja de outro que se apresente por meio dos sentidos, o conhecimento é sempre uma percepção do intelecto.

Na medida em que, na perspectiva cartesiana, conhecer é conceber pelo pensamento, a coisa pensante – o espírito – não depende da experiência, é inata, originária, anterior a qualquer outra. A coisa pensante é originariamente consciência-de-si, condição de possibilidade da consciência de qualquer outra coisa.

Para Bergson, no entanto, o estudo da natureza do conhecimento humano pressupõe o estudo de sua relação com seus objetos. Na sua concepção, o conhecimento não cria os objetos, nem mesmo lhes dá as feições que deseja. Ao contrário, ele os supõe e é mesmo alimentado por eles. “O conhecimento cessa de ser um produto da inteligência para vir a ser, em certo sentido, parte integrante da realidade”.⁹⁹

O filósofo francês propõe, de uma forma nova, a articulação do conhecimento e da vida, buscando uma aproximação entre sujeito e objeto: “[...] a teoria do conhecimento e a teoria da vida nos parecem inseparáveis uma da outra”.¹⁰⁰ A relação entre conhecimento e vida é para ele constitutiva do homem. É por meio da ação cognitiva na vida que criamos a nós mesmos continuamente.

Cabe lembrar que, na filosofia bergsoniana, o conhecimento humano e a realidade da qual ele se alimenta têm sua fonte em um princípio - a consciência. Porém, a consciência somente realiza suas virtualidades quando há um “transbordamento”, uma vontade, uma potência não determinada, que Bergson denomina de esforço criador. Importante notar, também, que a consciência é

⁹⁹ BERGSON, H. apud: HUSSON, Léon.

¹⁰⁰ BERGSON, H. L'Évolution créatrice. In: *Oeuvres*, p. 492.

condição para a liberdade, já que não pode haver escolha e mesmo invenção quando não ocorre representação antecipada de ações possíveis.

A vida é, antes de tudo, uma tendência a agir sobre a matéria bruta. O sentido desta ação não é sem dúvida determinada [...] Mas esta ação apresenta sempre, num grau mais ou menos elevado, a característica da contingência; ela implica ao menos um rudimento de escolha. Porém, uma escolha supõe a representação antecipada de diversas ações possíveis [...].¹⁰¹

Será, portanto, a partir da noção de consciência que Bergson se aproximará das noções de conhecimento e de representação. Representar-se algo é tê-lo presente ao espírito, seja na sua presença, seja sob a forma de uma imagem, de um símbolo ou de um sinal ocupando seu lugar. Assim como a representação, o conhecimento sob sua forma acabada implica a consciência. Ambos, contudo, comportam uma forma implícita contida em toda atividade orientada. Cabe aqui lembrar que toda atividade orientada pressupõe uma sistematização de movimentos convergindo para um certo resultado, ou seja, utilização de instrumentos e adaptações às condições exteriores.

Atingida pela intuição, a vida se confunde com a liberdade. A vida que, de início, nada pode criar, impedida que é pelos obstáculos impostos pela matéria, busca e consegue nela introduzir a porção possível de liberdade. É esta a maneira de agir da vida sobre a matéria bruta.

As teorias de Bergson e dos biólogos Maturana e Varela apresentam em comum a ideia de que o processo cognitivo e o processo da vida constituem o processo evolutivo, de modo inseparável. Maturana e Varela recuperaram, também na Biologia, a ideia da inseparabilidade do conhecimento e da vida. Para eles os sistemas vivos são sistemas cognitivos. Nessa perspectiva, a própria vida é um processo de conhecimento, o que vale para todos os organismos, com ou sem sistema nervoso. Vida e conhecimento se configuram mutuamente.

Bergson reitera que a significação do movimento evolutivo não é alcançada pelo pensamento quando na forma puramente lógica, que não pode representar a verdadeira natureza da vida. A realidade é criação e novidade. À inteligência, porém, não interessam as coisas novas. A intuição da duração, por outro lado, pode mostrar duas formas opostas da realidade: aquela que se liga à vida propriamente dita e que

¹⁰¹ BERGSON, H apud HUSSON, Léon.

é característica da vida psíquica, ou seja, a da tensão, e a relativa à matéria, isto é, extensão.

Igualmente o conhecimento pode se apresentar de duas formas distintas, conforme se aplique à matéria ou à consciência. No primeiro caso o conhecimento exterioriza o espírito canalizando sua atenção para fora de si, isto é, para a matéria, podendo, ainda, exteriorizar-se em movimentos. Contrariamente, na segunda hipótese o conhecimento interioriza o espírito, fixando-o sobre sua própria natureza ou atividade, ou antes, o conhecimento pode se interiorizar nas representações que compõem um primeiro grau da reflexão. Aos modos de conhecimento moldados sobre a estrutura da matéria, seja ele exteriorizado em movimentos, seja interiorizado em representações que compõem a reflexão, Bergson nomeia de inteligência.

Em suma, podemos dizer que a reflexão – ou pensamento, representação distinta, ou, ainda, intensificação da consciência – pode fixar sua atenção sobre si mesma ou sobre a matéria. São duas realidades de sentidos inversos ou duas formas de realidade. Como consequência, temos dois modos de reflexão que, correntemente, são designadas como instinto e inteligência.¹⁰²

Num grau superior de reflexão, haverá a réplica do pensamento sobre seu conteúdo. Nessa perspectiva, a intuição é um instinto consciente de si mesmo e refletido, ou, numa visão invertida o instinto é uma intuição exteriorizada em movimentos e simplesmente vivida. Ou ainda, a intuição é o conhecimento do espírito e da vida. Buscando seu fundamento no real, Bergson acentua seu parentesco com o instinto com o qual ela deveria se engajar.

