

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
PROGRAMA DE MESTRADO EM FILOSOFIA

LUIZ RICARDO RECH

EVOLUÇÃO E CRIAÇÃO EM BERGSON

TOLEDO
2010

LUIZ RICARDO RECH

EVOLUÇÃO E CRIAÇÃO EM BERGSON

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, Campus de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

TOLEDO
2010

LUIZ RICARDO RECH

EVOLUÇÃO E CRIAÇÃO EM BERGSON

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, Campus de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Wilson Antônio Frezzatti Júnior
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto
Universidade Federal de São Carlos

TOLEDO
2010

AGRADECIMENTOS

A todos os colegas do mestrado e amigos que acompanharam de perto a realização desse trabalho e contribuíram de alguma forma, seja filosoficamente, seja pelas palavras de apoio sempre tão necessárias.

Aos meus pais e meu irmão, que tanta confiança depositam em mim, mesmo nas mais radicais mudanças de rota.

Ao professor Marcelo Moschetti com quem iniciei meus estudos sobre Bergson, ao professor Ernesto Giusti com quem concluí minha monografia de graduação em filosofia, também sobre Bergson, e ao professor Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, orientador da presente pesquisa.

RECH, Luiz Ricardo. *Evolução e criação em Bergson*. Dissertação de Mestrado em Filosofia - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2010.

RESUMO

A presente pesquisa busca investigar um dos célebres conceitos pelos quais Henri Bergson ficou conhecido: o *elã vital*. Como em todo o pensamento do autor, essa ideia estabelece relações diretas com toda a sua filosofia, razão pela qual se faz necessária uma abordagem da própria noção de metafísica empregada pelo filósofo. De fato, é uma abordagem metafísica sobre o problema da evolução das espécies que Bergson está propondo em *A evolução criadora*. O diálogo estabelecido com a biologia de sua época serve de pano de fundo para a exposição do que Bergson chama de limites do método científico. Para além desse diálogo, é importante compreender, também, como surge o conceito, qual é a sua articulação interna na filosofia do autor e quais as implicações posteriores em seu pensamento.

Palavras-chave: Bergson; Impulso vital; Darwinismo; Evolução; Criação.

RECH, Luiz Ricardo. *Evolution and creation in Bergson*. Dissertation of Master in Philosophy - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2010.

ABSTRACT

This research investigates one of the celebrated concepts through which Henri Bergson was known: the vital impulse. As in all the author's thought, this idea provides direct relationships with all his philosophy, which is why it is necessary one approach to the notion of metaphysical employed by the philosopher. In fact, it is a metaphysical approach to the problem of evolution that Bergson is proposing in *Creative Evolution*. The dialogue established with the biology of his time serves as the backdrop for the exhibition of what Bergson calls the limits of scientific method. In addition to this dialogue, it is important to comprehend, too, as the concept emerges, which is its internal coordination in the philosophy of the author and what the implications later in their thinking.

Keywords: Bergson; Vital impulse, Darwinism; Evolution; Creation.

Sumário

1. Introdução.....	9
2. A metafísica bergsoniana e a sua relação com a evolução das espécies.....	15
2.1 O conceito de duração.....	16
2.2 Intuição e método.....	25
2.3. Ciência e metafísica.....	42
3. Bergson e as teorias da evolução.....	47
3.1 As grandes formas de evolucionismo segundo Bergson	51
3.2 Lamarckismo e neolamarckismo.....	63
4. O elã vital: a busca por uma filosofia evolucionista	69
4.1 Tendências do elã na evolução da vida.....	70
4.2 Inteligência e instinto.....	72
4.3 A vida como exemplo privilegiado do devir real.....	79
4.4 O conceito de vida como raiz do espiritualismo bergsoniano.....	85
Conclusão.....	93
Referências bibliográficas.....	101
Bibliografia primária.....	101
Bibliografia secundária.....	101

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE BERGSON

DI = *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*

MM = *Matière et Mémoire*

EC = *L'Évolution Créatrice*

PM = *La Pensée et le Mouvant*

ES = *L'Énergie Spirituelle*

DS = *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*

Obs.: As traduções utilizadas neste trabalho estão indicadas nas referências bibliográficas no final do texto.

1. INTRODUÇÃO

A filosofia, em muitos momentos de seu desenvolvimento, esteve intimamente ligada a questões científicas. Um momento decisivo que ilustra essa estreita conexão é o pensamento moderno. Já a partir de Descartes assistimos a uma particular e intensa relação entre o pensamento científico e o pensamento filosófico. Ora, a relação que se constrói entre a filosofia e a ciência será particular e significativamente marcante no pensamento francês. A filosofia de Henri Bergson (1859 – 1941) segue essa esteira comum a muitos dos pensadores franceses. Nessa direção, toda a obra bergsoniana incita um intenso diálogo com a ciência de sua época e mesmo com as escolas e com os pensadores anteriores, onde quer que se encontrem as raízes das modernas teorias científicas: tal é o caso, por exemplo, da abordagem feita por Bergson sobre as teorias de Lamarck, de Darwin e de outros, no momento em que é tratado o problema da evolução das espécies.

O cenário científico-filosófico do final do século XIX e do princípio do século XX é de grande euforia com o sucesso alcançado pelas ciências naturais na tentativa de fixar ou determinar os mecanismos e as leis da natureza. A expectativa de encontrar respostas às importantes questões trazidas pelas ciências da natureza eleva-se, nesse momento, ao ponto de considerar como inválida qualquer tentativa de compreensão do mundo que escape ao rigor de um sistema determinado segundo as leis da física ou da matemática¹. A obra de Bergson nasce justamente desse debate conjuntural ao propor a

¹ No século XIX, a biologia sofre profundas modificações, sobretudo em virtude da emergente concepção darwinista da evolução das espécies. Muitas das questões levantadas pelo assim denominado vitalismo de Driesch e de Bergson, por exemplo, dizem respeito à incapacidade de redução de fenômenos biológicos pura e simplesmente à física e à matemática tal como se percebe claramente em defesas do darwinismo feitas por T. H. Huxley (1825 - 1895) e outros. Muito embora as concepções teóricas de Bergson e de Driesch, por exemplo, tenham sido frequentemente contestadas, elas vêm estabelecer um novo paradigma teórico altamente promissor. Assim, para além do reducionismo físico-matemático atribuído à experiência da vida, dá-se início a um novo movimento de compreensão do fenômeno vital, movimento liberto do ideal explicativo tipicamente causalista.

possibilidade de um novo discurso metafísico capaz de, criticamente, abordar os limites daquele tão pretendido rigor epistêmico. É assim que o filósofo põe em xeque a postura mecanicista e determinista, como, por exemplo, a redução do estudo dos fenômenos psíquicos exclusivamente aos estados cerebrais, como se pode acompanhar em sua obra inaugural, o *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. O ponto de partida desse novo enfoque é a concepção de que o mecanismo racional empregado para quantificar e medir os fenômenos se torna um obstáculo na tentativa de compreensão da formação da consciência humana. Bergson defende que a pretensão de mensurar ou dividir uma dada realidade em unidades, como é o caso da consciência, se torna uma hipótese insustentável quando se observa mais detidamente o seu caráter plástico e fluido, já que a própria consciência se revela de maneira contínua e indivisível.

Bergson insere-se, por assim dizer, em um contexto de recusa do imperativo das ciências naturais², que tentam impor um modelo de busca do conhecimento mediante o enquadramento da realidade como um todo nos moldes físico-matemáticos. A concepção bergsoniana da realidade admite, ao mesmo tempo, duas formas distintas e complementares, de expressão. Pela primeira via, é possível ter acesso à matéria por meio da inteligência, faculdade humana destinada à ação (e mesmo determinada por ela), responsável por todos os juízos objetivos sobre a realidade. Por uma segunda via, é possível ter acesso ao espírito, ou àquilo que não se pode determinar objetivamente. À matéria está ligada a determinação causal e, portanto, há a possibilidade da sua apreensão pela física e pela matemática. Assim, para Bergson, todas as ciências naturais se fundamentam no uso da inteligência e, portanto, estão ligadas à práxis e ao domínio da realidade material. O espírito e suas manifestações são objeto de estudo da filosofia, exigindo, a rigor, um método próprio, distinto do das ciências naturais. A intuição surge, assim, como ponto de partida para dar conta da compreensão da parcela espiritual da realidade que se dá em duração e não como tempo cronológico, para além de toda determinação causal.

² Basicamente, a física fundamentada em um paradigma de quantificação e mensuração baseado nas matemáticas.

O discurso proposto por Bergson a respeito da evolução das espécies segue um aprofundamento dos conceitos de duração e de intuição e o acréscimo do conceito de *elã vital*, tal qual se vislumbra em *A Evolução Criadora*. Se toda investigação científica é válida para Bergson no sentido de clarificar o entendimento humano sobre o conhecimento da matéria, também se deve admitir que o intelecto, necessário e suficiente às ciências, não dá conta das questões metafísicas sobre a realidade. Assim, o discurso adotado em *A Evolução Criadora* assenta-se na ideia de que o movimento evolutivo não pode ser compreendido satisfatoriamente sem o emprego de uma investigação metafísica. Essa concepção nasce da identificação, por parte de Bergson, de princípios metafísicos no surgimento e na evolução da vida.

Se o ponto de partida bergsoniano (*Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*) é justamente o de uma psicologia que visa demonstrar que há um “eu profundo” que se diferencia de um “eu superficial” pela inversão de uma ação prática, isso se deve a um princípio metafísico nuclear: o tempo, ou duração pura, nos termos usados pelo filósofo. Mais além, se em *Matéria e Memória* se aprofunda o estudo das relações desse princípio metafísico com a matéria, é a partir de *A Evolução Criadora* que Bergson transpõe radicalmente o limite do horizonte humano dessa relação. Isso ocorre no momento em que o filósofo postula outro princípio-chave de sua doutrina: o *elã vital* e o seu papel na constituição de uma teoria metafísica evolucionista.

Não nos parece produtivo, pelo menos por ora, apontar os possíveis erros ou acertos da proposta bergsoniana sobre as teorias evolucionistas. Um acurado inventário das leituras científicas mais relevantes do autor seria até interessante, mas também não constitui o foco deste trabalho. Em outro sentido, vão também seria o esforço de tentar aproximar aspectos da filosofia evolutiva de Bergson dos modernos conceitos biológicos, sejam eles advindos da genética, da embriologia, da biologia evolutiva ou de qualquer outro domínio epistêmico. À luz das modernas teorias evolutivas (que ainda seguem desenvolvendo-se essencialmente sob o cânone darwiniano) e dos novos

avanços da genética fica evidente que muitas das obscuridades e das dúvidas se desfazem sem recurso a qualquer princípio metafísico, como o *elã vital*, proposto pelo filósofo.

Dois caminhos parecem viáveis para uma abordagem mais profícua da questão. Tais caminhos parecem estar estreitamente ligados e, se bem articulados, desembocam um no outro. Em primeiro lugar, faz-se necessário entender o clima de recepção e de debate a respeito das diversas propostas evolucionistas. Obviamente, no tocante aos limites deste trabalho, o recorte dado a esse assunto parte do próprio Bergson e do seu horizonte concernente às questões mais problemáticas da evolução. Nessa incursão, também se faz necessária a abordagem da leitura bergsoniana do neolamarckismo. Em seguida, e aqui julgamos estar o cerne do problema, buscaremos compreender como Bergson articula o seu conceito de *elã vital* na compreensão do fenômeno da vida como uma manifestação privilegiada do devir real. Acreditamos que a postura de Bergson ressalta o papel da biologia na consideração de problemas como a liberdade e a ética, por exemplo, fato pelo qual julgamos extremamente pertinente uma investigação a respeito do conceito de impulso vital.

Bergson estava convencido de que muitos aspectos da evolução das espécies receberam tratamento adequado a partir do método empregado pelas ciências positivas. Tal fato, no entanto, não significa, de forma alguma, que Bergson estivesse convencido de que esse tratamento desse conta do problema do surgimento da vida e do movimento que ela proporciona. Com isso, para que se possa melhor situar a relação entre os princípios metafísicos propostos pelo filósofo e as teorias científicas sobre a evolução das espécies, faz-se necessário abordar, em primeiro lugar, o conceito de duração e suas relações com o fenômeno da vida. É partindo dessa preliminar abordagem que podemos nos encaminhar para o problema da evolução das espécies propriamente dito, sem deixar de considerar, mediante um enfoque histórico-científico, as teorias de Lamarck, de Darwin, de Eimer, de De Vries, entre outros, além, é claro, de sua recepção criticamente filosófica no pensamento de Bergson. Feito isso, espera-

se que seja possível averiguar, mais claramente, qual é o papel do *elã vital* no contexto do pensamento bergsoniano ou, melhor, seu pano de fundo radicalmente ontológico no intuito de conferir estatuto a uma interpretação metafísica da evolução das espécies.

Nessa direção, o discurso bergsoniano a respeito da evolução das espécies será um discurso estreitamente ligado a uma importante exigência metódica: o procedimento de uma interrogação metafísica, tendo a intuição como seu princípio metodológico por excelência. O pensamento bergsoniano apresenta uma continuidade que o próprio Bergson acreditou vislumbrar na tentativa de encontrar respostas sobre o mundo e sobre as grandes questões da filosofia. Para o filósofo, se essas questões não podem ser tratadas de maneira objetiva, o discurso metafísico que delas trata também deve encontrar alguma forma mais fluida de construção.

A abordagem concernente ao surgimento e ao desenvolvimento da vida vem à tona na obra de Bergson num momento de grandes descobertas científicas que terminam por suscitar inúmeras controvérsias, sobretudo por conta da doutrina darwinista, que já passava por um momento de maturação, principalmente após as contribuições de Weismann, mas que ainda apresentava muitos opositores. Entre esses opositores estavam Hans Driesch, Hugo De Vries, William Bateson e outros, que buscam alternativas a problemas até então insolúveis pela aplicação do conjunto de teorias de Darwin e seus continuadores, como Haeckel e Weismann. Buscaremos inventariar como Bergson abordou o pensamento de alguns desses opositores de Darwin e como isso foi utilizado pelo autor no estabelecimento de sua própria interpretação sobre o conjunto daqueles problemas.

Além de cumprir um papel importante no desenvolvimento de uma teoria ontológica da realidade, *A Evolução Criadora* ensaia respostas importantes sobre a origem de ideias abordadas pelo filósofo desde seus primeiros trabalhos. Ainda que Bergson parta do estudo da consciência em sentido individual no *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*,

defendemos aqui que a raiz para uma interpretação mais profunda do pensamento bergsoniano a esse respeito deve passar necessariamente pelo discurso a respeito da vida; tema, como se sabe, que passa a exigir um questionamento mais profundo naquela obra. Procuraremos, assim, articular esse ponto de vista com a exposição sobre as tendências do elã vital e as soluções por ele encontradas no desenvolvimento da vida. Mais do que uma crítica a respeito das limitações da ciência no sentido do conhecimento, Bergson está interessado em propor uma nova forma de conhecer a realidade que se apresentou no *Ensaio* como imediatamente evidente e que, talvez, possa se estender para além dos limites individuais. Nesse sentido, a vida passa a ser uma manifestação de suma importância e de grande valor investigativo.

Por fim, tendo abordado o problema da vida de maneira mais enfática à luz de uma teoria evolucionista de cunho metafísico, nossa pesquisa buscará esclarecer o papel que Bergson passa a conferir em sua obra à relação entre ciência e metafísica. Esse esclarecimento é o que poderá lançar alguma luz sobre o real alcance e possíveis limites de sua postura espiritualista.

2. A METAFÍSICA BERGSONIANA E A SUA RELAÇÃO COM A EVOLUÇÃO DAS ESPÉCIES

Todo o pensamento de Bergson está imbuído de uma abordagem decisivamente metafísica. Em tal abordagem, o filósofo se lembra de que há que se considerar o movimento incessante do real, ou seja, uma compreensão da experiência mais concreta da vida do ponto de vista de sua duração pura. Dessa forma, é sempre sobre a duração que se volta o pensamento bergsoniano. Ora, já no *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889), o autor leva em consideração um questionamento da manifestação e da experiência subjetiva da duração. A relação dessa duração com uma dimensão física da realidade volta a ser tratada mais detidamente em *Matéria e Memória* (1897), texto no qual Bergson investiga o entrelaçamento do espírito com a matéria ou, se assim se preferir, a retomada crítica da clássica problemática metafísica acerca das relações entre o corpo e a alma. Nessa medida, diretamente ligado ao conceito de duração está o conceito de intuição, conceito (conforme veremos, mais tarde) que Bergson lança mão no momento em que visa justamente retratar o caráter último do movimento da duração pura. Juntas, duração e intuição abrem caminho para o método mais apropriado à investigação filosófica, ou seja, a metafísica propriamente dita. É somente em *A Evolução Criadora* (1907) que o filósofo passa a estudar a duração pura em sentido cosmológico, objetivando propor uma nova compreensão do fenômeno da vida como um todo.

Duração, intuição e método fundamentam a investigação metafísica do real. Se, inicialmente (no *Ensaio*), Bergson propõe uma crítica à psicologia de sua época, em *A Evolução Criadora*, seu interesse se volta às teorias da evolução, pois considera que a abordagem científica do tema não alcança sua

profundidade total. Ora, é em virtude desse déficit que Bergson vislumbra a necessidade de uma investigação de cunho metafísico, análise essa de que *A Evolução Criadora*, objeto central deste estudo, se ocupa mais detidamente. Dessa forma, portanto, se há a possibilidade de uma evolução das espécies, essa somente será possível com base em um movimento que se dá em duração e que lhe concede um caráter de indeterminação e de imprevisibilidade. Assim sendo, iniciaremos este estudo a partir da análise dos conceitos de duração, de intuição e de método e sua importância para a compreensão do proposto em EC.

2.1 O conceito de duração

O ponto de partida da filosofia de Bergson é a reflexão referente à problemática do tempo. Se, em um extremo, podemos reconhecer um impulso vital – centro da proposta evolucionista do filósofo – que trabalha a matéria sendo fonte de indeterminação e liberdade ou, ainda, uma força que põe em movimento a própria vida, em outro extremo, podemos, certamente, identificar um outro elemento não menos importante: a duração. Ainda que essa duração seja, sim, o tempo, tal identificação não pode ser feita de maneira fortuita e sem ressalvas. Há duas dimensões do tempo, assim como há duas dimensões distintas do próprio mundo. Na concepção de metafísica proposta por Bergson, esse ponto é radical³. De todo modo, para ele, o tempo, considerado em sua dimensão simplesmente cronológica, é algo artificial e superficial. Essa superficialidade diz respeito especificamente à possibilidade de mensuração. Mensurar a duração implica a adoção de um sistema arbitrário que irá individualizar instantes para que se possa operar uma identificação e um

³ Voltaremos a esta questão posteriormente.

encadeamento sucessivo, proporcionando, dessa forma, uma abertura à possibilidade de quantificação.