Portanto, a intuição se constitui numa faculdade de ver, proveniente da faculdade de agir. Ela brota do movimento do querer sobre ele mesmo. A inteligência, por outro lado, é a exteriorização do sujeito, quando ele desvia a atenção de si mesmo levando-a para fora. Contendo tudo o que a inteligência

¹⁰² Cf. HUSSON, Léon. *L'Intellectualisme de Bergson* : genèse et développement de la notion bergsonienne d'Intuition, p. 133

possui além de outros atributos, a intuição não pode se opor a ela, ao contrário pode-se tomá-la como supra ou ultra intelectual. *A intuição é o espírito mesmo.*¹⁰³

De todo o exposto, vemos que resultou a superação, para Bergson, dos limites do conhecimento intelectual, enquanto se estabeleceu um método complementar de conhecimento, em que a intuição poderia colher a experiência em sua fonte e até mesmo superar a inteligência no âmbito do conhecimento especulativo. Demarcados os dois modos de conhecimento, poderíamos denominá-los aqui de conhecimento analítico e conhecimento intuitivo, referenciando-os como abordagem operacional da ciência e conhecimento direto e imediato, respectivamente.

Vistas como duas vias de acesso à realidade, enquanto que a intuição se identifica com o absoluto, a análise se relaciona com seu objeto por meio de símbolos, não o atingindo totalmente.

¹⁰³ BERGSON, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 290/29-30. Apud: HUSSON, Léon. *L'Intellectualisme de Bergson – Genèse et Développement de la Notion Bergsonienne d'Intuition*, p. 130

6 CAMINHOS POSSÍVEIS PARA O BERGSONISMO

Passado um século da publicação de *A Evolução Criadora*, permanecem vivas a força e a atualidade do pensamento bergsoniano. Defendem inúmeros pesquisadores que há em Bergson um projeto de teoria da cognição de inspiração biológica que busca uma aliança entre ação, percepção e cognição, como a da *Biologia da Cognição*, de Maturana e Varela, como já referido.

Bergson seria também o precursor de concepções contemporâneas da mente e da cognição. Nesse sentido, Bento Prado Júnior identificou os fundamentos da filosofia de Bergson na filosofia da mente "pós-computacional", na "pós-fenomenologia" e na "filosofia pós-analítica".

Merleau-Ponty apresentava a filosofia da existência como a verdadeira herdeira do espírito vivo do bergsonismo. No mesmo caminho, buscando uma versão não idealista da fenomenologia, podemos encontrar filósofos revisitando o pensamento bergsoniano, como Renaud Bárbaras com seu projeto de uma fenomenologia da percepção, na qual o recuo para aquém da divisão entre a coisa e seu "aparecer" nos remete à ideia bergsoniana de "buscar a experiência em sua fonte".

Das convergências entre Bergson, Sartre, Merleau-Ponty, cabe destacar os questionamentos dos métodos e procedimentos de representação na produção do conhecimento. Bergson, como já vimos, apontava a racionalidade instrumental como determinante pelo distanciamento da realidade ou por seu desvirtuamento, que no âmbito da representação se apresenta como uma atitude objetivante. Seu movimento é no sentido de voltar às coisas mesmas, de perceber a consciência nos atos simples e no mundo. Resumindo, Bergson buscou superar a oposição entre sujeito e objeto.

Apontamos, ainda, que a concepção bergsoniana da consciência – como campo estruturado de ações possíveis – vem sendo considerada por muitos neurocientistas, como António Damásio, o que podemos observar, por exemplo, nas

obras *O Mistério da Consciência* e *O Sentimento de Si*. Para Damásio, a consciência seria o grande mistério rumo à elucidação da mente, por se constituir na chave para uma vida examinada, permitindo-nos conhecer desde as sensações mais simples até o fluxo de pensamentos; desde reconhecer o impulso para conservar a vida até cultivar a arte de viver.

Porém, da relação corpo-alma, de uma interdependência do físico e do moral, o que se pode afirmar, de acordo com Bergson, é a presença de algum substrato cerebral para o estado psicológico, mas não de equivalência entre o cérebro e a consciência.

Não há como discordar que “[...] a consciência é um fenômeno inteiramente privado e na primeira pessoa, que ocorre no interior de outro processo privado e na primeira pessoa: a mente”.¹⁰⁴ Mente, consciência no interior da mente e comportamento são fenômenos inter-relacionados. A mente, contudo, parece ser um processo, um fluxo contínuo de padrões mentais, do qual fazem parte tanto operações conscientes como não conscientes. Paralelamente à produção desses padrões mentais, como o cérebro produz o *sentimento de si* no ato de conhecer o objeto?

Existe, para essa abordagem, um sujeito na presença de um objeto. A *presença do si*, como nomeia Damásio, se configura no sentimento do sujeito quando é modificado pela ação de apreender algo. Nesse sentido, Bergson já afirmava, em *Matéria e Memória*, que as imagens tocam nossa consciência de duas maneiras: de fora, por intermédio das percepções, e de dentro pelas afecções. Cada afecção é um convite a agir, ou a esperar, ou mesmo a nada fazer. O papel da consciência é o de assistir a isso, sob forma de sentimento ou sensação, e desaparecer a partir do momento em que a atividade se torna automática.

O conhecimento se constitui, portanto, quando tomamos consciência da modificação de nosso organismo por um objeto. É um conhecimento sem palavras. Esse *sentido do si* no ato do conhecer é visto por Damásio como uma contínua introdução de conhecimento novo, na proporção da interação entre o organismo e os objetos que promovem sua modificação. Em um primeiro momento, quando o organismo está ainda na fase do processamento do objeto, o conhecimento se

¹⁰⁴ DAMÁSIO, A. *O sentimento de si: o corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*, p 32.

resume no sentir. As correspondentes inferências e interpretações desse sentimento ocorrerão posteriormente. Não obstante, pode-se dizer que conhecimento é consciência.

Contudo, há entre consciência e mente uma importante distinção. Enquanto a consciência é uma parte da mente, onde estariam inseridos o *si* e o conhecimento, a mente pode existir sem consciência. Mas, na concepção de Damásio, a evolução nos mostra que não foi sempre assim. Os estados internos, em fases anteriores da evolução, não eram conhecidos por seus produtores. Esses estados eram apenas reguladores, produzindo ações vantajosas à manutenção da vida.

[...] a consciência prevaleceu na evolução porque conhecer os sentimentos causados pela emoção se tornou um ingrediente indispensável da arte da vida e porque a arte da vida tem tido um enorme sucesso na história da natureza.¹⁰⁵

Os sentimentos são do âmbito do interior, são privados. As emoções, por outro lado, são dirigidas ao exterior, tornando-se públicas. Mas é por meio dos sentimentos que as emoções impactam a mente e será com o concurso da consciência, a partir do *sentido do si*, que esses sentimentos serão conhecidos pelo sujeito que os experimenta. Contudo, não temos consciência de todos os nossos sentimentos e mesmo as emoções que os sentimentos conduzem podem não estar na consciência, embora já ocorrendo como processos biológicos.

Para Damásio, essas diferentes fases dos estados se apresentam, na verdade, de um modo contínuo, formando as bases neurais dos seres humanos. Porém, tanto o estado de emoção como o de sentimento podem ser não conscientes; ou, pelo contrário, ambos podem ser conhecidos pelo organismo que os experimenta. De todo modo, da consciência dependem as consequências últimas da emoção e do sentimento.

Enquanto que o sentimento se constitui na experiência mental e privada de uma emoção, esta última se revela pelo conjunto de respostas químicas e neurais que formam um padrão, com vistas a ajudar o organismo na manutenção da vida. Trata-se, segundo Damásio, de dispositivos cerebrais sedimentados por nossa história evolucionária, que podem ser ativados sem a participação da consciência e, nesse caso, aparecerem ao *si consciente como não motivadas*. Alguns indutores, ainda, podem ter a cultura na sua formação.

¹⁰⁵ DAMÁSIO, A. *O Sentimento de Si*. O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência, p..51.

A emoção, tida como muito subjetiva, fugidia e vaga, não se constituiu, por muito tempo, em objeto de estudo científico. Situavam-na no pólo oposto ao da razão, esta sim, a capacidade humana por excelência. Ambas, emoção e razão, eram consideradas como totalmente independentes. Estudos já indicam que algumas emoções, ou antes, alguns níveis do processamento dessas emoções, contribuem para a localização do espaço mental onde a razão se apresenta mais eficaz, ou seja, a emoção pode dar o apoio para o edifício da razão. As emoções, que para a tradição filosófica representavam o lado obscuro do espírito humano, são hoje identificadas como fundamentais na tomada de decisões, tanto pela neurociência como pelas ciências cognitivas.

Coincidindo com essa interpretação, Bergson considera que a emoção é geradora de pensamento, ou antes, ela é um estimulante que incita a inteligência a empreender e a vontade a perseverar. Lembra ele, ainda, que a invenção, embora de ordem intelectual, pode ter a sensibilidade por substância.

Finalmente, tendo em conta as mais significativas observações de Bergson sobre a inteligência e sua relação com a matéria, cabe pontuar, mais uma vez, a atualidade e, mesmo, a antevisão do filósofo, consideradas as perspectivas hoje admitidas, discutidas e mesmo realizadas no campo científico e tecnológico.

A inteligência, considerada no que parece ser seu processo original, é a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular instrumentos para fazer instrumentos, e de variar indefinidamente sua fabricação.¹⁰⁶

¹⁰⁶ BERGSON, H. L' Évolution Créatrice. In: *Oeuvres*, p. 613.

5 CONCLUSÃO

Incompleta que esteja ainda, a história da evolução da vida, já nos deixa entrever de que modo a inteligência se constituiu, por um progresso ininterrupto, ao longo de uma linha que sobe até o homem, através de uma série de vertebrados. Na faculdade de compreender, ela nos mostra um apêndice à faculdade de agir, uma adaptação cada vez mais rigorosa, cada vez mais complexa e maleável, da consciência dos seres vivos às condições de existência que lhes são dadas.¹⁰⁷

Bergson trouxe como novidade ao tema do conhecimento o esforço de ultrapassar o modo instrumental de conhecer da inteligência, propondo a intuição como método. “[...] Mas o *esforço da intuição* é um sobressalto da vontade para separar-se dos hábitos e entrar decididamente na própria coisa, na duração e em tudo que depende dela”. Trata-se, portanto, de uma decisão e de uma tensão.¹⁰⁸ “[...] o esforço da intuição permanecerá sempre um esforço, pois ele é contra a natureza [...]”.¹⁰⁹

Desse modo, a filosofia bergsoniana não deve ser confundida como uma filosofia anti-intelectualista. Seu foco se dirige, com muito mais vigor, à vida como duração, e, nesse trajeto, se depara com questões importantes do entendimento, a partir da origem da inteligência como processo de defesa da vida. Foi nesse meio que se desenvolveu o bergsonismo crítico.