Noutra direção, chama-nos a atenção Bergson, existe um outro caráter da experiência temporal. Quer dizer: há uma dimensão mais profunda da experiência do tempo que extrapola a explicação puramente científica do tempo. Há, na verdade, um caráter de indeterminação intrínseco à própria passagem do tempo. A sucessão temporal permite a observação das mudanças em um dado objeto ou variações de estados psicológicos aparentes, objeto central da argumentação do *Ensaio*. Essa sucessão, no sentido em que a toma Bergson, jamais deve ser confundida aqui, em termos espaciais ou tratada matematicamente, uma vez que os estados ou as mudanças constituem necessariamente um movimento qualitativo. A análise do movimento é o exercício de decomposição do ato de mudança que, apesar de todo esforço que se possa despendar, jamais será capaz de reconstituí-lo em sua originalidade.

Apesar de aceitar que o tempo cronológico seja mensurável (tomado, portanto, como uma abstração necessária para que sejam contabilizadas as *simultaneidades*), Bergson compreende que essa multiplicidade de pontos, dispersos de modo quantitativo, termina por criar a ilusão segundo a qual a duração pode ser medida de modo que os momentos sejam concatenados aos eventos passados. Dessa forma, é partindo inicialmente de uma abordagem psicológica da duração que o filósofo passa a dar vazão à noção de um “eu profundo”, primeira expressão de um movimento indefinido e não mecânico. Para Bergson, “A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores.” (DI, p. 72). O tempo ou duração torna-se, portanto, uma realidade heterogênea e somente como tal pode ser percebido imediatamente: “[...] pode, portanto, conceber-se a sucessão sem a distinção, como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, em que cada um, representativo do todo, dele não se distingue nem isola a não ser por um pensamento capaz de abstração.”

(DI, p. 73). Essa abstração é, exatamente, a justaposição do espaço sobre a duração. É a confusão denunciada no *Ensaio*, entre a extensão e a duração. Como bem observa Bento Prado Júnior, “[...] esta confusão entre o extenso e o inextenso não é apenas obra de um discurso infiel aos dados da experiência imediata: ela é fruto de uma experiência típica da consciência humana, à medida que esta se define como centro de uma iluminação prática do universo em que está inserida.” (PRADO JÚNIOR, 1988, p. 78).

Dessa forma, tal abstração não é necessariamente um erro, mas, sim, uma visão incompleta de um conceito que, segundo Bergson, é imprescindível para a apreensão dos estados internos (o próprio “eu profundo”) e para o exercício da intuição. A influência do espaço sobre a duração é a resposta do próprio intelecto humano⁴ à prática e às urgências cotidianas que tratam fundamentalmente da matéria e da exterioridade. Ou, nas palavras de Bento Prado: “[...] estar ausente de si mesmo é a condição de uma presença eficaz junto à matéria.” (PRADO JÚNIOR, 1988, p. 79). A ação cotidiana e técnica, bem como grande parte da ciência, encontra-se suportada por essa “ausência de si”, ou seja, uma atenção maior ao intelecto em detrimento da percepção dos estados internos com os quais se compõe a própria duração. Fica claro, a partir disso, que Bergson passa a distinguir intelecto e intuição. O intelecto é o responsável pelo que se pode chamar de criação do espaço e pela manipulação eficiente da matéria. A intuição, por sua vez, visa à apreensão imediata da duração e, para tal, não lança mão do intelecto, ao menos, em princípio.

Dessa forma, visto que a natureza da duração é puramente heterogênea e relacionada às qualidades sensíveis, torna-se impossível, sob esse contexto psicológico, estabelecer qualquer tipo de sistema capaz de quantificar ou de ordenar tal sucessão. Essa impossibilidade ocorre porque cada elemento da composição da consciência ou “eu profundo” é único e está

⁴ Veremos no decorrer da pesquisa que essa característica intelectual do comportamento humana não é mais do que uma tendência da própria evolução da vida. Seu desenvolvimento e a relação que estabelece com o próprio instinto assumem um grau tão elevado que faz surgir o poder de reflexão, característica não observada nas demais formas de vida.

relacionado com os demais, de maneira inexorável. Explica, assim, Bergson: “A ideia de uma série reversível na duração, ou até simplesmente de uma certa *ordem* de sucessão no tempo, implica, portanto, a representação do espaço [...]” (DI, p. 74). A alusão à ideia de movimento não é sem razão, dada a sua íntima relação com o conceito de duração. O movimento mensurável diz respeito, aqui, ao tempo cronológico. Assim como essa mensuração não pode captá-lo, também não pode fazê-lo em relação à duração pura. A natureza heterogênea da duração impossibilita tal apreensão, pois escapa à noção de multiplicidade numérica. Como diz Bergson: “Em síntese, a pura duração poderia até não ser mais do que uma sucessão de mudanças qualitativas que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem qualquer tendência a se exteriorizarem relativamente uns aos outros, sem qualquer parentesco com o número: seria a pura heterogeneidade.” (DI, p. 75). A recusa pela identificação de instantes ou mesmo pelo estabelecimento de instantâneos do eu profundo faz parte da argumentação a respeito da liberdade e da arte⁵.

O tempo cronológico não é, portanto, um instrumento necessário à investigação sobre a natureza do espírito. A aplicação do tempo cronológico é, definitivamente, outra e depende mesmo dessa abstração e justaposição do espaço sobre a duração (através da noção de número) para que se estabeleça um sistema que permita a contabilização da sucessão. Assim, portanto, assevera Bergson, “[...] é verdade que contamos os momentos sucessivos da duração e que, pelas suas relações com o número, o tempo nos surge, em primeiro lugar como uma grandeza mensurável, completamente análogo ao espaço.” (DI, p. 75). Para que seja possível tal contagem será preciso que a cada medida estabelecida para um instante qualquer (um segundo, um minuto, por exemplo), seja acrescida uma unidade de igual valor ao instante anterior por um esforço de abstração, através do qual se acredita que os momentos permaneçam numa

⁵ Problemas como a liberdade e natureza da arte, para Bergson, estão indiscutivelmente ligados à concepção de conhecimento sugerida pelo filósofo. Por essa razão é que ao tratar de questões estéticas em Bergson, passa-se obrigatoriamente pela sua teoria do conhecimento. Não faremos aqui, no entanto, uma discussão a respeito dos conceitos de liberdade e arte em Bergson, pois fugiria, consideravelmente, do escopo do presente estudo.

série, isolados dos demais por uma igualdade estabelecida via a noção de número. Essa é a força e a limitação do conceito de tempo cronológico, ou seja, a sua própria mensurabilidade.

Essa contabilização dos momentos não é a medida da própria duração. O sujeito existe como *ser que dura* e que *experimenta* a duração pura. É somente a partir daí que se torna possível a contagem das simultaneidades ocorridas em um determinado objeto ou movimento. É somente por meio da recordação do movimento de um pêndulo, por exemplo, que se pode acrescentar o próximo movimento ao que já não existe mais. A duração pura, no entanto, experimentada pelo indivíduo não é flagrada nesse esforço de contagem. Mesmo assim, não se pode negar: a representação das simultaneidades é possível exclusivamente através da percepção desse sujeito que dura.

A própria análise que acabamos de tentar exige que se complete, pois, se a duração propriamente dita não se mede, que é que medem então as oscilações do pêndulo? Rigorosamente, admitir-se-á que a duração interna, percebida pela consciência, se confunde com o encaixar dos fatos de consciência uns nos outros, com o enriquecimento gradual do eu; mas o tempo que o astrônomo introduz nas suas fórmulas, o tempo que nossos relógios dividem em parcelas iguais, este tempo, dir-se-á, é outra coisa: é uma grandeza mensurável e, por consequência, homogênea. (DI, p. 77).

O que, na verdade, Bergson mostra é que o tempo interpretado sob esse prisma tem muito mais características relativas ao espaço do que à duração pura. Nessa medida, cria-se a ilusão de que, sendo mensurável, o tempo pode ser dividido, assim como na ilusão da impossibilidade do movimento proposta por Zenão. A confusão estabelecida a partir da percepção de que o espaço percorrido em um passo pode ser indefinidamente dividido e, assim, o intervalo nunca será ultrapassado, deve-se ao fato de que se toma o espaço em lugar do movimento. Ora, ao contrário, o movimento é um ato, sendo, portanto, indivisível. A partir do momento que se estabelece um ponto qualquer a fim de mensurar um determinado movimento, seja a velocidade, o espaço percorrido ou a posição, já não se está mais analisando o movimento, mas, sim, as

simultaneidades referentes a ele. Como bem observa Bergson: “Em resumo, assim como na duração só é homogêneo o que não dura, isto é, o espaço, em que se alinham as simultaneidades, assim também o elemento homogêneo do movimento é o que menos lhe pertence, o espaço percorrido, isto é, a imobilidade.” (DI, p. 81). Como exemplo, no intuito de investigar o movimento dos corpos, o estudo da física⁶ requer, por assim dizer, o congelamento da posição ocupada por um objeto qualquer, a fim de extrair dados a respeito de sua trajetória, como velocidade, aceleração ou a posição em determinado instante. Os estados sucessivos que o entendimento humano fixa de maneira arbitrária sobre o movimento são, na verdade, cortes artificiais ou paradas que visam ao estabelecimento de padrões para que se torne possível a ação prática. A previsibilidade advinda de tal padronização é o efeito mais direto e imediato dessa atitude enquanto fundamento mais próprio do entendimento, ou seja, a própria ação. Essa consulta do momento congelado da trajetória nada informa a respeito do movimento que não esteja fundamentalmente ligado ao espaço. Bergson avalia que tudo o que se extrai dessa consulta (aceleração, velocidade, posição, etc.) se relaciona diretamente à síntese intelectual representada pelo espaço. Tal síntese segue ao estabelecimento prévio⁷ de condições necessárias ao estudo do que a física denomina “movimento” referente à mensuração da própria espacialidade. Assim, portanto:

Conclui-se desta análise que só o espaço é homogêneo, que as coisas situadas no espaço constituem uma multiplicidade distinta, e que toda a multiplicidade distinta se obtém por um desdobramento no espaço. Também se conclui que no espaço não existe nem duração, nem mesmo sucessão, no sentido em que a consciência toma estas palavras: cada um dos estados ditos sucessivos do mundo exterior existe só, e a sua multiplicidade só tem realidade para uma consciência que é capaz, primeiramente, de os conservar, e de os justapor, e a seguir, exteriorizando-os relativamente uns aos outros. (DI, p. 85)

⁶ Ressaltamos que não discutiremos aqui as dificuldades advindas do estudo da física quântica.

⁷ O estabelecimento de um sistema prévio de medição é fundamental para a concepção de um tempo homogêneo em oposição à heterogeneidade pura dos estados psicológicos. Basicamente, é valendo-se de um tal sistema que serão definidas as unidades de medida, mediante as quais se pode definir arbitrariamente a passagem de um momento a outro, como a especificação da duração de um segundo pelo sistema internacional de medidas, por exemplo.

Em um primeiro momento, o foco de Bergson é justamente o de explicar como o conceito de duração é afetado sub-repticiamente pelo conceito de espaço, bem como o que pode ser aproveitado dessa afecção. Duas são as possibilidades de interpretação da multiplicidade: em primeiro lugar, pela noção de quantidade em que se torna possível a contagem através do espaço e da percepção da exterioridade dos objetos, e, em segundo lugar, através da multiplicidade qualitativa dos estados psicológicos⁸. Sobre as formas de multiplicidade, afirma Bergson:

Distingamos, pois, para concluir, duas formas da multiplicidade, duas apreciações muito diferentes da duração, dois aspectos da vida consciente. Sob a duração homogênea, símbolo extensivo da duração verdadeira, uma psicologia atenta separa uma duração cujos momentos heterogêneos se penetram; sob a multiplicidade numérica dos estados conscientes uma multiplicidade qualitativa; sob o eu nos estados bem definidos, um eu em que sucessão implica fusão e organização. Mas quase sempre nos contentamos com o primeiro, isto é, com a sombra do eu projetada no espaço homogêneo. A consciência, atormentada por um desejo insaciável de distinguir, substitui o símbolo pela realidade, ou não percebe a realidade senão através do símbolo. Como o eu, assim refratado, e por isso mesmo subdividido, se presta infinitamente melhor às exigências da vida social em geral e da linguagem em particular, ela prefere-o, e perde pouco a pouco de vista o eu fundamental. (DI, p. 89-90).

Se por intermédio do espaço⁹ é possível a distinção entre os objetos e os fenômenos, esse mesmo espaço pode também agir sobre nossos estados internos para que possamos nomeá-los e comunicá-los pela linguagem¹⁰, por exemplo. Essa situação é abordada por Bergson já no prefácio do *Ensaio*: “Exprimimo-nos necessariamente por palavras e pensamos quase sempre no espaço. Isto é, a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais.” (DI, p. 9). Para que sejam nomeados os estados internos é

⁸ Duração pura.

⁹ Espaço entendido aqui como uma realidade homogênea que tem sua gênese por meio de uma síntese intelectual.

¹⁰ “[...] a linguagem nos engana na medida em que nos leva a confundir o estado psicológico com a sua causa, e a separação nítida que operamos no mundo externo com os elementos que presumivelmente causam as vivências psicológicas, nós a repetimos indevidamente em relação aos estados internos.” (SILVA, 1994, p. 121).

necessário o estabelecimento de determinadas características a fim de permitir a distinção entre um e outro estado ou até mesmo a identificação ou equivalência. Seja como for, essa compartimentalização acaba por objetivar os estados subjetivos da consciência. A fim de que esta distinção se efetue, os estados internos têm de ser dispostos de tal forma que se estabeleçam os seus limites. É nesse sentido que a sucessão temporal cronológica se torna a representação mais comum para a disposição de estados psicológicos, mediante percepção das sensações, físicas ou emocionais. Mais uma vez, entretanto, essa representação não diz respeito à duração pura¹¹.

O tempo cronológico, determinado pelo estabelecimento de um sistema que procura contabilizar as simultaneidades de um movimento, por exemplo, está bem longe de explicar a duração no sentido dado por Bergson. Malgrado um sistema qualquer se propor a medir o tempo, o que ele mensura é, na verdade, o espaço sobreposto à duração pura. É somente sob esse aspecto que a duração pode dar origem ao tempo cronológico. Ao contrário de Kant, Bergson não concede ao tempo cronológico força suficiente para determinar a consciência. De certo modo, o tempo cronológico pode ser associado ao que o filósofo francês denomina “eu superficial”, e a duração pura, ao que denomina “eu profundo”. De forma alguma o tempo cronológico é negado no *Ensaio*, mas o que não se pode esquecer é que o objetivo de Bergson é investigar algo que se projeta para além desse pretendido eu superficial, quer dizer, a dimensão plástica de um “eu profundo”. A consciência fenomênica, a representação que a unidade do múltiplo elabora como consciência de si, para Kant, identifica-se, assim, com a superficialidade do eu, proposta por Bergson. A consciência de si é a solidificação superficial do eu fundamental ou profundo. Essa cristalização ou consciência intelectual de si caracteriza-se por ser uma aparição da consciência essencialmente influenciada pelo tempo homogêneo ou cronológico. Isso implica dizer que tal manifestação se encontra diretamente condicionada pela síntese do espaço como um meio homogêneo. É nessa

¹¹ Não será desenvolvida aqui a discussão a respeito da linguagem.

perspectiva que Bergson procura ir além da *Estética Transcendental*, visando libertar a duração pura – fundamento da consciência – de toda determinação temporal influenciada pela homogeneidade do espaço, como uma síntese prática voltada para a ação. O passado recuperado através de um tempo homogêneo cria a ilusão de que a sucessão temporal cronológica bem define uma cadeia lógica de fatos e acontecimentos através de uma determinação causal. Essa ilusão se deve, sobremaneira, ao fato de que, em tal recordação, se tomam os fatos já ocorridos de maneira a integrá-los por meio de uma relação de causa e efeito, vindo a suprimir toda ação criadora. Essa síntese proporcionada pelo espaço à duração pura objetifica o eu numa superficialidade inautêntica da vivência, descartando a heterogeneidade dos estados psicológicos que compõem o eu profundo.

Todo o sentido da duração explorado até aqui diz respeito à existência de um eu profundo, com o qual se tem contato direto e imediato. Ainda que muitas ilusões tenham sido criadas pela artificialidade da linguagem em prol de uma necessidade imposta pela ação, Bergson não abre mão de considerar um ponto crucial: o de que a fixidez de estados internos é um erro de interpretação e, que, considerar o eu como um encadeamento de estados é uma visão reducionista, jamais condizendo, a rigor, com uma realidade mais profunda. O cerne da discussão proposta diz respeito, portanto, a essa realidade mais profunda, nomeada, no *Ensaio*, de “eu profundo”.

Ora, o que será preciso observar é que em EC se dá a transposição do limite psicológico¹² para o cosmológico. Ao retomar brevemente a discussão em curso em DI, no início de *A Evolução Criadora*, Bergson claramente está encaminhando o debate sobre a duração para um novo âmbito¹³. Se o sentido dado para a existência de um ser consciente é o de mudança, amadurecimento e

¹² Discussão realizada em DI a respeito da duração pura do eu profundo.

¹³ “A intuição da minha duração é a aprendizagem de uma maneira de ver [...]” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 204). Merleau-Ponty considera que a principal contribuição de Bergson à filosofia é justamente a descoberta do tempo nos moldes de uma duração, pois leva ao modo mais radical de apresentação e existência do ser, o que leva aos desdobramentos posteriores à abordagem sobre a subjetividade individual, feita no *Ensaio*.

criação de si indefinidamente, Bergson questiona-se: “Poder-se-ia dizer o mesmo da existência em geral?” (EC, p. 8). Ainda que, ao levar em conta uma visão do universo como um todo indiviso, Bergson compreenda que a resposta seja sim – o universo dura e tudo o que o compõe participa dessa duração –, há uma clara ênfase ao considerar um caso em especial, o corpo vivo: “Por toda parte onde algo vive, há, aberto em algum lugar, um registro no qual o tempo se inscreve.” (EC, p. 18). É justamente para dar conta desse movimento (eu profundo, o surgimento e a evolução da vida orgânica e o fenômeno da moral, por exemplo) é que Bergson busca um método diferenciado, talhado para a investigação metafísica, pautado na intuição.

2.2 Intuição e método

De maneira geral, o termo intuição pode ser considerado em filosofia como uma visão direta e imediata de uma realidade. Ao longo da história da filosofia, não obstante, cada autor estabelece particularidades na interpretação e no uso desse termo. Nesse contexto, abordaremos aqui, levando-se em conta uma linha histórica, o conceito de intuição em Descartes e Kant, autores modernos com os quais Bergson estabelece um profundo diálogo.

Para Descartes, a intuição é parte constituinte do próprio entendimento, em conjunto com a dedução. O entendimento é, por sua vez, uma das faculdades do espírito que devem ser exercitadas para dar ao homem a capacidade de “[...] formular juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe apresenta.” (DESCARTES, 2007, p. 1). Para ele, ainda, a intuição é absolutamente intelectual, sendo, portanto, o que fixa uma distinção clara e distinta no estudo de uma dada realidade: “Por intuição entendo não a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más construções, mas o conceito que a inteligência pura e atenta forma

com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos.” (DESCARTES, 2007, p. 13-14).

A clareza e a evidência inerentes à intuição devem-se à simplicidade daquilo que se intui racionalmente. Tal simplicidade, por sua vez, está ligada justamente a uma atividade racional que deve buscar o conhecimento simples para então avançar. Descartes considera que,

Assim, cada um pode ver por intuição intelectual que ele existe, que pensa, que um triângulo é limitado por três linhas somente, um corpo esférico por uma única superfície, e outros fatos semelhantes que são muito mais numerosos do que a maioria dos homens observa, em razão do desdém que sentem em voltar sua inteligência para coisas tão fáceis. (DESCARTES, 2007, p. 14).

A dedução, segundo ato do entendimento, é responsável pelo encadeamento daquilo que se conhece de maneira intuitiva, ou seja, clara e evidentemente:

[...] aqui distinguimos a intuição intelectual da dedução certa pelo fato de que, nesta, concebe-se uma espécie de movimento ou de sucessão, ao passo que naquela não se dá o mesmo; ademais, a dedução não requer, como a intuição, uma evidência atual, mas, ao contrário, extrai de certa maneira sua certeza da memória. (DESCARTES, 2007, p. 16).

Intuição e dedução ligam-se ao método no sentido em que por ele são direcionadas para alcançar um conhecimento verdadeiro. Não nos estenderemos aqui nessa concepção. Basta, para os propósitos deste trabalho, ressaltar o papel da intuição no processo de conhecimento, como uma visão clara e evidente de uma realidade. É importante frisar também seu caráter de simplicidade: toda intuição se dá sobre uma realidade simples e, por isso mesmo, evidente. Além disso, a intuição cartesiana é intelectual, pois ela própria faz parte do processo de percepção da realidade: “é por isso que, só tratando das coisas na medida em que são percebidas pelo entendimento, denominamos simples somente aquelas cujo conhecimento é tão nítido e tão distinto que a inteligência não pode dividi-las em várias outras conhecidas mais distintamente: assim são a figura, a extensão, o movimento, etc.”

(DESCARTES, 2007, p. 82). Sendo clara e evidente, uma intuição não deixa espaço para a dúvida: “[...] essas naturezas simples são todas conhecidas por si sós e [...] não contêm nada de falso.” (DESCARTES, 2007, p. 85). É justamente essa característica da intuição que a faz erigir-se como critério de prova ou de falsificação das deduções. De maneira sucinta, pode-se dizer, portanto, que a intuição para Descartes é clara e evidente. Ela passa a se revestir de um caráter de simplicidade, de indubitabilidade, vindo a compor, com a dedução, a faculdade do entendimento, como uma operação puramente intelectual.

Se, para Descartes, a intuição é componente ativo do entendimento, para Kant deve-se efetuar uma divisão entre as formas da intuição sensível e o entendimento. Ao entendimento ficam designadas as categorias ou conceitos puros. A intuição, por sua vez, diz respeito à recepção dos fenômenos sensíveis, sendo empírica, quando associada à sensação (*aesthèsis*), e pura, quando associada às formas (espaço e tempo) que constituem a própria condição de possibilidade de uma intuição sensível (empírica):

O efeito de um objeto sobre a capacidade de representação na medida em que somos afetados pelo mesmo é dito sensação. Aquela intuição que se refere ao objeto mediante sensação denomina-se empírica. O objeto indeterminado de uma intuição empírica denomina-se fenômeno. (B 34).

Espaço e tempo caracterizam-se como as duas formas puras de intuição sensível, sendo, portanto, dadas *a priori*, de tal forma que condicionam a experiência do fenômeno. A matéria, para Kant, se torna a própria sensação que se encontra condicionada pelas formas de intuição.

Em CRP, Kant oferece provas para justificar por que somente espaço e o tempo se qualificam como formas de intuição. Aquela que ele parece achar ser a mais convincente sustenta que, embora todos os conceitos, exceto espaço e tempo, pressuponham “algo empírico”, espaço e tempo são puros e *a priori*: o espaço não ocupa espaço e o tempo não sofre alteração no tempo. (CAYGILL, 2000, p. 203).

Assim, para Kant, a intuição diz respeito à receptividade dos fenômenos e, diferentemente do que é para Descartes, caracteriza-se pela

relação com o entendimento e não por estar contida nele. As formas de intuição sensível condicionam a recepção do fenômeno, ao passo que o entendimento irá pensá-lo de acordo com os seus conceitos puros.

Constituinte do entendimento (como em Descartes) ou condição para toda experiência sensível (como em Kant), a intuição liga-se ao intelecto de maneira inextricável. A direção do pensamento é a mesma: a busca por uma ciência que dê conta de compreender a realidade de maneira segura e determinística. Aos olhos de Bergson, vislumbram-se, por sua vez, duas vias para se conhecer a realidade ou dois movimentos opostos do pensamento¹⁴. A primeira dessas vias é a que segue o próprio intelecto, generalizando, classificando e agindo sobre a matéria. Há uma caracterização profundamente pragmática nessa forma de pensar (e agir). Tal modo de conhecimento é o ambiente no qual se desenvolvem as ciências positivas modernas e onde, primitivamente, também se desenvolve a própria vida, na sua relação com a matéria (por vezes como obstáculo, outras como sustentação). Ora, orientando-se por essa via, não há sequer qualquer influência mais direta no tocante à maneira como Bergson irá caracterizar sua noção de intuição.

Bergson entende que a intuição surge na segunda via de conhecimento da realidade: a metafísica. O esforço de reflexão necessário à metafísica apresenta-se como uma inversão da atitude intelectual. Se o intelecto busca a imobilização de uma realidade para estudá-la em seus detalhes, para a metafísica bergsoniana, o que importa é a percepção do movimento ou das tendências que um e outro estado estabelecem entre si. Para perceber esse movimento é que toma forma um novo conceito, o de intuição: “Para a intuição, o essencial é a mudança: quanto à coisa, tal como a inteligência a entende, ela é um corte praticado no meio do devir e erigido por nosso espírito em substituto do conjunto.” (PM, p. 32). O movimento é a

¹⁴ “O que se pede é um dualismo dos modos de conhecimento, calcado no dualismo de duas experiências irreduzíveis, de dois modos de ser incomparáveis: o espaço é a forma do conhecimento e do ser do mundo material, enquanto a duração define o modo de conhecimento e o modo de ser da consciência restituída à sua imanência.” (PRADO JUNIOR, 1988, p. 100).

própria substância do espírito. Por isso, seja em seu movimento evolutivo no desenvolvimento da vida, seja no desenrolar da vida psíquica, o que se percebe em tais processos é a manifestação de uma realidade espiritual inatingível pelo método científico, tal como expresso e empregado pelas ciências positivas.

Bergson ergue sobre tais conceitos (duração e intuição) o método pelo qual pretende investigar a realidade em sua característica mais profunda e reveladora: o movimento. A intuição é consciência imediata que adere ao movimento e às mudanças e tendências do objeto. Essa, portanto, é a raiz do pensamento bergsoniano. A segunda via de compreensão da realidade se torna o ponto central do pensamento do filósofo francês. O método intuitivo para Bergson é disposto de tal forma que se evitem os problemas identificados em relação à metafísica racionalista¹⁵.

O primeiro passo de uma metafísica que tem como base a duração é afastar os conceitos já preliminarmente definidos. É sob esse aspecto, em particular, que a metafísica, tal como proposta por Bergson, não busca uma fundamentação ontológica *conceitual* para a realidade. O uso do conceito é já uma concessão ao pensamento geral. A metafísica bergsoniana é radicalmente outra. Apresenta como sugestão, logo de início, a inversão do movimento do pensamento. Não mais se trata, aqui, de partir de conceitos para a interpretação do real, mas, sim, aceitar a diversidade e o movimento inerentes a ele, para, aí sim, passar a estabelecer conceitos. Assim, para Bergson,

[...] se começarmos por afastar os conceitos já prontos, se nos brindarmos com uma visão direta do real, se subdividimos então essa realidade levando em conta suas articulações, os conceitos novos que de um modo ou de outro teremos de formar para nos exprimir serão desta vez talhados na exata medida do objeto: a imprecisão só poderá nascer de sua extensão a outros objetos que eles abarcam igualmente em sua generalidade, mas que deverão ser estudados neles mesmos, fora desses conceitos, quando se quiser conhecê-los por sua vez. (PM, p. 25).

¹⁵ Buscar-se-á, neste estudo, revelar as linhas gerais deste método de forma a identificar, no pensamento bergsoniano, o que há de mais relevante na crítica da metafísica tradicional. Para tanto, serão identificados os fundamentos do método intuitivo, sua conceituação e dificuldades de expressão.

A intuição, nesse sentido, torna-se o primeiro recurso para a compreensão do movimento. É a aderência total da percepção à realidade, isto é, ao próprio fluxo da vida. O primeiro sentido que se destaca da intuição é o do acesso direto ao espírito. Ora, desde sempre, em suas obras, Bergson adverte a respeito da dificuldade de conceituação do próprio termo intuição. Não há o que se possa identificar como uma definição clara e pontual. Diversas gradações compõem a construção do termo, bem como diferentes aproximações, em situações diversas¹⁶. O fundamento da intuição, porém, volta sempre sobre si mesmo, ou seja, à duração pura, à percepção do movimento como tal e não considerado como instantâneos que fixam o espaço, deixando, à margem, a duração. A intuição é a própria percepção do movimento. “Para a intuição”, diz Bergson, “o essencial é a mudança: quanto à coisa, tal como a inteligência a entende, ela é um corte praticado no meio do devir e erigido por nosso espírito em substituto do conjunto.” (PM, p. 32). A reflexão pautada na duração pura deixa de lado a síntese intelectual que se produz pela sobreposição do espaço à duração pura. A intuição deve, antes de qualquer coisa, devolver à realidade seus atributos qualitativos, aceitando cada desenvolvimento da duração como único e resultante de um movimento que é o fundamento da própria realidade.

Essa concepção carrega em si uma recomendação, uma nota de atenção contrária à determinação exigida pela linguagem por meio de suas regras. A intuição, embora inicialmente obscura em si, lança esclarecimentos ao que está à sua volta. A obscuridade inicial deve-se, segundo Bergson, à impossibilidade da compartimentalização mediante o uso de conceitos prontos ou do arranjo desses conceitos para sua compreensão. Nenhum conceito serve de imediato para encaixar ou fixar a intuição que foge à generalização. Se generalizada ou analisada de forma fixa, perde o que tem de fundamental, ou seja, a sua mobilidade. Mesmo obscura em princípio, a intuição, considerada

¹⁶ “Que não nos peçam, então, uma definição simples e geométrica da intuição. Será por demais fácil mostrar que tomamos a palavra em acepções que não se deduzem matematicamente umas das outras.” (PM, p. 31).

em sua duração acaba por esclarecer problemas inicialmente insolúveis pelos métodos empregados pela inteligência. Assim, sugere Bergson, “[...] aceitemo-la provisoriamente, passeemos com ela pelos diversos departamentos de nosso conhecimento: veremo-la [vê-la-emos], ela obscura, dissipar obscuridades.” (PM, p. 33).

É importante ressaltar, nesse momento, o papel exercido pela metafísica, segundo o pensamento bergsoniano. O objeto da metafísica é o espírito. O espírito, enquanto duração pura, é a própria fonte de indeterminação da vida. O movimento inerente à vida somente pode ser captado por meio da intuição. Qualquer método que tente transpor o espaço no âmbito do espírito está destinado ao fracasso. Em contrapartida, o objeto de estudo da ciência é a matéria. Para a matéria reserva-se toda a determinação causal, a possibilidade da matemática e da física, enfim, das ciências positivas de maneira geral.

Ainda que o conhecimento intuitivo constitua uma visão direta e imediata do movimento da realidade percebida, não significa que a construção do conhecimento teórico e sua expressão sejam igualmente dadas de imediato, de forma clara e distinta. O conhecimento intuitivo, ao contrário da inteligência, não aplica regras definidas ou pré-definidas. Não rearranja nenhum conceito preestabelecido. Antes, renova o conhecimento de maneira ininterrupta e móvel. A valorização da inteligência sobre o conhecimento intuitivo, para Bergson, deve-se ao fato de que aquela é o mecanismo mais adequado à manutenção da vida, da ação urgente e prática, úteis à manipulação da matéria.

Nessa medida, portanto, a metafísica tradicional falha na busca por respostas quando o intelecto se estende aos domínios da especulação sobre o espírito. A profundidade exigida para tal especulação somente pode ser alcançada pela intuição. Portanto, para Bergson, “Nossa ação exerce-se sobre a matéria e é tanto mais eficaz quanto mais longe o conhecimento da matéria tiver sido levado.” (PM, p. 44). Esse é o conhecimento prático, matemático, exato, útil. O conhecimento intuitivo, porém, aponta noutra direção,

diametralmente oposta: “[...] um conhecimento do espírito, naquilo que este tem de propriamente espiritual, antes nos afastaria do objetivo.” (PM, p. 44). Afastar os conceitos predeterminados na tentativa de compreender o espírito é o mesmo que afastar o espaço da duração pura, o intelecto da intuição, a quantificação da consciência e do espírito.

Bergson sempre insistirá na tese de que a investigação metafísica, pautada na duração, tem como princípio metódico a recusa sumária de conceitos preestabelecidos: “Nossa iniciação ao verdadeiro método filosófico data do dia em que rejeitamos as soluções verbais, tendo encontrado na vida interior um primeiro campo de experiência.” (PM, 101). Inicialmente é o que significa dizer que o objeto de estudo da metafísica é o espírito, ou seja, o primeiro contato direto com a duração pura. A generalização na metafísica, antes de preencher de conteúdo um conceito, esvazia-o e o torna inerte, dispensável e propagador de ideias vazias. A generalização pelo conceito é o primeiro passo para o aniquilamento da intuição, é o seu contrário. “[...] a palavra pode ter um sentido definido quando designa uma coisa; perde-o assim que aplicada a todas as coisas.” (PM, p. 52). Assim, “[...] quando a palavra chega a designar tudo o que existe, já não significa mais que existência.” (PM, p. 53). A definição de um conceito abrangente esvazia-o na mesma proporção em que aumenta a sua própria abrangência. A classificação depende de uma atitude de negação em que se estabelecem particularidades e critérios para que se enquadre um objeto em determinada categoria ou em outra. Da mesma forma, não se pode negar que a classificação depende previamente de uma generalização.

A inversão da reflexão, em relação ao intelecto, é justamente a descoberta original da duração pura, quer dizer, do movimento inerente à realidade. Assim, ao buscar a interpretação do mundo material, a ciência lança mão da linguagem e dos procedimentos que visam estabelecer um ponto sólido e fixo de investigação. Procura, desse modo, enquadrar a realidade material em conceitos predeterminados. O procedimento científico parte do conceito para a

realidade, enquanto a intuição pretende restabelecer o movimento inerente à duração, em busca de uma percepção direta do real:

Há uma origem do conhecimento que é a percepção: a partir dela prolongamos a vocação pragmática do “eu superficial” e constituímos a subjetividade epistemológica que opera generalizações com a finalidade de estruturar simbolicamente o real para que possamos implementar esquemas de ações sobre ele. Mas se a reflexão inverte esta projeção externa da subjetividade e capta a duração da consciência no nível do “eu profundo”, encontramos a coincidência do eu consigo próprio também como uma origem do conhecimento. (SILVA, 1994, p. 93).

Essa origem do conhecimento mediante a percepção do “eu profundo” é precisamente o ponto de partida da metafísica bergsoniana. Se há a possibilidade dessa percepção do espírito pelo espírito, ela ocorre pela intuição. Tal intuição não parte de conceitos, mas, sim, do próprio objeto. Nesse caso mais específico, a experiência intuitiva parte do espírito ou da própria consciência enquanto manifestação do eu.

Por isso, se a linguagem apresenta uma pré-formação de conceitos, cabe à metafísica criticá-la no que tange à fixidez de sua estrutura. Mais do que propor soluções ou descobri-las rearranjando conceitos pré-formados, o esforço filosófico tem por princípio propor a colocação da questão de forma mais adequada. Para colocar o problema de uma maneira mais precisa ou radical se faz necessário entender o mecanismo envolvido em toda generalização. Assim, “[...] se convencionamos chamar ideia geral uma representação que agrupa um número indefinido de coisas sob o mesmo nome: as palavras, na sua maior parte, corresponderão assim a uma ideia geral.” (PM, p. 56). A generalização visa à possibilidade de classificação mediante o estabelecimento de critérios. Toda classificação tem por finalidade uma ação, uma tomada de decisão ou escolha. Esse é o mecanismo pragmático de atenção à vida material. Não é difícil perceber que os termos “ordem”, “caos” e “nada”, por exemplo, carregam em si uma definição utilitária, moldada pela ação prática. Nessa direção, portanto,

Quando o filósofo fala de caos e de nada [...] não faz mais do que transportar para a ordem da especulação – elevada ao absoluto e, por isso mesmo, esvaziadas de todo sentido, de todo conteúdo efetivo – duas ideias feitas para a prática e que remetiam então a uma espécie determinada de matéria ou de ordem, mas não a toda ordem, não a toda matéria. (PM, p. 71).