Conjugar a simpatia com o objeto penetrando sua interioridade e o conhecimento relativo que isola e exterioriza o objeto em partes é o caminho teórico da filosofia da duração. Isso significa usar a inteligência em suas capacidades mais desenvolvidas para superar seus limites e recorrer à intuição: ao fazê-lo, a filosofia supera a própria condição humana.¹¹⁰

A inteligência é moldada sobre a estrutura da matéria, razão do peso pelo conhecimento do universo inerte. Porém, muito mais que isso, ela tem um papel

¹⁰⁷ BERGSON, H. L'Évolution Créatrice. In: *Oeuvres*, p. 489.

¹⁰⁸ Cf. VIEILLARD-BARON, J-L. *Compreender Bergson*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 68.

¹⁰⁹ Ibidem, 69.

¹¹⁰ MORATO, D. Crítica do negativo e virada ontológica em Bergson: a filosofia como pensamento em duração. In: *HENRI Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*, p. 266.

decisivo no conhecimento da vida e do espírito, pois a intuição somente pode fornecer uma visão do real quando ela é suscitada: “Há coisas que somente a inteligência é capaz de procurar, mas que, por ela mesma, ela não encontrará jamais. Estas coisas somente o instinto as encontrará, mas ele não as procurará jamais”.¹¹¹

Em outras palavras, o instinto, mesmo na forma de intuição, se reveste de nebulosidade. A inteligência, ao contrário, é o ponto ao redor do qual o instinto poderá atuar, dando condições à intuição de captar aquilo que a inteligência deixou escapar. Sem a inteligência a intuição permaneceria sob a forma de instinto.

Como se vê, por paradoxal que seja esta asserção, pode-se dizer que poucas doutrinas valorizam tanto a inteligência. Na verdade, tem-se demandado muito à inteligência com vistas a obter unicamente por meio de suas forças uma visão adequada da realidade inteira. A proclamação de sua universal relatividade se deve à presença de seus fracassos naquela tarefa.

Matéria ou espírito, a realidade nos apareceu como um perpétuo devir. Ela se faz ou se desfaz, mas nunca é alguma coisa feita. Essa é a intuição que temos do espírito quando afastamos o véu que se interpõe entre nossa consciência e nós. É também o que a inteligência e os próprios sentidos nos mostrariam da matéria, se dela obtivessem uma representação imediata e desprendida.¹¹²

Em meio a essas questões, Bergson identifica a possibilidade de dois tipos de conhecimento: o conhecimento analítico e o conhecimento intuitivo. No conhecimento analítico, ou abordagem operacional da ciência, a inteligência apresenta-se como faculdade instrumental, prioritariamente destinada à ação.

[...] são idéias naturais ao nosso estar no mundo. Elas determinam, em certa medida, o tipo de conceituação e de raciocínio que predomina na ciência e na filosofia, estabelecendo uma visão ‘relativa’ e parcial do real.¹¹³

Há que se considerar, porém, que a ação, como faculdade de operar mudanças nas coisas, implica pelo menos um rudimento de escolha. Vale dizer, a resposta do ser vivo ao meio e às exigências das necessidades é, em parte, indeterminada. Não obstante, não se trata de uma simples reação automática. Por

¹¹¹ BERGSON, H. L' Évolution Créatrice. In: *Oeuvres*, p. 623.

¹¹² Ibidem, p. 725.

¹¹³ MORATO, D. Crítica do negativo e virada ontológica em Bergson: a filosofia como pensamento em duração. In: *HENRI Bergson. Crítica do negativo e pensamento em duração*, p.262.

ser fundada sobre a vida, a ação não pode ser considerada uma potência autônoma, nem mesmo uma reação biológica. Ao contrário, estão aí em jogo, em diferentes graus, virtualidades de duração. A ação, portanto, pode ser dirigida à liberdade e à criação.

Considerada a nossa relação com o meio, talvez seja ainda importante reafirmar as noções bergsonianas de matéria e de imagem. Matéria, para Bergson, “[...] é um conjunto de *imagens*”.¹¹⁴ E por imagem ele entende “[...] uma existência situada a meio caminho entre a *coisa* e a *representação*”.¹¹⁵

James Arêas se refere a esse meio como um universo onde tudo reage sobre tudo, e onde são produzidas imagens especiais (*imagens vivas*). Essas imagens peculiares “[...] são matérias de certo modo esquartejadas, que recebem movimentos ou ações apenas em uma face ou em algumas de suas partes e só executam reações por meio ou através de outras partes”.¹¹⁶ Trata-se de uma parte receptiva ou sensorial e de outra reativa ou ativa, relacionadas, respectivamente, às percepções e às ações, com as quais os seres vivos “[...] desenvolvem vínculos sensório-motores com o meio circundante”.¹¹⁷ É esse esquema sensório-motor que determina a vinculação do organismo com seu meio.

Porém, entre o movimento ou ação recebido em uma das partes e o movimento ou reação que ocorre em outras partes, existe um intervalo, a que Arêas se refere como ressonância interna, que provoca um retardamento das reações. Segundo ele, ainda, a qualidade da reação pode ser modificada por esse intervalo, onde se desenvolvem as afecções. Assim, somente a esta reação final pode-se denominar ação propriamente dita.