Caos e ordem são exemplos de termos que servem como ferramentas conceituais forjadas na prática e que dizem respeito à generalização, ou seja, à classificação daquilo que se observa ou experimenta. Nessa medida, os conceitos pré-formados na linguagem terminam por perder, a bem da verdade, seu valor quando transportados para o domínio da especulação metafísica de maneira descuidada ou direta. Essa transposição termina por forjar equívocos e pseudoproblemas insolúveis no campo da metafísica tradicional. Os sistemas filosóficos abrangentes devem ser abandonados como meta. Por isso, a investigação filosófica deve contentar-se com o desenvolvimento da compreensão de uma e outra parte que vise a compor, por sua vez, um quadro geral que só assim se constituirá, não em sistema, mas em compreensão direta da realidade, sem recurso a generalizações carentes de conteúdo.

É sob esse aspecto de construção que a filosofia, cada vez mais, vai se assemelhando às ciências positivas, segundo Bergson. Não obstante, a colocação de certos problemas filosóficos em termos conceituais definitivos tende a criar problemas que, segundo a sua lógica, parecem ser insolúveis: “Seria o mesmo que imaginar que há mais na garrafa bebida pela metade do que na garrafa cheia, pelo fato de que esta só contém vinho, ao passo que na outra há vinho e, além disso, vazio.” (PM, p. 70). Quando se busca a interpretação pelo conceito não há possibilidade de interpretação qualitativa da realidade. O conceito abarca a parte da realidade a que se destina e soma-se à sua representação criando um *pseudoproblema* que se desvanece no contato direto com a realidade, de maneira intuitiva.

A primeira e mais evidente investigação de uma metafísica intuitiva fundada na duração pura é empregada na tentativa de se compreender a vida interior segundo a sua própria indeterminação, fonte, de acordo com Bergson,

de criação e de liberdade. A indeterminação de um ato de criação ou de um ato livre¹⁷ compõe a própria substância que se constitui pelo movimento e pela mudança. Assim, para o filósofo francês, “A intuição dá-nos a coisa, da qual a inteligência não apreende mais que a transposição espacial, a tradução metafórica.” (PM, p. 79). A intuição do *eu* é a sua própria duração, o seu movimento que, de uma só vez, lhe concede unidade e indivisibilidade. Assim, para Bergson, o espírito é puro movimento, mudança, uma realidade movente que não se deixa enquadrar pelo método científico que busca a interpretação por meio de símbolos.

O movimento não contém partes constituintes: é ou não é, simplesmente. Analisar o movimento é congelá-lo e desmembrá-lo arbitrariamente tantas vezes quantas se julgue necessário no esforço de recompô-lo mediante um processo de síntese. Podem-se juntar tais partes, encadeá-las sucessivamente e obter do movimento uma representação. Ora, isso exprime para Bergson, na verdade, apenas uma sombra do movimento original:

Por uma ilusão profundamente enraizada em nosso espírito, e por não nos podermos impedir de considerar a análise como o equivalente à intuição, começamos por distinguir, ao longo de todo o movimento, um certo número de paradas possíveis ou pontos que, queiramos ou não, tornamos parte do movimento. (PM, p. 210).

Tal “ilusão profundamente enraizada” tem sua origem na própria necessidade de ação exigida pela vida prática. O processo de análise nasce da necessidade premente de manutenção da vida e dos recursos úteis a ela: a generalização, que nada mais é que a identificação de características comuns a objetos diversos, está intimamente ligada ao processo de escolha, sendo de fundamental importância para a definição da ação.

Como vemos, a metafísica bergsoniana admite alguns princípios básicos sobre os quais se sustenta. Nessa perspectiva, talvez seja útil esboçarmos, aqui, um quadro de alguns pontos essenciais em torno dos quais

¹⁷ Ressaltamos, uma vez mais, que não será aprofundada aqui a discussão sobre o ato de criação e o ato livre, dados os limites estabelecidos para o presente estudo.

Bergson circunscreve o próprio *método intuitivo* – método compreendido, portanto, enquanto um princípio metafísico pautado na experiência:

I. “Há”, diz Bergson, “uma realidade exterior e, no entanto, dada imediatamente a nosso espírito.” (PM, p. 218). Se a primeira realidade intuída diretamente pelo espírito é a própria duração interior, isto não significa que a intuição da realidade exterior seja inacessível. Essa intuição, todavia, é obscurecida pelo intelecto, que acompanha a matéria em sua determinação causal, mediante a aplicação de regras. A percepção da realidade externa é fundamentalmente quantitativa e não qualitativa como pretende Bergson em seu método intuitivo. As grandezas são do domínio do intelecto e a sua profunda utilidade à vida acaba por relegar a intuição a um segundo plano.

II. “Essa realidade é mobilidade.” (PM, p. 218). A intuição da realidade exterior se dá justamente pelo movimento que lhe é inerente. Assim, “Toda realidade é, portanto, tendência, se conviermos chamar tendência uma mudança de direção em estado nascente.” (Ibid., p. 219). A percepção e a expressão dessas tendências, contudo, não se dão pelo intelecto que busca a fixação de conceitos e estados, bem como a generalização com vistas à classificação. Em lugar de estados e conceitos, a realidade deve ser considerada a partir das tendências que apresenta no desenvolvimento de um movimento.

III. Apesar de a realidade (interior ou exterior) ser dada imediatamente ao nosso espírito, observa Bergson, a tendência é a de tomar o real por um conjunto de estados fixos. “Nossa inteligência, quando segue sua inclinação natural, procede por percepções sólidas, de um lado, e por concepções estáveis, do outro. Parte do imóvel e só concebe e exprime o movimento em função desta imobilidade.” (PM, p. 219). Essa é a dimensão prática do intelecto, ou seja, buscar na fixidez dos conceitos a explicação de pontos determinados da realidade. A determinação do intelecto humano é uma atitude que imobiliza a realidade para, a partir disso, estudá-la de maneira pormenorizada. Tal é o papel das ciências positivas, tal qual o seu

desenvolvimento, ou seja, o de entender todas as particularidades inerentes à matéria.

IV. Bergson também mostra que os problemas insolúveis da metafísica tradicional, as antinomias a que chega e as divergências históricas entre racionalismo e empirismo surgem da impossibilidade de se investigar o real a partir da estrutura rígida da linguagem convencional. Essa situação aporética provém

[...] do fato de que pretendemos reconstituir a realidade, que é tendência e, por conseguinte, mobilidade, com os perceptos e os conceitos que têm por função imobilizá-la. [...] Em outros termos, vê-se como conceitos fixos podem ser extraídos por nosso pensamento da realidade móvel; mas não há nenhum meio de reconstituir, com a fixidez dos conceitos, a mobilidade do real. (PM, p. 220).

O que Bergson bem observa é que da mobilidade, do movimento analisado ou decomposto, podem ser extraídos tantos instantes quantos se deseje, arbitrariamente e indefinidamente. É ao número e à sua divisão, virtualmente infinita, que se refere essa operação de análise do movimento. O que não se consegue, entretanto, é reconstituir o movimento com base nessas divisões. Admita-se, por exemplo, a possibilidade de expressão de um movimento segundo uma equação específica. Pode-se recorrer à interpolação dos pontos e a todo método matemático de que se possa lançar mão. Por mais próximo que se chegue do movimento original jamais se poderá recompô-lo em sua plenitude. O que é possível, isto não se nega, é a *representação numérica* de um ato indivisível e único. Nada impede de, a partir do movimento, extrair conteúdos em forma de tendências. Essa, segundo Bergson, já não é uma atitude de análise, mas, sim, uma visão do movimento a partir do próprio movimento, pois “[...] há mais na transição do que a série de estados, isto é, do que a série dos cortes possíveis, mais no movimento do que a série das posições, isto é, do que na série de paradas possíveis.” (EC, p. 339). É nesse sentido que Bergson afirma que a realidade exterior é dada imediatamente ao espírito. Não se percebe um movimento ou uma mudança de estado de maneira

fracionada, em minutos, segundos ou qualquer outro tipo de medida, por exemplo. É o intelecto, portanto, que se torna responsável por decompor e analisar tal realidade com vistas à ação prática. A metafísica bergsoniana busca a recomposição do movimento a partir do próprio movimento, *uma visão a partir do interior do movimento*.

V. Bergson apresenta outro diagnóstico: os sistemas filosóficos, em suas mais variadas escolas do pensamento (ceticismo, idealismo, etc.), fracassam por buscar uma interpretação do real (mobilidade pura) exclusivamente pelos moldes fixos da linguagem, instrumento da ação prática.

As demonstrações que foram dadas da relatividade de nosso conhecimento estão, portanto, maculadas por um vício original: supõem, com o dogmatismo que atacam, que todo conhecimento deve necessariamente partir de conceitos, de contornos definidos para agarrar com eles a realidade que flui. (PM, p. 220).

É o contrário o que a metafísica de Bergson estabelece em seu método intuitivo: “Filosofar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento.” (PM, p. 221). Com isso, chegamos ao verdadeiro núcleo dessa experiência do método: o de que se trata de um exercício que se efetiva de maneira gradativa e por diferenciações qualitativas. Resta, portanto, inverter a marcha do pensamento, pensar em termos qualitativos para apreender a realidade movente. É o que vemos identificar-se em *A Evolução Criadora* como vida. O termo *vida* aqui assume o caráter de indeterminação, criação e liberdade, mediante o qual se desenvolverá uma metafísica da evolução. Diz Bergson:

Para quem se instala no devir, a duração aparece como a própria vida das coisas, como a realidade fundamental. As Formas, que o espírito isola e armazena em conceitos, são então apenas vistas tomadas da realidade mutável. (EC, p. 343).

O que Bergson descobre é o fato de que a investigação metafísica, segundo o movimento da duração e sua apreensão pela intuição, tem por finalidade a compreensão dessas questões. Indeterminação, criação e liberdade

dizem respeito ao espírito, à composição interna de um ser consciente ou que se desenvolve por meio de um processo que pode ser considerado resultado de uma consciência. A sucessão para o espírito não pode estar relacionada à justaposição de instantes a partir de suas extremidades, mas, sim, a partir da consideração profunda dos intervalos entres essas extremidades.

VI. Por isso, Bergson passa a assumir uma posição mais incisiva: para realizar o trabalho filosófico, deve-se abandonar os conceitos prontos, carregados de imprecisão, naturalmente inadequados ao estudo do espírito. O objetivo da metafísica consiste, assim, em “operar diferenciações e integrações qualitativas.” (PM, p. 223). Isso termina por exigir uma abordagem intuitiva da realidade que formará conceitos moldados a partir do próprio real, buscando imprimir à imagem uma tendência que a coloque em movimento para expressar, aí sim, a realidade na qual está assentada.

VII. A partir dos moldes fixos da linguagem, da representação simbólica, não se reconstrói o movimento inerente à realidade concreta. Ora, observa Bergson, todo conhecimento que siga essa ordem será relativo, “[...] mas não o conhecimento intuitivo que se instala no movente e adota a vida mesma das coisas.” (PM, p. 224). Se “O pensamento, atendendo às prerrogativas da inteligência, recusa a intuição e faz da análise do espaço uma figuração de conhecimento da duração.” (SILVA, 1994, p. 17), a metafísica tem por tarefa a inversão dessa forma de conhecer a realidade para que só assim se possa, de fato, compreendê-la como um todo.

A exposição de um método intuitivo, necessário à compreensão da realidade espiritual, traz consigo algumas dificuldades decorrentes da própria crítica que aquele método deflagra enquanto interpretação intelectual. Essa dificuldade está no horizonte da filosofia de Bergson e a sua superação não se dá de maneira simples e direta, mas, sim, por aproximações e por diferenciações. Tal como o próprio método, ela segue as particularidades do movimento e das variações do real que se experimenta e para a qual se busca uma expressão exata. Se o princípio do método intuitivo é a inversão do

pensamento intelectual, a intuição, entretanto, ainda assim dependerá dos quadros intelectuais da linguagem para poder ser expressa de alguma forma. A linguagem, como ferramenta intelectual, se constrói pelo arranjo de conceitos e pela estruturação relativamente fixa de seus elementos¹⁸. O conhecimento intuitivo da realidade exigirá, por assim dizer, uma flexibilização desses quadros, de forma que busque a sugestão de imagens e de tendências, em momentos nos quais os conceitos não sejam suficientes para a comunicação exata de uma realidade movente.

O sexto princípio, exposto acima, orienta que os conceitos prontos, fixados pela linguagem, devem ser abandonados como ponto de partida no estudo da metafísica. Não obstante, todo resultado no estudo de uma realidade (material ou espiritual) tem por objetivo a sua comunicação. Muito embora a metafísica bergsoniana recuse o ponto de partida pelos conceitos, o resultado de tal estudo carecerá de expressão e, mesmo que essa expressão não se dê de maneira perfeita, ao menos fica claro que a linguagem, enquanto presa à sua forma conceitual, não “contém a experiência inteira” (PM, 48). O objetivo de uma metafísica que siga intuitivamente o movimento do espírito é ater-se a esse movimento para tentar exprimi-lo por meio de imagens que comuniquem as suas tendências ao invés de seus estados. Para buscar uma expressão mais exata, coadunada com esse movimento inerente ao espírito enquanto consciência ou elã vital manifesta na evolução da vida, faz-se necessária uma filosofia que supere as limitações da linguagem que, segundo Bergson, é um instrumento talhado para dar conta da realidade num sentido pragmático. Assim, diz Bergson: “Cedo ou tarde [...] iria se desenvolver uma filosofia que se libertaria por sua vez da palavra, mas desta vez para ir em sentido inverso ao da matemática e para acentuar, do conhecimento primitivo e social, o intuitivo ao invés do intelectual.” (PM, p. 91). Fica muito evidente, nessa concepção de filosofia, que Bergson sugere uma atitude que devolva ao pensamento

¹⁸ “[...] todavia para se transmitir, precisará cavalgar idéias. Pelo menos se endereçará de preferência às idéias mais concretas, que uma franja de imagens ainda envolve. Comparações e metáforas sugerirão aqui aquilo que não conseguiremos exprimir.” (PM, 45).

filosófico a possibilidade de criação e invenção, tal como a atitude que geralmente se atribui à arte nas suas mais diferentes manifestações. Agindo dessa maneira, a filosofia se torna capaz de descobrir o que há de novo e de significativamente criativo no desenvolvimento da vida e da consciência, o que nada mais é do que as manifestações do *elã vital* e do espírito, respectivamente. Assim, o papel da filosofia deixa de ser uma objetificação abstrata ou, para usar um termo do próprio filósofo francês, uma cristalização de teorias enquanto expressão linguística de uma intuição que se encontra viva no contato com a realidade que experimenta:

Sendo a linguagem essencialmente intelectual, isto é, apta para expressar primordialmente (ou mesmo exclusivamente) conteúdos de índole espacial, o fluxo da duração, enquanto oposto à articulação espacial, não pode ser expresso por palavras. Não há nenhuma comunidade entre conteúdo e expressão. (SILVA, 1994, p. 18).

A constatação acima referida parte do princípio de que existe uma parcela da realidade de que as ciências naturais não podem dar conta, ou seja, existe uma experiência da realidade que não se pode exprimir de acordo com a linguagem científica, não ao menos de maneira plenamente satisfatória. Muito embora tal experiência da realidade não admita uma expressão objetiva, é justamente essa a sua característica mais fundamental, ou seja, a própria subjetividade e impossibilidade de redução a um discurso linguístico objetivo e pragmático, universal ou necessário, reversível ou calculável. O fundamento da subjetividade proposta por Bergson, enquanto criativa e livre, é justamente o não enquadramento da criação e indeterminação inerentes ao *elã vital* e à liberdade humana. Essa liberdade participa, portanto, desse impulso que move não só a consciência, como o próprio universo. O homem é a evidência primeira da existência de um princípio criador que se manifesta por meio da sua liberdade. Não causa surpresa, portanto, que Bergson parta no *Ensaio* dessa realidade imediata que é a consciência e que essa somente é possível pela continuidade da duração que a compõe. Como afirma Jankélévitch (1995, p. 99), comentando o estatuto da filosofia de Bergson: “O homem é um tempo de

duas patas, que vai e vem, é um devir ambulante. O tempo não é o caráter secundário ou peculiar de um ser que primordialmente seria e secundariamente mudaria, mas o tempo afeta a própria essência do ser.” O homem descobre em si uma possibilidade de criação, a capacidade de superar os limites da regularidade dos fenômenos físicos. Para Bergson, se isso é possível, é porque a vida se enquadra em uma realidade que tem como característica intrínseca a própria duração. O tempo também não é caráter secundário da própria vida, nem mesmo do universo todo.

2.3. Ciência e metafísica

Bergson, desde cedo, considera que, se a ciência é essencialmente intelectual e exige, para o seu avanço, a criação de conceitos pelos quais possa abordar a realidade que se lhe apresenta, a metafísica caracteriza-se justamente pelo oposto desse movimento. Ciência e metafísica encontram-se, no entanto, niveladas; encontram-se num mesmo patamar, no qual não há qualquer tipo de subordinação ou hierarquia. Ciência e metafísica antes se tocam lateralmente e podem até mesmo confundir-se: “Justamente por estarem no mesmo nível, têm pontos em comum e, nesses pontos, podem ser verificadas uma pela outra.” (PM, p. 46). O que une metafísica e ciência é a própria experiência. A ciência avança, porém, muito mais facilmente onde consegue traduzir em conceitos e formas já conhecidas, um aspecto novo da realidade. Aliás, o termo “novo” carrega em si também uma imprecisão, pois o que aqui se denomina “novo” é apenas um aspecto do real aguardando para ser nomeado. O que a nomenclatura irá exigir é a adequação aos termos do que já se conhece, isto é, uma generalização com vistas à classificação formal. Quanto à metafísica e à ciência, Bergson afirma: “Em suma queremos uma diferença de método, não admitimos uma diferença de valor entre a metafísica e a ciência.” (PM, p. 45).

Ressaltamos justamente esse ponto por acreditarmos que tal postura esclarece boa parte do esforço do autor na tentativa de uma interpretação metafísica de problemas filosóficos importantes como o possível e o real, a liberdade e o determinismo, a consciência e o causalismo proposto pelo associacionismo psicológico¹⁹ da época do *Ensaio* e, assim por diante.