Estamos, portanto, diante do tríplice regime bergsoniano das imagens, imagem-percepção, imagem-afecção, imagem-ação. Em seu conjunto, esse tríplice registro

¹¹⁴ BERGSON, H. *Matéria e memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito, p.1

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 2.

¹¹⁶ ARÊAS, James. Do universo bergsoniano das imagens às imagens do cinema em Deleuze. In: BERGSON, H; LECERF, Eric; BORBA, Siomara; KOHAN, Walter. _____. *Imagens da imanência*; Escritos em memória de H. Bergson. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 100.

¹¹⁷ *Idem*

das imagens define o regime sensório-motor, percepção-afecção-ação, e o traço de união que liga o vivo a seu meio, o homem ao mundo, a matéria ao tempo.¹¹⁸

A ação se configura no princípio explicativo de todo comportamento, seja ele animal ou humano. Explica-se por esse princípio, portanto, o conhecimento utilitário, ou seja, desde o conhecimento usual, até o conhecimento científico e técnico. Por essa via, e tomada por sua leitura da ação, a filosofia bergsoniana pode ser considerada um pragmatismo psicológico e técnico.

Em que pese a crítica bergsoniana da ação ou, mais precisamente, da relatividade de algumas formas de ação sobre a vida e o pensamento – como o espaço – a filosofia de Bergson pode, ainda, se configurar em uma metafísica da ação, na medida em que tanto o ato livre como a criação se distanciam do modo utilitário ao mostrarem ao mundo obras originadas em durações individuais.

Essa ideia de ação circunscreve, assim, tanto uma resposta a circunstâncias, quanto uma transformação do mundo originários do eu temporal. Em uma visada dupla teríamos a ação psicológica, na medida em que nasce em nós, e a ação metafísica porque instalada entre os graus de realidade. Em suma, enquanto proporcional ao sentimento que inspira, a ação não pode ser confundida efetivamente com um ato mecânico. Afinal a ação definiu a história humana e lhe deu sentido, pela via da inteligência.

Por outro lado, a intuição como um dos modos de conhecer da teoria do conhecimento bergsoniana, através do vínculo entre a consciência, a memória e a vida, se aproxima da ontologia. Ou seja, é na raiz ontológica comum aos seres naturais que a intuição penetra como meio de chegar ao ser.

Ao longo de sua obra, composta de diferentes abordagens, Bergson demonstra a inadequação da inteligência, por si só, à apreensão do real. “[...] a inteligência não é naturalmente destinada a compreender a vida e o pensamento. [...] adaptada para conhecer o mundo inerte, ela eleva o trabalho da percepção”.¹¹⁹

¹¹⁸ ARÊAS, James. Do universo bergsoniano das imagens às imagens do cinema em Deleuze. In: LECERF, Eric, BORBA, Siomara, Kohan, Walter. *Imagens da Imanência*; Escritos em memória de H. Bergson. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p.101.

¹¹⁹ VIEILLARD-BARON, J-L. *Compreender Bergson*, p. 65.

Porém, embora não se baste a si mesma, a inteligência é capaz de ultrapassar-se. Ela é “[...] suscetível de ser corrigida e completada pela intuição”¹²⁰, permitindo-nos conhecer a vida interior. A inteligência “[...] nos propõe um conhecimento incompleto, e sua limitação interna está naquilo que ela exclui, não naquilo que ela afirma”.¹²¹ A biologia, por exemplo, estuda os seres vivos, mas não é capaz de dizer qual é a essência da vida. Como afirma Vieillard-Baron,¹²² “[...] a vida é um misto de espírito e matéria e a má metafísica só faz seguir as pisadas da inteligência geométrica e física”.¹²³

A inteligência não deixa, no entanto, de ser um ‘sucesso’, em um sentido adaptativo e, não obstante, ontológico, talvez mesmo o maior sucesso da vida; mas justamente esse sucesso prático se pagará com uma perda metafísica.¹²⁴

Bergson foi conduzido, desde seus primeiros passos filosóficos, por uma crítica do nosso conhecimento por perder ele seu objeto. Ou antes, foi a partir da crítica do conhecimento que a questão da passagem do tempo se apresentou a Bergson: o tempo não poderia ser uma pura e simples desapareição, de instante em instante.

A duração decorreria, portanto, de uma estruturação interna da consciência temporal. Nessa medida, passado, presente e futuro “[...] se unem na continuidade da duração [...] e se constituem em presente, passado e futuro de alguém, [...] de um indivíduo que leva uma vida ou uma história elas mesmas temporais”¹²⁵. A consciência é a condição de possibilidade da duração.

Considerando, nessa perspectiva, o tempo e a duração como raiz ontológica de todos os seres naturais, a intuição operaria como que um “descer” ao instinto para viver uma experiência pré-lingüística do ser e, aí, encontrar a profundidade do objeto, vendo coincidir sua identidade.

¹²⁰ Ibidem, p. 66.

¹²¹ Idem.

¹²² Idem.

¹²³ VIEILLARD-BARON, J-L. *Compreender Bergson*, p. 66.

¹²⁴ WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 239.

¹²⁵ WORMS, F. A concepção Bergsoniana do tempo. Tradução de Débora Morato Pinto. *Revista dois pontos*.Paraná, v. 1, n. 1, p. 133, 2004.

Se os instintos pudessem se tornar conscientes teríamos o conhecimento interior e pleno, pois é no instinto que se encontra o movimento da evolução. É, pois, na direção do instinto, pela simpatia, que Bergson considera que o conhecimento deve se encaminhar.

[...] trata-se da simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com sua qualidade própria. Esta maneira de apreender o real não nos é natural no estado atual no nosso pensamento; ela demanda uma ruptura com os hábitos, uma conversação com o espírito e um trabalho de reflexão.¹²⁶

A intuição seria, desse modo, um instinto consciente de si e com a faculdade de refletir sobre seu objeto. “[...] Um conhecimento do próprio instinto é o conhecimento inato e direto das coisas”.¹²⁷ “[...] um conhecimento inteligente não é mais o conhecimento inato das coisas, mas o da relação entre elas”.¹²⁸

A genealogia da intuição, como concebida por Bergson, nos permite entender que não é uma pura sensibilidade o que nos coloca dentro do objeto que percebemos, mas o caminho percorrido pelo instinto durante nossa evolução é que tornou possível a intuição como estratégia de adaptação na existência humana. O papel da inteligência

[...] só é verdadeiramente compreendido a partir do momento em que ela aparece claramente como produto da vida. A vida é um fluxo que se desdobra em três direções: a inação (a vida vegetal), o instinto (a vida animal) e a inteligência (a vida humana). Instinto e inteligência são as propriedades da vida em movimento.¹²⁹

A intuição, ainda que situada na linha do instinto, e embora efêmera, indefinida e descontínua, implica consciência e reflexão, atributos inerentes à inteligência humana. Por essa via, ela pode se sobrepor à capacidade da inteligência. Mas torna-se imperioso pontuar que a relação entre inteligência e intuição é uma realidade que tem relevo e profundidade.

O movimento de reintegração da inteligência ao ser total exige recuperar aquilo que a naturalidade de nosso conhecimento negligencia e mesmo nega: o passar do tempo e seus principais aspectos, o movimento, a mudança, a diferenciação e a coesão, a criação.¹³⁰

¹²⁶ VIEILLARD-BARON, J-L. *Compreender Bergson*, p. 108.

¹²⁷ PINTO, T.J.S. *O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica*, p. 118.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 119.

¹²⁹ VIEILLARD-BARON, J-L. *Compreender Bergson*, p. 65.

¹³⁰ MORATO, D. Crítica do negativo e virada ontológica em Bergson: a filosofia como pensamento em duração. In: *HENRI Bergson. Crítica do negativo e pensamento em duração*. p.267.

É importante destacar que o que Bergson critica, exatamente, é o “uso indiscriminado” da inteligência, constituindo-se na única chave para a leitura da exterioridade, onde a exigência de se construir conceitos nos leva a pensar quase que exclusivamente a partir de conceitos e a legitimar o uso apenas da razão.

Se há uma suposta oposição entre a intuição e a inteligência ela é fruto de uma interpretação da linguagem corrente. Na verdade, a filosofia de Bergson, não privilegia a intuição em detrimento da inteligência. Mas defende que se observe na ordem do conhecimento a profunda diferença existente na ordem da realidade entre o psíquico e o vital e o material. De certa forma, poderíamos relacionar a intuição e a inteligência ao vitalismo e ao mecanicismo, respectivamente, objeto de embates já referidos.

Libertando-se a noção de inteligência da usualmente utilizada, estendendo-a a todo pensamento reflexivo, chegaríamos a dizer que a intuição é uma forma superior de inteligência, pois é ela que toca o fundo das coisas; poderíamos dizer, ainda, que a intuição é a forma primordial de inteligência, já que a faculdade conceitual e discursiva, da inteligência pura, é apenas uma distensão, assim como a ordem geométrica por ela descoberta na matéria é somente uma inversão da ordem vital.

O instinto só continua o trabalho pelo qual a vida organiza a matéria. [...] toda atividade vital envolve uma representação e então uma consciência, ao mesmo tempo virtual, que se atualiza na medida onde esta atividade escapa ao automatismo. O mistério do instinto se dissipa desde o instante que se cesse de julgar o resultado em movimentos ou em inteligência para procurar a explicação num conhecimento intuitivo, vivido mais que representado.¹³¹

Estando afinado com a vida e conseqüentemente com o espírito, o instinto, perfeitamente adequado a sua função, deixa a consciência adormecer. A inteligência, afinada com a matéria, apela à ação individual, mantendo a consciência em alerta e abrindo caminho para a reflexão. Se confundem na inteligência, portanto, duas aptidões: conhecimento refletido e aplicação à matéria, por decomposição e recomposição. Assim, o termo inteligência poderia, buscando uma acepção mais ampla, ser substituído por reflexão.

¹³¹ HUSSON, Léon. *L'Intellectualisme de Bergson* : Genèse et Développement de la Notion Bergsonienne d'Intuition, p. 99.

Se a reflexão filosófica não pode ignorar as conquistas científicas – em especial da biologia e da psicologia¹³² –, a filosofia de Bergson cria uma nova perspectiva para a compreensão da totalidade da experiência e, sobretudo, do caráter dinâmico e evolutivo do ser vivo. E ao reformular a significação de evolução ele transforma uma doutrina mecanicista em uma nova filosofia, da evolução criadora.