O absurdo da metafísica tradicional compara-se ao exemplo apresentado por Bergson sobre as representações da cidade de Paris. Ainda que se tenha visitado a cidade e guardem-se lembranças, fotos ou até mesmo acumulem-se quadros e cartões-postais, jamais se pode supor que, com estes elementos, se possa recompor sequer uma única experiência do que realmente seja a cidade. Todas essas representações são símbolos agrupados por um signo que se convencionou atribuir à cidade: Paris. Todos esses símbolos são meros pontos de vista, são apenas análises recortadas sobre o pano de fundo de uma experiência mais integral.

A própria ideia de reconstituir a coisa por meio de operações praticadas exclusivamente sobre elementos simbólicos implica um tal absurdo que nunca ocorreria a nenhum de nós, caso nos déssemos conta de que não lidamos com fragmentos da coisa, mas, de certa forma, com fragmentos de símbolo. (PM, p. 199).

¹⁹ “O determinismo associacionista representa o eu como um agregado de estados psíquicos, em que o mais forte exerce uma influência preponderante e arrasta os outros consigo.” (DI, p. 112). Bergson está debatendo a esse respeito diretamente com John Stuart Mill (1806 - 1873) e Alexander Bain (1818 - 1903), por exemplo, quanto a considerar a consciência como um extenso agregado de estados mentais que poderiam ser nomeados individualmente, como medo, desejo, aversão, tentação e assim por diante. Bergson não aceita uma relação ou associação de estados, mas sim um todo composto (a consciência) que ocorre em suaves movimentos de passagem de uma manifestação visível para outra. Esse movimento de passagem de uma emoção para outra, é a própria consciência em fluxo. O estado resultante desse movimento não é mais que uma observação prática e não pode ser considerado como sua causa. Para Bergson, a associação entre esses estados e a teoria de que é possível determinar as relações entre eles é uma inversão do movimento da consciência. O estado visível ou nomeável da consciência (medo, alegria, aversão, etc.) determinaria o comportamento frente às situações. É justamente o contrário que Bergson propõe: a fluidez da consciência e seu movimento é que garantem o aparecimento dos assim chamados estados da consciência e a conexão entre eles, justamente pelo fato de que não existem tais estados (resultado de um olhar prático, arbitrário e externo), mas sim, um desenvolvimento único e indivisível da consciência.

Ao diagnosticar a situação da filosofia, Bergson identifica duas concepções clássicas nucleares: empirismo e racionalismo. Essa colocação não é fortuita e está carregada de sentido. Se, para Bergson, ciência e metafísica ligam-se pela própria experiência, empirismo e racionalismo, ainda que por métodos equivocados, segundo o filósofo, versam sobre essa mesma experiência. O empirismo se equivoca, a partir da análise do objeto²⁰, em dizer que esse se apresenta por uma sucessão de estados e que não há possibilidade de comprovação de uma unidade interna. Para Bergson,

O empirismo filosófico nasceu, portanto aqui de uma confusão entre o ponto de vista da intuição e o da análise. Ele consiste em procurar o original na tradução, onde naturalmente não pode estar, e em negar o original sob o pretexto de que este não se encontra na tradução. (PM, 201).

Já o racionalismo se equivoca pelo fato de partir dessa mesma análise (por conceitos estáticos) e afirmar que é possível tal unidade, ou seja,

[...] ao passo que o empirismo, entregando os pontos, acaba por declarar que não há nada além da multiplicidade dos estados psicológicos, o racionalismo insiste em afirmar a unidade da pessoa. É verdade que, procurando essa unidade no terreno dos próprios estados psicológicos, e obrigado por outro lado, a lançar à conta dos estados psicológicos todas as qualidades ou determinações que ele encontra pela análise (uma vez que a análise, por definição mesmo, desemboca sempre em *estados*), só lhe resta, para a unidade da pessoa, algo de puramente negativo, a ausência de toda determinação. (PM, p. 201-202).

Ora, se essa referida unidade é possível, deve ser entendida ou buscada de uma forma distinta. É importante lembrar que, até esse momento, Bergson ainda não fez uma transposição de uma psicologia para uma cosmologia. Seu objeto de estudo ainda é o “eu” e seus exemplos ainda dizem respeito, quase que exclusivamente, à psicologia. Sendo assim, a experiência intuitiva da realidade ainda se direciona ao eu. Assim, “O que importa verdadeiramente à filosofia é saber *que* unidade, *que* multiplicidade, *que*

²⁰ O exemplo a que recorre Bergson nesse texto (*Introdução à metafísica*) é ainda do campo da psicologia e diz respeito ao *eu* e suas manifestações, profunda e superficial.

realidade superior ao um e ao múltiplo abstratos é a unidade múltipla da pessoa.” (PM, p. 204).

Muito embora não se perceba uma hierarquização possível entre ciência e metafísica, dado que seus objetos de estudo são distintos (matéria e espírito, respectivamente²¹) há, claramente, em Bergson, uma tendência a considerar o método intuitivo um recurso importante a toda reflexão, científica ou metafísica:

Filosofar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento. [...] Essa inversão nunca foi praticada de maneira metódica; mas uma história aprofundada do pensamento humano mostraria que lhe devemos aquilo que de mais grandioso se fez nas ciências, assim como aquilo que há de viável na metafísica. (PM, p. 221).

Reconhecer, entretanto, que a análise é de caráter útil e prático impossibilita a subordinação da ciência à metafísica. Por outro lado, reconhecer que a partir da análise não se obtém uma compreensão total da realidade (já que não se põe diretamente na mobilidade), impossibilita, por sua vez, a subordinação da metafísica à ciência. Sendo assim,

A ciência e a metafísica confluem, portanto, na intuição. Uma filosofia verdadeiramente intuitiva realizaria a união tão desejada da metafísica e da ciência positiva – quero dizer, progressiva e indefinidamente perfectível –, levaria as ciências positivas propriamente ditas a tomar consciência de seu verdadeiro alcance, com frequência muito superior àquele que imaginam ter. Colocaria mais ciência na metafísica e mais metafísica na ciência. Teria como resultado o estabelecimento da continuidade entre as intuições que as diversas ciências positivas obtiveram de longe em longe no decorrer de sua história e que só obtiveram graças a lances de gênio. (PM, 224).

Embora não exista uma hierarquia constituída, Bergson apresenta uma nítida tendência a conceder um privilégio ao método intuitivo. Sendo parte constituinte de um todo que está em movimento, a matéria também deve apresentar uma essência que não se deixa tocar pelo mero arranjo de conceitos simples.

²¹ “Conferimos, portanto, à metafísica um objeto limitado, principalmente o espírito, e um método especial, antes de tudo a intuição. Ao fazê-lo, distinguimos claramente a metafísica da ciência. Mas ao fazê-lo também lhes atribuímos um valor igual. Acreditamos que podem, ambas, tocar o fundo da realidade.” (PM, p. 35).

O que significa que a ciência não procede por encaixe regular de conceitos que estariam predestinados a se inserirem com precisão uns nos outros. As ideias profundas e fecundas são, todas elas, tomadas de contato com correntes de realidade que não convergem necessariamente para um mesmo ponto. (PM, p. 231).

De qualquer forma, o trabalho realizado pelas ciências positivas e pelo pensamento metafísico deve ser, por fim, solidário. Essa é a proposta de interpretação de Bergson sobre a própria teoria do conhecimento:

Pois não se obtém da realidade uma intuição, isto é, uma simpatia espiritual com que ela tem de mais interior, se não se conquistou sua confiança por meio de uma longa camaradagem. [...] Mesmo no caso simples e privilegiado que nos serviu de exemplo, mesmo para o contato direto do eu com o eu, o esforço definitivo de intuição distinta seria impossível para quem não tivesse reunido e confrontado entre si um número muito grande análises psicológicas. (PM, p. 233-234).

A conciliação do que em parte foi negado por Kant (a metafísica) e a tentativa de um apelo à profundidade e à busca por um absoluto do que foi condenado, também por Kant, à relatividade (as ciências) é a própria constituição do conhecimento de forma completa, para Bergson. A inteligência busca o conhecimento pela adequação da realidade material a um conjunto de conceitos predefinidos. A intuição busca a coincidência com o objeto que estuda, para criar uma imagem fiel à realidade presente ao espírito²². Apesar dos sentidos opostos do movimento de reflexão, ambas (ciência e metafísica) buscam respostas em uma mesma realidade por meio da experiência.

²² “[...] na hipótese em que nos colocamos, ciência e metafísica seriam duas maneiras de conhecer opostas, ainda que complementares, a primeira só retendo instantes, isto é, aquilo que não dura, a segunda versando sobre a própria duração.” (EC, p. 372). O recurso de interpretação por oposição complementar é recorrente no pensamento do autor, como veremos com mais detalhes no decorrer deste trabalho.

3. BERGSON E AS TEORIAS DA EVOLUÇÃO

Faremos aqui uma breve abordagem a respeito das teorias evolucionistas mais expressivas, particularmente as do final do século XIX e início do século XX, circunscritas por Bergson em sua obra. Acreditamos que circunscrever dessa forma a conjuntura científico-filosófica da época possa auxiliar na compreensão do posicionamento assumido por filósofos e cientistas a favor ou contra a proposta da evolução das espécies por seleção natural, em especial o posicionamento bergsoniano.

O século XIX é marcado por um profundo avanço da biologia como ciência autônoma. Um dos marcos mais importantes desse avanço é, sem dúvida, a publicação da *Origem das Espécies* (1859), de Charles Darwin. De qualquer forma, mesmo antes, ocorreram intensos debates em torno da variação das espécies. Percebe-se, já no início daquele século, uma ampla aceitação do conceito de mutabilidade dos seres vivos. Obviamente não nos deteremos nos detalhes das raízes do pensamento evolucionista, mas é importante constatar que esse posicionamento diante da imensa variedade das espécies possui um extenso histórico de desenvolvimento, anterior à proposta da seleção natural de Darwin.

Com essas considerações, não se pretende afirmar que a ideia da evolução das espécies por seleção natural deva ter sua importância reduzida. É o contrário, aliás, que julgamos ser verdadeiro. É justamente na simplicidade dos conceitos propostos na *Origem das Espécies*, conceitos capitaneados pelo de seleção natural, que reside a extraordinária força do pensamento de Darwin. Assim, a tendência a considerar as espécies mutáveis, previamente ao

lançamento da *Origem*²³, abre caminho para a compreensão da diversidade de teorias científicas e de propostas de solução desse problema no final do século XIX e início do século XX.

O desenvolvimento da biologia no século XIX tem como uma das suas principais características uma oposição natural ao paradigma físico-matemático que norteava as ciências naturais de uma maneira geral²⁴. Não obstante, o naturalismo, impulsionado pelas ideias de Darwin, encontra oposição em linhas de pensamento como a seguida por Driesch e outros experimentalistas. No caso de Driesch, a propósito, seu posicionamento parece ter ligação com a sua concepção filosófica sobre o problema da vida. A consideração de um impulso vital, aliás, marca profundamente também o pensamento de Bergson.

Ao contrário do que se poderia inicialmente imaginar, a investigação sobre a evolução das espécies empregada por Bergson não é um aprofundamento ou uma simples exposição das ideias evolucionistas sobre o assunto. O que se reivindica em EC é uma diferença de natureza do movimento evolutivo em relação à matéria e, conseqüentemente, um método diferenciado de abordar o problema. Ainda que o diálogo seja estabelecido com a ciência da época, é à luz da reflexão metafísica que o tema deve ser diretamente abordado.

Para Bergson, a natureza da vida é essencialmente espiritual. Sob essa medida, o problema principal de uma investigação, como a proposta em EC, insolúvel sob uma interpretação mecanicista da evolução, é o de buscar compreender como é possível a emergência de novos caracteres nas espécies, como ocorrem as mutações e a especiação. O processo de desenvolvimento dos organismos vivos passa a ser o resultado de um princípio que impulsiona e

²³ “Somos propensos a pensar que os iniciadores de grandes revoluções científicas rompem completamente com o passado – algo que eles, de fato, nunca fazem. Assim como Copérnico manteve os epíclis ptolomaicos, também Darwin reteve em sua obra vestígios das teorias biológicas anteriores.” (HULL, 1975, p. 79).

²⁴ Cf. Mayr (2005, p. 30-35) a respeito da insuficiência do paradigma físico-matemático para o estabelecimento da biologia como ciência autônoma.

coordena a matéria de forma sutil. Tal impulso é de natureza espiritual e psicológica²⁵. Dizer, em sentido bergsoniano, que algo constitua um problema filosófico é assumir que este problema é de caráter metafísico e, como tal, necessita de uma abordagem própria da metafísica. Por esse motivo iniciou-se este trabalho com uma abordagem, ainda que geral, do que Bergson entende por metafísica, quais os seus limites e quais as suas relações com as ciências positivas consideradas pelo filósofo.

A investigação proposta por Bergson em EC tem como objeto e, ao mesmo tempo, como resultado, uma filosofia da evolução que se assenta sobre a constatação de um movimento que se dá também em duração pura e que exige um método particular de abordagem: a intuição. A vida, concebida nos termos de uma interpretação psicológica (como vimos, por meio da noção de “eu psíquico”, no *Ensaio* ou, ainda, enquanto fenômeno da vida em geral, conforme *A Evolução Criadora*), liga-se à possibilidade de criação ou de surgimento de algo novo e, por isso mesmo, indeterminado. É a única forma considerada capaz de explicar o surgimento de novas espécies e o desenvolvimento de órgãos complexos (como o olho, por exemplo) para Bergson ou de anuir a possibilidade da liberdade: “[...] 'duração real' significa, ao mesmo tempo, continuidade indivisa e criação. No presente trabalho, aplicamos essas mesmas ideias à vida em geral, considerada aliás, ela própria, do ponto de vista psicológico.” (EC, p. XV). Com a argumentação sobre a vida, Bergson realiza a transposição do movimento que se dá em duração pura num sentido psicológico para o cosmológico²⁶.

Ainda que a concepção bergsoniana de metafísica seja bastante distinta da tradição, a busca por tal interpretação sempre foi o objetivo dos esforços do autor. A biologia, como representante das ciências positivas, cumpre papel importante no intuito de poder fornecer subsídios necessários à

²⁵ “A vida, na verdade, é de ordem psicológica [...]” (EC, p. 279).

²⁶ Em outras palavras, o mundo não é algo colocado em sentido contrário ao eu ou considerado como de natureza diferente; ele compartilha da natureza do eu e é, ele mesmo, em certo sentido, espiritual. (LACEY, 1993, p. 171, tradução nossa)

compreensão dos mecanismos materiais (físico-químicos) necessários ao seu desenvolvimento. Este, porém, segundo Bergson, é justamente o seu limite. Partindo da constatação de que as espécies evoluem e propondo que há dois pontos de vista contrários sobre o problema da evolução das espécies, mecanicismo e finalismo, Bergson encaminha, desde o princípio, a argumentação para o campo filosófico.

Portanto, Bergson aceita que a evolução tenha ocorrido. Mas como? Aqui ele adota seu plano usual de contrastar duas teorias opostas, alegando que elas compartilham o mesmo postulado que ele rejeita, ainda que sua própria visão possa estar mais próxima de uma delas do que da outra. As duas outras teorias são a seleção natural de Darwin, a qual ele reconhece como mecanicismo, e o finalismo; sua concepção se inclinará mais para esta última. (LACEY, 1993, p. 177, tradução nossa).

O fato é que a busca do autor acaba por nivelar as bases da vida e da moral (biologia, liberdade, ética, sociedade) sob um mesmo princípio. O resultado da ação desse princípio – o *elã vital* – é o surgimento da própria vida. “A vida é o princípio de ação sobre a matéria que se manifesta através da evolução das espécies, o movimento de cada organismo, a liberdade e a criação em geral.” (WORMS, 2000, p. 61, tradução nossa). Ao final de tudo, na verdade, toda a atenção do filósofo se dirige ao fenômeno da vida e suas indeterminações. E, por fim, seja em relação à moral, seja na vida biológica, ou no movimento do universo como um todo, a realidade espiritual permeia todo o processo. Ao tratar de problemas metafísicos, ou melhor, de uma interpretação metafísica da realidade, Bergson passa a se distanciar das ciências positivas naturalmente, dadas as diferenças de objetos de estudo e resultados que vão a sentidos opostos, ainda que possam ser consideradas laterais.

3.1 As grandes formas de evolucionismo segundo Bergson

Bergson não parece ter subestimado a “hipótese evolucionista” de Darwin. Mesmo assim, não está convencido da sua capacidade de explicar a diversidade das espécies e as semelhanças que apresentam entre si. Esse posicionamento não é incomum na época. A proposta da seleção natural e das variações insensíveis²⁷ não encontrou, a bem da verdade, grande apoio, mesmo entre os representantes da ciência. Assim como outros pensadores da época – cientistas ou filósofos, o próprio Bergson apresenta suas críticas ao conceito de variações insensíveis:

Queremos simplesmente mostrar que, pequenas ou grandes, as variações invocadas, caso sejam acidentais, serão incapazes de dar conta de uma similitude de estrutura como a que assinalávamos [estrutura do olho dos vertebrados e de alguns invertebrados]”. (EC, p. 69).

Na opinião de Bergson, propor um mecanismo evolutivo por variação acidental acarreta aceitar um processo de evolução *puramente acidental*. Sob esse prisma, para o filósofo, aceitar essa teoria equivale a considerar que, em um conjunto de combinações possíveis, indivíduo a indivíduo, as mudanças se processam por obra pura e simples do acaso em todo o conjunto de elementos do organismo. Mayr aponta que, no período de 1900 a 1909, o conceito de seleção natural de Darwin recebia pouquíssima aceitação nos meios científicos²⁸. Diante de tal situação, aliada a uma unidade de pensamento que

²⁷ É importante notar que Bergson considera o processo de mutação puramente acidental e recusa que o acúmulo de variações insensíveis seja capaz de fazer evoluir um órgão complexo. Recusa ainda, mais enfaticamente, que essas variações sejam capazes de fazer evoluir estruturas complexas de maneira semelhante em linhas evolutivas divergentes. O que parece faltar no modelo evolucionista de Darwin, pela ótica bergsoniana, é algum elemento que conceda unidade e direção ao processo evolutivo.