Nosso filósofo considera que, na viagem que é a evolução, a consciência abandonou bens preciosos, como a intuição, por exemplo. A consciência é, basicamente, inteligência e poderia ter sido também intuição. Com os dois modos de atividade consciente a humanidade atingiria seu pleno desenvolvimento. Contudo, na configuração na qual se deu nossa evolução, houve o triunfo pela conquista da matéria, tendo a consciência que se adaptar a essa atribuição, determinando-se quase que totalmente em inteligência.

A filosofia deve apoderar-se dessas intuições fugidias, e que só iluminam seu objeto de longe em longe, primeiro para sustentá-las e depois para ampliar e harmonizá-las desse modo entre si. Quanto mais ela avançar nesse trabalho, tanto mais se aperceberá de que a intuição é o próprio espírito e, em certo sentido, a própria vida: a inteligência nela se destaca por um processo imitador daquele que engendrou a matéria. Só a reconhecemos colocando-nos na intuição para ir dela à inteligência, porque da inteligência não se passará jamais à intuição.¹³³

O estudo da relação entre intuição e inteligência introduz no conhecimento um elemento extra-intelectual. Observando-se a descontinuidade das ciências à medida em que se caminha do físico ao vital e deste ao psíquico, pode-se reconhecer que a intuição não é unicamente um elemento infra-intelectual, podendo se configurar em um elemento supra ou ultra-intelectual, sem cortes nítidos.

Léon Husson, em sua obra *L'Intellectualisme de Bergson*, defende que uma análise mais detalhada do conhecimento explícito nos mostrará que deixam de ser dois, passando a ser quatro, os elementos que o compõem:¹³⁴

¹³² Bergson é o primeiro filósofo da biologia e das ciências humanas. Ele começou pela metafísica da psicologia (pois a consciência é a porta de entrada que leva da psicologia à metafísica), colocando em evidência a multiplicidade dos níveis de realidade. Continuou pela biologia com o estudo da relação da vida psicológica com a vida espiritual na *'A Evolução Criadora'*. Cf. VIEILLARD-BARON, J-L. *Compreender Bergson*, p. 86.

¹³³ BERGSON, H. *L'Évolution Créatrice*. In: *Oeuvres*, p. 722.

¹³⁴ Cf. HUSSON, Léon. *L'Intellectualisme de Bergson: Genèse et Développement de la Notion Bergsonienne d'Intuition*, p. 131.

- a intuição sensível (ou infra-intelectual), cujo fundo é constituído pela percepção pura. É uma coincidência do espírito com a matéria, possibilitada pela afinidade que ela apresenta com ele;
- a inteligência propriamente dita que, descobrindo a ordem inerente a este primeiro dado, nos permite aprofundar a natureza do mundo inerte;
- a intuição ultra-intelectual, pela qual nós atingimos, com a duração, o valor mesmo das realidades vitais e espirituais; e, finalmente,
- uma faculdade superior de compreensão, que nos entregaria sozinha o fundo das coisas. Esta faculdade seria em relação à intuição ultra-intelectual, o que a inteligência propriamente dita é em relação à intuição sensível.

Há, contudo, uma continuidade entre a intuição ultra-intelectual e a intuição sensível (ou infra-intelectual), já que esta última resulta de uma mudança do sentido da primeira. Nessa continuidade há toda uma série de intermediários.

A filosofia de Bergson se mostra, então, como um intelectualismo alargado ou transfigurado, diluindo-se, assim a ideia de um anti-intelectualismo frequentemente emprestada à doutrina da intuição, pois, quando examinada de perto, a antítese entre a intuição e a inteligência não apresenta o caráter absoluto que lhe dá aquela interpretação. Logo, a oposição entre a inteligência e a intuição “não passa de um fantasma” nas palavras de Husson.¹³⁵

Acerca de antíteses ou oposições, torna-se oportuno lembrar algo do pensamento de Heráclito, que Bergson destacou em seu curso de filosofia grega, ministrado no Liceu Henri-IV, nos anos 1894-1895:

O dia e a noite', diz ele, 'são a mesma coisa; o caminho que sobe e o caminho que desce são um só e mesmo caminho. As coisas trocam-se umas nas outras, como o ouro se troca em mercadorias e as mercadorias em ouro. O vivo e o morto, o adormecido e o acordado são a mesma coisa, pois um troca-se no outro, e este, por sua vez, torna-se aquele.¹³⁶

No mesmo sentido, Merleau-Ponty destaca que

¹³⁵ HUSSON, Léon. *L'Intellectualisme de Bergson – Genèse et Développement de la Notion Bergsonienne d'Intuition*, p. 132.

¹³⁶ BERGSON, H. *Cursos sobre a filosofia grega*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 198.

[...] esta troca entre o passado e o presente, a matéria e o espírito, o silêncio e a palavra, o mundo e nós, esta metamorfose de um no outro, que, à transparência, tem um vislumbre da verdade, é, quanto a nós, muito mais do que a famosa coincidência intuitiva, o melhor do bergsonismo.¹³⁷

Bergson buscou elaborar uma metafísica que superasse as representações conceituais, que procedesse por intuição e que evitasse converter a intuição em símbolo. Para ele, “[...] a seriedade da metafísica mede-se pelo esforço que ela faz para transcender os conceitos e alcançar a intuição”.¹³⁸

Nessa medida, e tendo por objeto o espírito e os fatos espirituais, a metafísica permitiria afirmar a existência de objetos inferiores e superiores a nós e até mesmo interiores a nós, além de fazê-los coexistir. “[...] só a metafísica tem a visão do conjunto da matéria, da vida e do espírito. Poderíamos definir a metafísica como uma arte que visa à verdade do Todo”.¹³⁹

“Nem por isso o triunfo da vida será na filosofia, mas na intuição dos heróis que erguem a humanidade, e dos grandes místicos que elevam esta a Deus”.¹⁴⁰

¹³⁷ MERLEAU-PONTY, M. *O elogio da filosofia*, p. 39.