²⁸ Cf. Mayr (2005, p. 133-147) sobre as diversas fases de maturação do darwinismo. É fato que muitos aspectos do conjunto de teorias que Darwin propôs em *Origem* permaneceram controversos por muitos anos, mesmo após as diversas edições da obra. Algumas, aliás, permanecem controversas até o presente. Dois dos grandes momentos de solução de diversas controvérsias são: em primeiro lugar, o surgimento do assim chamado neodarwinismo de Weismann e a síntese evolucionista ocorrida na década de 1940. Não discutiremos aqui essas questões, nem sequer o posicionamento darwiniano, em sentido biológico. De qualquer forma, na exposição da hipótese evolucionista, Bergson está operando uma redução bastante parcial e importante. O que mais nos importa aqui, no entanto, é justamente demonstrar qual é

tem sua gênese já no *Ensaio*, Bergson vê a possibilidade de questionar a seleção natural propondo um novo conceito e, a partir disso, realizar os desdobramentos mais fecundos de seu posicionamento. É importante frisar que, muito mais do que uma transposição de conceitos com vistas a uma nova proposta de evolucionismo, Bergson está interessado em fundar uma interpretação da realidade, estreitamente ligada à experiência, valendo-se de um viés metafísico. A premissa básica do pensamento evolucionista presente na segunda metade do século XIX, principalmente após 1859, de que as espécies não são fixas, sofrendo variações no decorrer do tempo, é também a raiz da argumentação bergsoniana sobre o surgimento e a evolução da vida.

Quando, entretanto, Bergson argumenta sobre o exemplo do olho e discorre sobre as variações insensíveis e da ordem necessária para o desenvolvimento do órgão, projeta um movimento de pensamento que leva ao limite extremo a proposta da seleção natural, à qual ele se refere simplesmente como uma tese mecanicista. O indivíduo, sob essa ótica, não apresenta unidade alguma e toda a sua constituição é transformada em elementos contíguos, porém separados. Em tal representação, uma variação vantajosa qualquer deve concorrer em um arranjo incontável de outras possíveis variações para ocorrer novamente. Mesmo sem considerar os avanços da genética que viriam a compor o conhecimento biológico dos seres vivos, um modelo como esse realmente torna virtualmente impossível o desenvolvimento das espécies tal qual se constata na realidade. Vale relembrar que essa interpretação do filósofo é uma redução extremamente parcial a respeito da evolução das espécies por seleção natural tal qual a proposta darwiniana.

Para além disso, a concepção evolucionista de Bergson sugere que o movimento evolutivo se dá do menos perfeito para o mais perfeito, do inferior

a visão do filósofo em relação à evolução para que se compreenda o caminho que leva ao seu conceito de *elã vital* e os desdobramentos posteriores dessa ideia. Vale ressaltar, entretanto, que o cerne do pensamento evolucionista segundo Darwin, Weismann e outros, permanece, essencialmente, o mesmo debatido pela biologia até o presente.

ao superior²⁹. Para Bergson, a origem da vida passa a ser identificada com um único “impulso vital” que termina por se dividir em linhas divergentes. Em Darwin, o que existe é a hipótese de um único ancestral em comum a todo desenvolvimento da vida. Se, em princípio, as hipóteses parecem semelhantes, os desdobramentos propostos por Bergson deixam claro que sua investigação, além de um método próprio, intentará demonstrar um posicionamento completamente distinto sobre o desenvolvimento da vida.

[...] a evolução realizou-se na verdade por intermédio de milhões de indivíduos em linhas divergentes, cada uma das quais desembocava, por sua vez, em uma encruzilhada de onde irradiavam novas vias e assim por diante, indefinidamente. Se nossa hipótese é bem fundada, se as causas essenciais que trabalham ao longo desses diversos caminhos são de natureza psicológica, devem conservar algo de comum a despeito das divergências de seus efeitos [...]. (EC, p. 58-59).

Essa natureza psicológica remete diretamente ao impulso vital, força que movimenta a matéria e que anima todo o desenvolvimento da vida. Além disso, é uma referência clara ao campo de estudo da metafísica. Ao assumir um princípio metafísico como esse, Bergson marca o seu distanciamento da ciência e, na mesma medida, aproxima-o das críticas. Tal procedimento isenta Bergson da exatidão matemática em suas demonstrações, ainda que haja o velho compromisso da rigorosidade filosófica. Tal compromisso será analisado em detalhes na última parte deste estudo.

Antes de considerar aqui os conceitos metafísicos e as suas implicações na filosofia do autor, faz-se necessário esclarecer qual é a visão do filósofo em relação às teorias científicas sobre a evolução. Três grandes linhas de interpretação são consideradas: variações acidentais (insensíveis ou bruscas); a hipótese de uma composição de forças físico-químicas e o neolamarckismo com a consideração de um componente psicológico unificador

²⁹ Não se pode esquecer que Bergson concebe a vida como um processo de realização de tendências. Os termos perfeito e superior aqui dizem respeito à aproximação das formas vivas a essas tendências que compõem o próprio impulso original da vida por meio da duração pura.

de todo o processo. Vejamos, agora, como Bergson considera a “hipótese evolucionista”, vista como uma sequência de variações acidentais. Diz ele:

[...] a evolução teria sido feita por uma série de acidentes que foram se acrescentando uns aos outros, cada acidente novo sendo conservado por seleção caso seja vantajoso para essa soma de acidentes vantajosos anteriores que constitui a forma atual do ser vivo. (EC. p. 59).

Ao dizer isso, Bergson está claramente preocupado com um mecanismo de registro dessas mudanças, não vendo nas hipóteses evolucionistas uma proposta viável para a solução desse problema. Bergson parece entender assim que o movimento evolutivo carece de uma unidade interna e passa a se constituir de instantâneos (acidentes) que se concatenam por algum procedimento que não se mostra claramente. Como já vimos, esta é uma ilusão denunciada pelo filósofo, profundamente arraigada em nós e que faz recurso ao intelecto para que se sustente. Ora, como afirma Bergson, a vida transcende a toda intelectualidade. É justamente por essa razão que Bergson recorre à interpretação metafísica da evolução das espécies, não deixando de considerar relevantes os avanços científicos sobre os mecanismos envolvidos em seu desenvolvimento.

Um dos principais problemas apontados pelo filósofo sobre a evolução diz respeito à adaptação dos organismos. Para Bergson, aparentemente há dois caminhos para a compreensão do mecanismo biológico por meio de uma exposição mecanicista da evolução diante do fenômeno da adaptação dos organismos: a) as condições exteriores seriam responsáveis diretamente pelas variações por meio de suas propriedades físico-químicas e b) a influência das condições externas se exerce de forma indireta realizando uma seleção na qual permanecerão aqueles que apresentarem as mudanças mais adequadas.

Em outros termos, uns atribuem às condições exteriores uma influência positiva, outros uma influência negativa; na primeira hipótese, essa causa suscitaria variações, na segunda, não faria mais que eliminar algumas delas. Mas, em ambos os casos, supõe-se que ela determine um ajustamento “preciso” do organismo a suas condições de existência. (EC, p. 60).

Pode-se levantar a dúvida de quanto necessário deve ser o funcionamento perfeito de um órgão ou de um organismo vivo como um todo frente às dificuldades impostas pelo ambiente. Ora, estamos diante aqui de uma discussão no âmbito da biologia que não nos cabe no momento. Há, contudo, duas ressalvas a serem feitas. A primeira diz respeito à posição de Darwin frente às variações e sua utilidade. Não há, segundo ele, a necessidade da assim chamada precisão no que tange ao fenômeno da adaptação. A segunda observação diz respeito ao componente finalista presente na concepção bergsoniana da evolução. Quando Bergson fala da complexidade e da similitude da estrutura do olho em linhas evolutivas divergentes, está implícito o efeito de tal arranjo, que é a própria visão: “[...] o órgão só prestará um serviço e só oferecerá flanco à seleção natural caso funcione.” (EC, p. 70). Se constantemente Bergson busca fugir ao uso de conceitos prontos, nesse caso, mais especialmente, ele se encontra numa situação difícil, que é a de tomar um órgão pela sua função. Ciente disso, em sua análise ilustrativa do olho, Bergson busca justamente superar tal impasse no momento em que leva em conta as estruturas similares dos órgãos e não o resultado dessa organização.

Alegar-se-á que fazemos intervir injustificadamente considerações de utilidade, que o olho não é feito para ver, mas que vemos porque temos olhos, que o órgão é aquilo que ele é e que a “utilidade” é uma palavra com a qual designamos os efeitos funcionais da estrutura. Mas quando digo que o olho “tira proveito” da luz, não entendo com isso simplesmente que o olho é capaz de ver, faço alusão às relações muito precisas que existem entre esse órgão e o aparelho de locomoção. (EC, p. 78).

Embora, ainda que a argumentação seja conduzida dessa forma, resta a dificuldade de se entender a tendência imposta pelo impulso vital. Sendo o processo evolutivo um fenômeno de ordem psicológica, é sobre o princípio do *elã vital* que recai o peso explicativo de todo o processo. Transfere-se, assim, a “caixa-preta” do mecanismo da hereditariedade e da produção de variações genéticas, veiculadas pelo que Bergson chama de “germe”, para um outro ponto, ou seja, um princípio metafísico que passa a assumir agora o papel de impulsionador do movimento evolutivo.

Em síntese, Bergson sugere duas grandes linhas para as propostas evolucionistas mecanicistas. Uma vertente que atribui às condições externas uma ação negativa (variações acidentais) e outra que atribui às condições externas um caráter positivo, sendo as mutações de origem físico-química. Das duas hipóteses, a que mais agrada Bergson é a primeira. Mesmo assim, segundo seu entendimento, não deixa de ser insuficiente. Partindo disso, Bergson considera que os sistemas que propõem “variações puramente acidentais” (EC, p. 68) podem seguir a tese darwiniana das variações insensíveis ou a das variações bruscas, para as quais cita os experimentos de Hugo de Vries (1848 - 1935)³⁰. Sendo de uma forma ou de outra, a hipótese das variações acidentais não é capaz de dar solução satisfatória ao problema:

Em suma, se as variações acidentais que determinam a evolução são variações insensíveis, será preciso recorrer a um gênio protetor – o gênio da espécie futura – para conservar e adicionar essas variações, pois não é a seleção natural que cuidará disso. Se, por outro lado, as variações acidentais são bruscas, a antiga função só continuará a exercer-se, uma nova função só a substituirá, se todas as mudanças que surgiram conjuntamente se complementarem tendo em vista a realização de um mesmo ato: será preciso novamente recorrer ao gênio protetor, desta vez para obter a *convergência* das mudanças simultâneas, como há pouco para assegurar a *continuidade de direção* das variações sucessivas.” (EC, p. 75).

Torna-se claro, partindo da análise desse trecho, que Bergson não concebe o processo evolutivo por variações acidentais como algo viável. Caso elas ocorram e se queira que expliquem a grande variedade de espécies, bem como a existência de órgãos similares em linhas evolutivas distintas, Bergson lança mão da figura de um elemento exterior para garantir a unidade do processo: o gênio da espécie futura. Percebe-se, nitidamente, que há uma alusão à figura de um arquiteto que atua diretamente conservando e adicionando as variações mais adequadas. Se essa figura apresenta traços antropomórficos não é sem razão, pois parece atacar tanto a posição mecanicista que prescinde de tal figura (sem apresentar direção nem unidade)

³⁰ “Hugo de Vries [...] propôs sua 'teoria das mutações bruscas', em oposição ao 'continuismo' que prevalecia em muitas doutrinas evolucionistas biológicas.” (MORA, 2005, p. 950)

quanto o finalismo que para Bergson, erroneamente, pressupõe a existência de um objetivo a ser alcançado ou *fabricado*, modelo pelo qual atuaria então o gênio protetor. No mesmo sentido segue a argumentação contrária ao reducionismo físico-químico, concluindo que essa hipótese também fracassa:

Ora, a matéria viva parece não ter outro meio de tirar proveito das circunstâncias, senão o de começar por adaptar-se a elas passivamente: ali onde precisa assumir o comando de um movimento, começa por adotá-lo. A vida procede por insinuação. Podem nos exhibir o quanto quiserem, todos os intermediários entre uma mancha pigmentária e um olho; nem por isso deixará entre os dois, o mesmo intervalo que entre uma fotografia e uma máquina fotográfica. (EC, p. 77).

Ainda que se demonstre, pela interpolação de estágios intermediários da configuração de um órgão primitivo e o seu correspondente evoluído, o desenrolar de um movimento evolutivo, para Bergson, essa dimensão material pouco acrescenta à compreensão do problema. Como vimos, conforme o filósofo, o que conta nesse momento é o estabelecimento de um princípio que dê unidade e direção ao processo evolutivo:

Queira-se ou não, é a um princípio interno de direção que será preciso recorrer para obter essa convergência de efeitos. A possibilidade de uma tal convergência não aparece nem na tese darwinista e sobretudo neodarwinista das variações acidentais insensíveis, nem na hipótese das variações acidentais bruscas, nem mesmo na teoria que atribui direções definidas à evolução dos diferentes órgãos por uma espécie de composição mecânica entre as forças exteriores e forças internas. (EC, p. 83).

Esse elemento de unidade interna para Bergson é identificado claramente como o impulso vital que encerra em si as tendências evolutivas que ao cabo de um processo lento de evolução delineiam, segundo ele, as características mais comuns entre os seres vivos: o torpor vegetativo, o instinto e o intelecto. Dentre os biólogos considerados por Bergson, um dos mais destacados em EC é Hans Driesch, famoso por considerar a existência de uma força vital no desenvolvimento das espécies. Em Driesch, Bergson está particularmente interessado no conceito de *Enteléquia*³¹:

³¹ “A enteléquia é a força que imprime forma ao organismo, de natureza completamente distinta das forças físico-químicas e que não deve se equiparar a elas. Todos os fatores puramente físicos ou químicos são,

Há, com efeito, duas partes que devem ser distinguidas no neovitalismo contemporâneo: de um lado a afirmação de que o mecanismo puro é insuficiente, afirmação que assume uma grande autoridade quando emana de um cientista como Driesch ou Reinke, por exemplo, e, por outro lado, as hipóteses que esse vitalismo superpõe ao mecanismo (“enteléquias” de Driesch, “dominantes” de Reinke, etc.). (EC, p. 46)

Apesar de não se declarar como um “vitalista”, Driesch assume uma postura filosófica que afeta diretamente o seu trabalho como cientista³². De qualquer forma, recusando ou não o epíteto de vitalista, o fato é que Driesch considera a necessidade de uma *força vital* que dê unidade e direção ao desenvolvimento da vida. Bergson ressalta na passagem acima, que, além da recusa do puro mecanicismo como paradigma explicativo, Driesch está comprometido com a busca por respostas mais satisfatórias para o problema. A análise dessa posição de Bergson, aliás, corrobora a leitura de Innes de que há uma unidade na posição de Driesch quanto à sua interpretação teleológica sobre a vida, ainda que apresente pequenas mudanças entre o início e o fim de sua carreira.

Para Driesch, a seleção natural não pode ser considerada a causa da evolução, mas, sim, um fator que age de maneira secundária no processo evolutivo. Antes de qualquer outra coisa, o organismo deve ser dotado de uma capacidade de mudar. Essa deve ser a característica que permite o desenvolvimento do processo histórico, ou seja, o processo histórico (resultado da seleção natural) seria mesmo impedido se houvesse a impossibilidade da mudança. Segundo Innes, Driesch apresenta um grande interesse em demonstrar que o fator histórico da evolução das espécies não pode ser

simplesmente, meios de que se utiliza o organismo; não formam a vida, são utilizados por ela e postos a seu serviço. Nenhum tipo de máquina, seja qual for a sua forma, nenhum tipo de causalidade embasada em agrupamentos espaciais, pode explicar as funções que o organismo cumpre todos os dias e a todas as horas.” (CASSIRER, 1986, p. 238, tradução nossa).

³² Cf. Innes, *Hans Driesch and Vitalism: a reinterpretation* (1987), estudo no qual se discute de forma inovadora a influência da postura filosófica de Driesch em seu trabalho de pesquisa científica. Innes argumenta, em seu estudo sobre o vitalismo de Driesch, que o posicionamento assumido pelo biólogo pode ter lhe rendido bons frutos de pesquisa, não obstante ao fato de que essa visão dentro da biologia tenha sido gradualmente deixada de lado até a sua recusa total por parte da comunidade científica: “Meu estudo mostrará, por rápida consideração sobre o trabalho de um cientista, que uma abordagem vitalista levou a um incremento do conhecimento científico e à abertura de novos campos de investigação que do contrário teriam permanecido fechados.” (INNES, 1987, p. 17, tradução nossa).

considerado como um elemento ativo no desenvolvimento das formas de vida. Para Driesch, deve haver um agente que seja responsável pelas mudanças³³.

Do mesmo modo, para Bergson, a seleção natural pode ser considerada como um fator de extinção, mas não como causa da evolução das espécies. A seleção natural, assim, assume um papel negativo, não sendo, portanto, capaz de explicar a evolução como um movimento em direção à adaptação. Dito de outra forma, Bergson aceita que a seleção natural proporcione a eliminação dos organismos menos adaptados, mas não pode aceitar que a seleção natural dê conta de explicar como ocorre a adaptação daqueles que sobrevivem. Para Bergson, o processo de adaptação deve ser encarado como interior à própria vida, sendo o conceito de seleção natural uma explicação exterior ao fenômeno e, portanto, incapaz de alcançar toda a sua profundidade.

É fato conhecido que Darwin enfrentou grande dificuldade para explicar o processo de variações insensíveis que alimenta o mecanismo de seleção natural. Obviamente a variação está implícita na teoria, mas o seu funcionamento não se apresenta claramente definido. No período compreendido entre 1859 e 1882, comenta Mayr, “Darwin havia desistido da especiação e seus amplos esforços para explicar a natureza e a origem da variação foram malsucedidos.” (MAYR, 2005, p. 134). Darwin chega mesmo a considerar uma tendência à possibilidade da herança de caracteres adquiridos, dada a grande aceitação do conceito no período. Weismann ainda não havia publicado a sua refutação da herança de caracteres adquiridos (1883), porém, mesmo após esses estudos, muitos permaneceram firmes em suas posições contrárias à teoria da seleção natural de Darwin.

³³ Uma das principais polêmicas a respeito da teoria da evolução proposta por Darwin está relacionada com o papel da seleção natural. A seleção natural, dentro do conjunto de conceitos propostos por Darwin, assume uma posição central. Para Driesch isso é uma superestimação do valor do conceito. A seleção natural só poderá atuar a partir da variação e, portanto, deve assumir um papel secundário no processo, aos olhos de biólogos como Driesch.