¹³⁸ VIEILLARD-BARON, J-L. *Compreender Bergson*, p. 73.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 89.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 70.

REFERÊNCIAS

- ARÊAS, James. Do universo bergsoniano das imagens às imagens do cinema em Deleuze. In: BERGSON, H; LECERF, Eric; BORBA, Siomara; KOHAN, Walter (Org). *Imagens da imanência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- BACHELARD, G. *A intuição do instante*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi, Campinas: Verus, 2007.
- BERGSON, H. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1991.
- _____. *A evolução criadora*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- _____. La conscience et La vie. In: CHOMIENNE, Gérard. *Collection texte et Contextes*. Paris: Magnard, 1985.
- _____. Le Possible et le Réel. In: CHOMIENNE, Gérard. *Collection Texte et Contextes*. Paris: Magnard, 1985.
- _____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Memória e vida: textos escolhidos por Gilles Deleuze*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Oeuvres*. Paris: PUF, 1963.
- _____. *Cartas, conferências e outros escritos: seleção de textos de Franklin Leopoldo e Silva, Nathanael Caxeiro*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).
- _____. *Introdução à metafísica*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os pensadores).
- _____. *O pensamento e o movente*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os pensadores).
- BRÉHIER, Émile. *La transformation de la philosophie française*. Paris: Éditions Flammarion, 1950.
- BRUNO, Mário. O infinitamente simples (na obra de Bergson, a intuição e as diferenças de natureza). In: BERGSON, H; LECERF, Eric; BORBA, Siomara; KOHAN, Walter (Org). *Imagens da imanência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- CHÂTELET, François. O espiritualismo francês. In: _____. *A filosofia do mundo científico e industrial*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- CHILDE, V.G. *A evolução cultural do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

DAMÁSIO, A. *O sentimento de si: o corpo, a emoção e a neurobiologia da Consciência*. Mem Martins: Europa-América, 2004.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Tradução de Luis Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999.

ENGELS, F. *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*. <<http://www.ebooksbrasil/eLibris/macaco.html>> Acesso em : 05 out. 2010.

HUSSON, Léon. *L'Intellectualisme de Bergson: genèse et développement de La Notion Bergsonienne d'Intuition*. Paris: PUF, 1947.

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução Pedro. M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

HYPOLITE, Jean. *Figures de la pensée philosophique*. T. Premier. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

_____. *Bergson et L'existentialisme: les études bergsoniennes*, Paris: Albin Michel, 1949.

JANKÉLÉVITCH, V. *Primeiras e últimas páginas*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 1995.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2002.

LE LANNOU, Jean-Michel. L'anti-idéalisme de Bergson. In:_____. *Les études philosophiques*. Paris: PUF, 2001. p. 417-437.

LEOPOLDO E SILVA, F. *Bérgson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

LE ROY, E., *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*. Paris: Alcan, 1914.

MARTINS, Diamantino. *Bérgson: a intuição como método na metafísica*. Porto: Tavares Martins, 1967.

MATURANA, H. *A ontologia da realidade*. In: MAGRO, Cristina; GRACIANO, Miriam Graciano; VAZ, Nelson (Org). Belo Horizonte: UFMG, 1997.

MATURANA, H; VARELA, F. *El arbol del conocimiento*. Santiago: Universitária, 1990.

MERLEAU-PONTY, M. Bergson Fazendo-se. In:_____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Elogio da filosofia*. Lisboa: Guimarães, 1998.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

MORA, F. *El ser y la muerte: bosquejo de filosofía integracionista*. Madrid: Aguilar, 1962.

MORATO, Débora. Crítica do negativo e virada ontológica em Bergson: a filosofia como pensamento em duração. In: PINTO, Débora Cristina Morato; Marques, Silene Torres (Org). *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

_____. O tempo e seus momentos interiores: heterogeneidade qualitativa e diferença interna como marcas da duração bergsoniana. *Analytica Revista de Filosofia*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 59-86, 2005.

_____. Memória, ontologia e linguagem na análise bergsoniana da subjetividade. *Unimontes Científica*, Montes Claros, v. 6, n. 1. p. 71-80, 2004.

_____. Bergson e os dualismos. *Transformação*, Marília, v. 27, n. 1, 2004
Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732004000100007>>

PINTO, T.J.S. *O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica*. São Paulo: Loyola, 2010.

PRADO Jr.,B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

SOULEZ, Philippe. *Bergson*. Paris: Éditions Flammarion, 1997.

VIEILLARD-BARON, J-L. *Compreender Bergson*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. Les paradoxes de l'éternité chez Hegel et chez Bergson. In: _____. *Les études philosophiques: Bergson et l' idéalisme allemand*. Paris. Octobre-Décembre. 2001.

WORMS, Frédéric. A concepção bergsoniana do tempo. Tradução de Débora Morato Pinto. *Revista dois pontos*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 129-149, 2004.

_____. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Unifesp, 2010.

_____. *Le vocabulaire de Henri Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.

_____. L'intelligence Gagnée par L'intuition? la relation entre Bergson et Kant. In: _____. *Les études philosophiques*. Paris: PUF, 2001. p. 453-464.