A referência feita a Driesch por Bergson, além de buscar o apoio óbvio do conceito de *força vital*³⁴, proposto pelo biólogo alemão, tem a ver também com o modelo de ciência experimentalista adotado pelo último. Bergson, aliás, defende esse modelo baseado na experiência, tanto para a metafísica, quanto para a ciência, ainda que os conhecimentos de cada uma empreguem métodos e obtenham resultados distintos. Além disso, a *força vital* considerada por Driesch tem um caráter interno ao movimento da vida, não sendo apenas um fator externo que resulta em descarte daqueles menos adaptados. Bergson considera que as teorias evolucionistas³⁵ – como as teorias de Darwin – são expressas como um processo de ações descontínuas e que carecem de uma articulação interna, não aceitando, assim, essa posição como possível origem da diversidade biológica.

Um dos pilares do pensamento bergsoniano em relação ao problema da evolução das espécies é a consideração de que o desenvolvimento da vida é de ordem psicológica vindo a considerar, sobretudo, um questionamento radicalmente metafísico. O fato é que Bergson pretende discutir as teorias evolucionistas na condição de filósofo e não propriamente enquanto cientista, embora, é claro, ele discuta com propostas em voga no cenário científico da época. Uma das características mais marcantes descobertas no estudo da consciência, a partir do *Ensaio*, é a irreversibilidade do seu movimento. Transpondo essa descoberta para a investigação sobre a evolução, tem-se que também o movimento evolutivo é um movimento irreversível. Sobre esse ponto, Bergson cita Baldwin³⁶, filósofo norte-americano envolvido com o

³⁴ “Além da seleção natural, algumas teorias da evolução – lamarckismo, ortogênese, mutacionismo e criacionismo – são levadas a sério por volta de 1900. *A evolução criadora* de Bergson contém elementos de todas elas, e não há como categorizá-la simplesmente como ‘vitalismo’” (VAUGHAN, 2007, p. 9, tradução nossa). Cabe mais uma vez ressaltar que o pensamento de Bergson não visa ao estabelecimento de uma teoria científica. Obviamente, dessa forma, Bergson não assume compromissos com qualquer corrente científica, mas também, estabelece um método filosófico próprio, razão pela qual acreditamos que os rótulos sejam tão infrutíferos, assim como o são no estudo de toda a filosofia.

³⁵ Bergson utiliza, frequentemente, o termo “transformismo” para designar o fenômeno da variação das espécies.

³⁶ James Mark Baldwin (1861 – 1934). A obra de Baldwin citada por Bergson em EC chama-se *Development and Evolution* (1902).

pensamento evolucionista com ênfase em questões psicológicas e epistemológicas. Assim como Bergson, Baldwin afirma a existência de duas concepções distintas da realidade que denomina de *modo agenético* (questões referentes à mecânica) e *genético* (questões referentes à vida e à cultura). Ainda que Baldwin afirme um posicionamento próprio frente ao problema da dualidade do conhecimento, a aproximação com o pensamento de Bergson é clara. Vale ressaltar aqui que Bergson cita autores de obras estritamente científicas com tendências fortemente filosóficas ou puramente filosóficas sem apontar essas distinções. Recomenda-se, portanto, atenção a esse comportamento na leitura de *A evolução criadora*, principalmente.

A ideia de evolução por variações bruscas de William Bateson e de Hugo de Vries chama a atenção de Bergson, ainda que com reservas³⁷. Bergson esquivava-se em tomar partido das variações bruscas em oposição às variações insensíveis de Charles Darwin e seus seguidores. Ainda que se limite à crítica da accidentalidade de ambas as correntes, apresenta uma clara tendência a considerar como processo mais viável a ideia das variações bruscas dos opositores de Darwin. Atualmente a tese das variações bruscas passou a ser novamente considerada, em algumas condições, por alguns pesquisadores como Stephen J. Gould (1941 - 2002), porém esse posicionamento obteve grande popularidade até 1915, pelo menos³⁸. Não podemos nos esquecer de que o desenvolvimento de EC é anterior a 1907.

Outra grave falha, sob o ponto de vista de Bergson, das teorias evolucionistas que seguem a sugestão darwiniana é a ausência de uma direção que norteie o desenvolvimento da vida. A ortogênese de Eimer apresenta um elemento importante nesse sentido. Para Bergson: as variações dos organismos seguiriam em direções definidas, geração após geração. Com a tese de Eimer, Bergson julga encontrar apoio para parte de suas ideias. Não subscreve, no

³⁷ De Vries e Bateson, lidos e citados por Bergson, rejeitavam a seleção natural como princípio capaz de explicar a diversidade encontrada no mundo biológico.

³⁸ Cf. Mayr (2005, p. 135-136) sobre as diversas fases de aceitação do conjunto de teorias proposto em *Origem*.

entanto, a afirmação de Eimer de que essa direção pode ser reduzida às interações físico-químicas dos organismos.

A proposta da origem comum das espécies feita por Darwin também não nos parece que possa ser aceita por Bergson em toda sua extensão. Obviamente, Bergson afirma a origem comum, mas a sua teoria considera, na verdade, um impulso que dá origem a um processo de dissociação e de diferenciação. Apenas sob um olhar retrospectivo é que tal processo pode ser considerado como um movimento evolutivo causado pela seleção natural.

Ao propor o conjunto de teorias sobre a origem das espécies, Darwin considerou principalmente a origem comum e a seleção natural como bases sólidas para a investigação. Com isso levantou a tese incômoda na época de que o ser humano se encaixa, como qualquer outro ser vivo, nessa narrativa histórica que é a evolução das espécies. É justamente nesse ponto que se encontra uma das teses contrárias de Bergson. Sua visão sobre a evolução das espécies por diferenciação, quando trata da evolução do homem, principalmente, é a de que existe uma diferença de natureza notadamente acentuada em relação aos outros animais. Tal diferença reside propriamente no fenômeno da consciência – consciência essa que seria uma retomada da liberdade do espírito (identificado aqui como *elã vital*) sobre as regularidades da matéria inanimada³⁹.

Se as teses das variações acidentais (insensíveis ou bruscas) e da composição mecânica entre condições externas e forças internas, não são capazes de resolver o problema, Bergson buscará apoio em uma terceira corrente, o neolamarckismo, completando, assim, o quadro das três grandes linhas do pensamento evolutivo, segundo sua ótica. Será mostrado a seguir que é partindo das considerações feitas sobre o neolamarckismo e da constatação também da sua insuficiência que será encaminhada a proposta do *elã vital* em *A Evolução Criadora*.

³⁹ Voltaremos a esse assunto no último capítulo do nosso estudo.

3.2 Lamarckismo e neolamarckismo

O posicionamento de Bergson sobre a evolução é frequentemente rotulado de vitalista. Nesse sentido devem ser feitas algumas ressalvas importantes. Há, notavelmente, em Bergson, uma consciência clara das limitações de uma interpretação como a do vitalismo biológico. Não obstante, essas limitações têm um caráter importante no estabelecimento dos marcos do próprio conhecimento a respeito do desenvolvimento da vida. Bergson nos mostra, portanto, que

Aí está a pedra de tropeço das teorias vitalistas. Não as censuraremos, como se costuma fazer, por responderem à questão pela própria questão. Sem dúvida, o “princípio vital” não explica muita coisa: pelo menos tem a vantagem de ser uma espécie de letreiro postado sobre nossa ignorância, que nos poderá lembrá-la quando necessário, ao passo que o mecanicismo nos convida a esquecê-la. Mas a verdade é que a posição do vitalismo torna-se muito difícil pelo fato de não haver nem finalidade puramente interna nem individualidade absolutamente delimitada na natureza. (EC, p. 46-47).

Além disso, não se pode perder de vista o objetivo último do esforço bergsoniano. Sua proposta de investigação diz respeito à metafísica, à filosofia em última instância, de acordo com o seu próprio pensamento. Ainda que se possa questionar a validade de um tratamento metafísico sobre a evolução das espécies, a situação se torna mais clara quando se compreende o fato de que grande parte dos mecanismos da vida ainda eram completamente ignorados⁴⁰.

⁴⁰ “Ridicularizar o vitalismo seria ir contra a história. Quem lê os escritos de alguns destacados vitalistas, como Driesch, é forçado a concordar com ele em que muitos dos problemas básicos da biologia simplesmente não podem ser resolvidos pela filosofia cartesiana, na qual o organismo é considerado como nada mais que uma máquina. Os biólogos do desenvolvimento propuseram algumas questões desafiadoras. Por exemplo, como pode uma máquina regenerar partes perdidas, como vários organismos são capazes de fazer? Como pode uma máquina replicar a si mesma? Como podem duas máquinas fundir-se em uma única, como na fusão de dois gametas para produzir um zigoto?” (MAYR, 2005, p. 38).

Bergson, por seu turno, aproxima a vida interior, o eu da psicologia, do fenômeno da vida em geral.

Tendo apontado os limites de teorias que sugerem variações acidentais (insensíveis ou bruscas⁴¹) e de teorias que ensejam uma interpretação que reduz as variações a uma composição físico-química resultante de uma adequação entre condições externas e forças internas dos organismos vivos⁴², Bergson indica uma terceira solução – solução, aliás, que se encontra em voga na época e que ele julga oportuno abordar. É considerando o ponto de vista neolamarckista que o filósofo acredita encontrar uma solução mais adequada ao problema.

A variação que acaba produzindo uma espécie nova não seria uma variação acidental inerente ao próprio germe. Também não seria regrada por um determinismo *sui generis* que desenvolveria características determinadas em um sentido determinado, independentemente de toda preocupação de utilidade. Nasceria do próprio esforço do ser vivo para adaptar-se às condições em que deve viver. [...] O neolamarckismo é, portanto, de todas as formas atuais do evolucionismo, a única que é capaz de admitir um princípio interno e psicológico de desenvolvimento, ainda que não recorra a ele necessariamente. E é também o único evolucionismo que nos parece dar conta da formação de órgãos complexos idênticos em linhas independentes de desenvolvimento. (EC, p. 83-84).

Ainda que o neolamarckismo seja a forma de evolucionismo que contemple uma proposta mais conveniente para Bergson no tocante à evolução, não é à sustentação das teses neolamarckistas que o filósofo visa. Curiosamente, ao iniciar uma análise do neolamarckismo, atacando a herança particulada, ou seja, a impossibilidade da transmissão de caracteres adquiridos para os gametas, Bergson emprega uma concepção evolucionista que se assemelha em muito à proposta darwiniana.

As características adquiridas de que se fala são o mais das vezes hábitos ou efeitos do hábito. E é raro que na base de um hábito contraído não haja uma aptidão natural. De modo que é sempre possível perguntar-se se é realmente o hábito adquirido pelo *soma* do indivíduo que é transmitido, ou se não seria apenas uma aptidão natural anterior ao hábito contraído: essa aptidão teria permanecido inerente à célula germinativa que o indivíduo carrega em si,

⁴¹ Darwin e De Vries, respectivamente.

⁴² Ortogênese de Eimer.

como já era inerente ao indivíduo e, por conseguinte, a seu germe. (EC, p. 86-87).

O que viria a ser a assim chamada “aptidão natural”, citada por Bergson, não fica suficientemente explícito, pois não se aprofunda a discussão nesse sentido. De qualquer forma, é muito claro o mecanismo proposto. Não é o hábito de lançar mão de um recurso natural que se dispõe que se transmite ao germe, mas, sim, a própria aptidão. Ora, essa é a dinâmica central, junto com a teoria de que as espécies evoluem, em torno da qual se desenvolvem as teorias do próprio Darwin⁴³. De fato, desde passagens anteriores, Bergson não se opõe às interpretações propostas pelas teorias vigentes sobre a evolução. Seu trabalho, na verdade, é o de apontar as limitações de tais teorias e propor uma nova abordagem⁴⁴.

O biólogo alemão Weismann é citado por Bergson a propósito da impossibilidade da transmissibilidade de caracteres adquiridos. Weismann é considerado um seguidor de Darwin e o pivô da primeira grande síntese de teorias evolucionistas que se deu no final do século XIX. Bergson, no entanto, não está totalmente convencido de tal impossibilidade. Seu argumento, a rigor, não é forte e apela para a “aptidão natural” que deve se desenvolver.

Após ter sido afirmada como um dogma, a transmissibilidade das características adquiridas foi negada de forma não menos dogmática, por razões extraídas *a priori* da suposta natureza das células germinais. Sabe-se como Weismann foi levado, por sua hipótese da continuidade do plasma germinativo, a considerar as células germinais – óvulos e espermatozóides – como mais ou menos independentes das células somáticas. Partindo daí, pretendeu-se e muitos ainda pretendem que a transmissão hereditária de uma característica [adquirida] seja inconcebível. (EC, p. 86).

⁴³ Bergson não vê, na figura de Darwin, um filósofo. Darwin, assim como outros autores citados, representa a figura do cientista, ainda que motivado por algum ideal metafísico. O papel de filósofo da evolução, Bergson o reserva a Spencer. Tal atribuição não é positiva, entretanto. A avaliação que Bergson faz da filosofia de Spencer é restritiva e crítica, principalmente por considerar que o autor inglês simplesmente transpõe os conceitos científicos para o campo da filosofia, deixando de lado, assim, um elemento essencial: o tempo ou duração pura.

⁴⁴ Bergson projeta o seu pensamento sempre sobre uma visão de conjunto. A constituição da realidade por elementos, ou a consideração de que deve haver uma compartimentalização de tais elementos para o estudo, isso é o movimento inverso à sua concepção de filosofia.

Apesar de uma possível confusão na interpretação de teorias darwinistas e neolamarckistas, o que Bergson pretende demonstrar é a impossibilidade de se arbitrar a favor ou contra a tese dos caracteres adquiridos pelo indivíduo. “A bem dizer, quando se eliminam todos os casos duvidosos, todos os fatos suscetíveis de múltiplas interpretações, pouco sobra, a título de exemplos absolutamente incontestáveis de particularidades adquiridas e transmitidas” (EC, p. 87). Especulando sobre algumas experiências de Brown-Séquard, Bergson mergulha em uma confusão de hipóteses e de controvérsias de cunho biológico que exigiriam, para uma possível solução, o rigor científico do qual o próprio filósofo se afasta. Conclui, entretanto, que, se há transmissão de caracteres adquiridos ou, de maneira geral, uma influência das células somáticas sobre o plasma germinativo, essas situações não podem dar conta de explicar a formação de órgãos complexos como o olho dos vertebrados. Explica Bergson:

Ora, mesmo sob a luz mais favorável à tese da transmissibilidade das características adquiridas, supondo que a pretensa característica adquirida não seja, na maior parte dos casos, o desenvolvimento mais ou menos tardio de uma característica inata, os fatos mostram-nos que a transmissão hereditária é exceção e não a regra. (EC, p. 92).

Chegamos, assim, ao término da exposição bergsoniana das teorias evolucionistas de sua época. Sua rejeição, por fim, do neolamarckismo é, acima de tudo, uma rejeição do método científico de investigação da evolução das espécies em um sentido mais amplo. Positivamente é, na verdade, a adoção de um novo método. É a análise crítica daquilo que as teorias apresentam negativamente, sobre a evolução, que encaminha o filósofo para uma abordagem metafísica do problema. Partindo do que as teorias científicas sustentadas por biólogos de sua época têm de positivo e de negativo é que Bergson sustenta a sua posição com a sugestão do “elã vital”. Adotar uma investigação metafísica a respeito do problema da evolução das espécies é admitir, ao mesmo tempo, que ainda que se alcance uma unificação de teorias científicas a respeito, tal teoria só terá condições de dar conta de uma de suas

dimensões, ou seja, a dimensão material. Sendo de natureza espiritual, o fenômeno da vida exerce profundo interesse em Bergson.

A crítica mais importante que Bergson realiza ao abordar as teorias da evolução de sua época se dirige a um modelo de ciência baseado em um paradigma que remete à física e à matemática como modelo para todo o conhecimento. Os representantes da ciência sob influência de tal paradigma, considerados por Bergson – Du Bois-Reymond, T. H. Huxley e Laplace, por exemplo –, defendem a possibilidade de redução em última instância de todos os fenômenos observáveis, inanimados ou biológicos, às leis que regem o mundo físico-químico. Curiosamente, Bergson parece ter ignorado o fato de que Darwin também assume uma postura crítica frente ao reducionismo em biologia⁴⁵.

De qualquer forma, assim como parece ter sido significativamente relevante a postura metafísica assumida por Hans Driesch em relação ao seu trabalho de pesquisa experimental⁴⁶, Bergson também realiza um trabalho notável a partir de uma visão bastante particular e polêmica sobre a evolução das espécies. Certamente Bergson não empregou nenhum conceito metafísico em sentido científico. Também não procurou comprovação científica de qualquer de suas abstrações. Qualquer ação nesse sentido seria uma contradição dentro do pensamento do autor. Sendo ou não uma posição sustentável – sabemos hoje que não o é –, o fato é que a visão evolucionista empregada por Bergson o levou a uma teoria sobre a moral, teoria que pode ser considerada bastante sólida e de caráter inovador. Passaremos a seguir a

⁴⁵ “[...] temos sempre que ler a obra de Bergson em conformidade com a tarefa de pensar a evolução livre de conceitos prontos e do escopo da mente humana, algo que o próprio Darwin buscou alcançar com sua teoria da seleção natural, que é um aspecto dessa teoria que Bergson, talvez, tenha subestimado.” (PEARSON, 2005, p. 67, tradução nossa).

⁴⁶ “[...] qualquer que seja a atitude que se adote perante essa teoria e por mais fortemente que se contestem as consequências metafísicas que dela se extraiam, não se pode deixar de reconhecer que Driesch, com seus experimentos e com os problemas neles entranhados, conseguiu, de um modo muito intenso, infundir na biologia seu *princípio* metodológico peculiar e seu *problema* metodológico específico.” (CASSIRER, 1986, p. 239, tradução nossa).

reconstruir, em linhas gerais, esse evolucionismo peculiar proposto pelo filósofo.

4. O ELÃ VITAL: A BUSCA POR UMA FILOSOFIA EVOLUCIONISTA

Convencido das insuficiências do darwinismo e suas variações, das teorias saltacionistas de De Vries, Bateson e outros, da proposta de uma combinação de causas físico-químicas de Eimer e da herança de caracteres adquiridos defendida pelos neolamarckistas, Bergson busca propor uma hipótese original já no primeiro capítulo de EC. Ora, o primeiro passo para essa argumentação deve ser dado no sentido de demonstrar que o fenômeno da vida que se manifesta na imensa variedade de espécies é da mesma natureza da vida interior ou do eu profundo, questões exploradas em sentido psicológico no *Ensaio* e em *Matéria e memória*. Seja pela alusão a um quadro que representa uma cena pela reunião de peças que formam um mosaico e que não dá conta de reconstruir a cena em sua originalidade, seja pelo exemplo do movimento de um objeto de um ponto A a um ponto B para o qual a física realiza um recorte e considera apenas sua trajetória, Bergson busca restituir o conjunto de elementos componentes do real. Se o “[...] ser vivo é, sobretudo, um lugar de passagem e que o essencial da vida reside no movimento que a transmite.” (EC, p. 139), o fenômeno da vida deve ser também considerado em duração. Como comenta Worms,

De fato, a vida se manifesta primeiramente em seus resultados, organismos e espécies, submetidos às exigências da ação sobre a matéria; mas este resultado remete a um impulso e uma criação primitivos; estes são, portanto, a essência da vida, os quais se encontram em toda consciência e em toda duração.” (WORMS, 2000, p. 62, tradução nossa).

Isto significa que o movimento da vida é também uma tensão entre o passado e o futuro. Bergson entende que a vida só é possível mediante essa

tensão. Ela se manifesta por tal relação de modo que o ser vivo nada mais é do que o veículo pelo qual ela se transmite. É importante relembrar a importância de considerar aqui as diferenças entre matéria e espírito, entre o inerte e o dinâmico, entre imobilidade e movimento. A filosofia bergsoniana gira em torno dessa diferenciação. A gênese de tal interpretação se confunde com a própria gênese da vida. Daí decorre a identificação da vida psicológica com a vida em geral.

Vale ressaltar que, para Bergson, a vida é um fenômeno que se revela na realização dos seus organismos. Ela é um elemento comum que os une e o seu princípio unificador, por sua vez, é o *elã vital* que a impulsiona em seu curso. A transmissão da vida não é uma reprodução, mas, sim, um processo que se efetiva em evolução, em constante e irreversível mutação. A realização desses organismos se dá por dissociações e por desdobramentos. Toda efetiva realização da vida é um registro temporal, ou seja, da duração inerente ao seu desenvolvimento. A realização de formas de vida diversas não significa que não haja um processo radicalmente criador. É o contrário, aliás, que sugere Bergson. Se a matéria se caracteriza como uma interrupção, um movimento em sentido contrário ao da criação, por isso mesmo se caracteriza como um lastro para a composição dos organismos. A vida, assim, pode ser encarada como um esforço criador que acaba por organizar a matéria da forma ao se perpetuar por meio dos indivíduos que a realiza. As dissociações e os desdobramentos do impulso vital serão considerados a seguir.

4.1 Tendências do *elã* na evolução da vida

Buscando identificar traços característicos para as diversas linhas de evolução da vida, Bergson chega a uma distinção alicerçada sobre as

tendências de cada linha evolutiva⁴⁷. Inicialmente a cisão se dá pelo reino vegetal (tendência à imobilidade e fixação autônoma de nitrogênio) e animal (mobilidade e incapacidade de fixação direta de nitrogênio). O reino animal também admite duas grandes divisões: em primeiro lugar, uma linha evolutiva que conduz ao desenvolvimento de mecanismos instintivos de alto desempenho, cujos últimos representantes são os himenópteros (formigas, abelhas, etc.); e, por outro lado, uma linha evolutiva dirigida mais para o desenvolvimento da inteligência, que tem como ápice evolutivo o próprio ser humano. Essa abordagem da evolução cumpre um papel muito específico no pensamento do autor, qual seja o de identificar as diversas tendências com a finalidade de estabelecer um vínculo entre elas ou, ainda, uma mesma fonte de onde teriam surgido: o *elã vital*.

Com esse movimento, Bergson dá conta de muitas dificuldades de classificação de animais que tendem à imobilidade (corais, por exemplo) e plantas que tendem à mobilidade (como é o caso de certos vegetais insetívoros). Se as tendências têm uma origem comum, torna-se possível a sugestão de que, em alguns casos, certas características sejam verificadas de uma linha na outra e vice-versa. Tal distinção (mobilidade animal e imobilidade vegetal) prepara o terreno para a discussão posterior sobre a divergência entre o que é o instinto e o que é a inteligência.

Assim, a argumentação a respeito do instinto e da inteligência segue a mesma linha de pensamento que leva em conta as tendências de cada um dos polos discutidos. Essa estratégia permite a Bergson identificar características em comum entre um e outro polo (neste caso, instinto e inteligência), tentando, com isso, demonstrar a radicalidade existente entre as diversas soluções encontradas pelo *elã vital* no desenvolvimento da vida. A radicalidade, aqui referida, remete sempre a um movimento de origem que se opera em duração

⁴⁷ “Mas as verdadeiras e profundas causas da divisão eram aquelas que a vida carregava em si. Pois a vida é tendência e a essência de uma tendência é desenvolver-se na forma de feixe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais seu *elã* irá repartir-se.” (EC, p. 108-109).

pura. Esse movimento, por sua vez, só é possível pelo impulso proporcionado pelo próprio elã vital.

O conceito de tendências no pensamento de Bergson não é fortuito e deve ser considerado atentamente. Ainda que o filósofo acabe por considerar uma oposição entre instinto e intelecto, mobilidade e imobilidade, tempo e espaço, vida e matéria, essa oposição só se percebe pelos seus limites extremos. No conjunto, que é a própria realidade, essas tendências são muito mais complementares do que opostas. Essa complementaridade só pode ser considerada em sua radicalidade a partir da consideração do real como um todo se desenvolvendo em fluxo. Analisaremos, a seguir, um pouco mais de perto, a relação estabelecida por Bergson entre inteligência e instinto.

4.2 Inteligência e instinto

Bergson identifica três elementos nucleares contidos no elã vital, elementos esses que, por força da evolução, se dissociaram, passo a passo, vindo a constituir o reino vegetal e o reino animal. Esse último, por sua vez, dividiu-se em duas grandes tendências: desenvolvimento do instinto (insetos) e da inteligência (vertebrados). Dessa forma, os três elementos são: torpor vegetativo, instinto e inteligência.

Torpor vegetativo, instinto e inteligência, eis então finalmente os elementos que coincidiam na impulsão vital comum às plantas e aos animais e que, ao longo de um desenvolvimento no qual se manifestam sob as formas mais imprevistas, se dissociaram pelo simples fato de seu crescimento. (EC, p. 146).

Do conceito de tendências do elã vital segue-se que instinto e inteligência, ainda que se encontrem ligados em seus desenvolvimentos, são tendências distintas e se, de alguma forma, podem relacionar-se, é pelo fato de

terem a mesma origem. Não obstante a sua mesma raiz, instinto e inteligência divergem no caminho evolutivo. O instinto apresenta grande especialização e rigidez, enquanto que a inteligência demonstra tendência a uma flexibilidade abstrativa, garantida pelo estabelecimento de relações entre os objetos.

Instinto e inteligência caracterizam-se, no entanto, como formas de atividade psíquica e, como tal, remetem, ambos, a um processo consciente. Ainda que a consciência tenda, no instinto, à anulação, essa situação não aniquila, por completo, a consciência. Essa é a saída encontrada por Bergson para tratar da intuição e da possibilidade de libertar o instinto de sua fixidez e dos quadros intelectuais da tendência à generalização dos conceitos. A discussão sobre a metafísica apresenta-se, assim, assentada sobre raízes necessariamente biológicas.

Na opinião de Bergson, a biologia, quando associada a uma investigação metafísica, não constitui simplesmente numa abordagem material sobre o problema. Seja como for, é grande o esforço do autor em identificar no fenômeno da vida traços de consciência, fenômenos psíquicos e vestígios de um processo consciente. A tentativa de compreender as formas vivas vai sempre se remeter ao *elã vital*. Dizer que o desenvolvimento da consciência, tal como vemos no ser humano, é decorrente do aumento do cérebro, por exemplo, é uma inversão do processo e constitui, necessariamente, um erro de interpretação. Bergson, dessa forma, é levado a considerar que os fenômenos naturais, considerados como cruciais no movimento evolutivo – principalmente por biólogos naturalistas, como Charles Darwin – são meros acidentes, regularidades materiais. Assim, a realização das formas de vida e suas soluções encontradas para dominar a matéria (*torpor vegetativo*, instinto e inteligência) são simples questão de adaptação. Como estão virtualmente contidas no *elã original*, mais cedo ou mais tarde se manifestariam.

Como vimos, seguindo uma estratégia usual de oposição complementar, aqui o movimento é o mesmo. Ainda que possam ser considerados opostos, inteligência e instinto caminham lado a lado, remetendo-

se a uma mesma realidade. É importante notar também que os métodos distintos de agir sobre a matéria são também métodos distintos de percepção da própria realidade. Por um lado, o instinto tem a característica inata⁴⁸ de agir de forma precisa em um determinado tipo de situação. O conhecimento inato que se observa na aplicação do instinto é a ação sobre coisas. Por essa razão tem um campo de ação limitado e pouco flexível.

Em sentido oposto, no que apresenta de inato, a inteligência dirige-se às relações possíveis entre objetos. Inicialmente vazia, tem, no entanto, a flexibilidade de aplicação de tais relações para uma gama extensa de situações. Além dessa primeira definição do método e campo de ação do instinto e da inteligência, Bergson ainda considera que a inteligência se encaminha para aplicação de formas. O instinto, de outra maneira, se dirige para a matéria. Mais uma vez se pode notar uma maior flexibilidade no que toca à inteligência e, por conseguinte, uma maior precisão no que diz respeito ao instinto. Esse esboço de teoria do conhecimento feito por Bergson deixa entrever que uma compreensão mais precisa e profunda da realidade deve se orientar por essas conclusões: “Há coisas que apenas a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si mesma não encontrará nunca. Essas coisas, apenas o instinto as encontraria; mas não as procurará nunca.” (EC, p. 164). Inteligência e instinto, sendo duas tendências do desenvolvimento da própria vida, não apresentam entre si qualquer subordinação. Nesse sentido, é válido ressaltar que, para Bergson, a inteligência não é uma complicação de soluções instintivas que viria a constituir o que concebemos como o intelecto humano.

Resulta, das considerações do que é peculiar ao instinto e ao intelecto, a constatação de que se, por um lado, eles se opõem, por outro se complementam. Está ligada ao instinto uma intuição que pode se servir de uma certa flexibilidade da linguagem para enunciar um devir real que não é, senão, algo que se dá em duração pura, instinto que também se apresenta no próprio

⁴⁸ Bergson não discute a polêmica sobre a possibilidade ou não do inatismo em sentido filosófico. Parte da observação para a sua argumentação acerca do problema do conhecimento, cindido entre instinto e intelecto.

homem⁴⁹. Sozinho, o intelecto busca o absoluto pelo puro estabelecimento de conceitos. O instinto, por sua vez, jamais buscará por si só uma compreensão que ultrapasse o objeto pelo qual imediatamente se interessa.

A partir disso, fica mais claro o que Bergson chama de consciência. Um estado de consciência deve dar conta de responder, de alguma forma, a um estímulo externo ou interno. De uma maneira ou de outra, tal estímulo faz parte de uma mesma realidade. Seja pelo emprego de um mecanismo já estabelecido, como uma parte do corpo – a exemplo do instinto –, seja pela confecção de uma ferramenta artificial qualquer – como é o caso da inteligência –, o processo consciente é o fundamento para o qual se remetem essas duas formas distintas de conhecimento. Se a consciência tende a se anular no primeiro caso, ainda assim se deixa perceber pelo seu resultado: o mecanismo instintivo propriamente dito. É importante ressaltar aqui, novamente, o caráter psicológico proposto por Bergson para todas as formas vivas.

Quando Bergson fala do instinto em insetos, por exemplo, refere-se a uma *simpatia* que conduz as relações entre as espécies. No exemplo do Esfecídeo⁵⁰, que ataca uma espécie de lagarta immobilizando-a, sem, no entanto, matá-la, para que seu corpo sirva de alimento às larvas futuras que eclodirão dos ovos colocados pelo inseto, essa ação resultará em sucesso somente pela existência de tal simpatia entre eles. Como interpretar e dar sustentação a tal ligação que se faz por meio dessa simpatia, dessa afinidade entre esses organismos? Certamente, Bergson não está alheio a esta dificuldade. Percebe-a claramente e, mais uma vez, recorre ao papel da filosofia como uma proposta metafísica para o tratamento de questões de que a ciência não trata e sequer as coloca. Assim, se pronuncia ele:

⁴⁹ “A intuição [...] só será comunicada pela inteligência. Ela é mais que ideia; todavia, para se transmitir, precisará cavalgar ideias. Pelo menos se endereçará de preferência às ideias mais concretas, que uma franja de imagens ainda envolve. Comparações e metáforas sugerirão aqui aquilo que não conseguiremos exprimir.” (PM, 45). Vemos, com isso, qual é a raiz da intuição e a relação intrínseca que estabelece com o intelecto desde o começo que remete diretamente ao elã vital.

⁵⁰ Tipo de vespa.

Decerto, uma teoria científica não pode recorrer a considerações desse tipo. Não deve pôr a ação antes da organização, a simpatia antes de percepção e do conhecimento. Mas, uma vez mais, ou a filosofia não tem nada a ver com isso, ou seu papel começa ali onde termina o da ciência. (EC, p. 189).

Se essa simpatia deve remeter-se a algo que possibilite a ligação que conduz à ação do inseto, isto certamente não se dá por um conhecimento que represente as estruturas da vítima para então agir. A simpatia invocada por Bergson “informa” a vespa da vulnerabilidade da lagarta (EC, p. 188). Ainda que Bergson encare diversas tendências no desenvolvimento da vida em linhas evolutivas divergentes, o movimento evolutivo ao qual pertencem os dois organismos em questão é o mesmo, a sua realização ou atualização é que são distintas. Ora, como o instinto se volta diretamente para o objeto pelo qual se interessa, a simpatia surge como algo natural, favorecendo o organismo que tenha desenvolvido o melhor sistema de ataque ou de defesa. A explicação força o limite do verificável, obviamente. Bergson talvez respondesse que não é justamente o seu interesse em tal interpretação: “A explicação concreta, não mais científica, mas metafísica, deve ser procurada em uma via inteiramente diferente, não mais na direção da inteligência, mas na da ‘simpatia’” (EC, p. 191).

Por que, afinal, Bergson emprega esse esforço de explanação sobre o instinto como uma simpatia⁵¹? Se analisarmos etimologicamente o termo, como propõe Bergson⁵², fica claro que o papel dessa simpatia é o do compartilhamento de algo e de uma afinidade que surge por conta disso. A simpatia, supostamente evidenciada no comportamento instintivo, não é ainda a intuição, mas é, sem dúvida, o seu fundamento: “[...] é para o interior mesmo da vida que nos conduziria a *intuição*, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo

⁵¹ “O instinto é simpatia.” (EC, p. 191).

⁵² Bergson está propondo uma interpretação do desenvolvimento da vida como um desenrolar, uma série de desdobramentos que têm sua unidade no impulso pelo qual se transmite a vida. A simpatia seria, portanto, o resultado visível de uma força vital que une as formas vivas e que, de certa forma, direciona a evolução.

indefinidamente.” (EC, p. 191). Ainda que o instinto tenha a tendência natural ao anulamento da consciência, é pelo caminho da intuição que deve seguir uma filosofia que vise à precisão, que coincida com o seu objeto de estudo.

Bergson fala da vida como o resultado de um esforço que é o próprio elã, ou seja, o impulso que coloca em movimento o fenômeno da vida. Esse esforço, todavia, é fruto do que ele chama de consciência. Tal consciência, ao se deparar com os mais variados obstáculos impostos pela matéria, lançou-se em caminhos que se bifurcam: inicialmente em vegetais e animais e, posteriormente, no reino animal, em instinto e intelecto. A cisão que decisivamente nos interessa é, sem dúvida, a desses dois últimos modos de vida.

Quando Bergson aponta que há uma diferença radical entre o cérebro do homem e o cérebro dos demais animais, está procurando encaminhar a discussão para o problema da consciência⁵³. Ao considerar o homem como exemplo privilegiado do domínio da consciência, parece querer apontá-lo como ápice na retomada da liberdade existente na consciência, responsável pelo elã original da vida. O homem passa a ser, assim, o único representante de todo o movimento de evolução da vida capaz de olhar para o próprio movimento do qual faz parte, por meio de um processo particularmente reflexivo, pois “[...] no homem o elã vital adquire autoconsciência.” (PEARSON, 2005, p. 69, tradução nossa). Se, por um lado, como afirma Bergson, o cérebro é um órgão destinado à escolha, por outro é um local de geração de indeterminações. Como observa Franklin Silva:

Num certo sentido pode-se dizer que é a complexidade do cérebro humano que permite ao homem o exercício da liberdade. Mas seria um erro grosseiro definir a liberdade como sendo a amplitude maior do espectro de reações possíveis. A liberdade não significa a oscilação das determinações, mas a ação nascida de um impulso de natureza diferente da causalidade. A singularidade do homem entre as demais espécies provém do fato de que, se por um lado ele está em continuidade com as outras formas de vida surgidas ao longo da evolução, todas elas, fruto do mesmo impulso originário, por outro lado o homem é o ser em que precisamente este impulso triunfou sobre

⁵³ “Ele [Bergson] argumenta, por exemplo, que a diferença entre a consciência animal e a consciência humana é radical.” (PEARSON, 2005, p. 68, tradução nossa).

os obstáculos que o determinavam – e assim ele se fez indeterminação. (SILVA, 1994, p. 339).

A ação humana tende à indeterminação e à liberdade justamente pelo fato de que a resposta aos estímulos pode ser feita de maneira não automática⁵⁴.

O cérebro humano é feito, como todo cérebro, para montar mecanismos motores e para nos deixar escolher dentre eles, em um momento qualquer, aquele que poremos em movimento por meio de um gatilho. Mas difere dos outros cérebros pelo fato de que é indefinido o número dos mecanismos que pode montar e, por conseguinte, o número dos gatilhos entre os quais permite escolher. Ora, do limitado para o ilimitado há toda a distância do fechado para o aberto. Não é uma diferença de grau, mas de natureza. (EC, p. 285).

O processo de reflexão procurado pelo filósofo tem, assim, que buscar aderir ao objeto pelo qual se interroga (liberdade, consciência, vida, moral, etc.) por um processo intuitivo, que, radicalmente, remete ao próprio instinto animal. Essa aderência ao objeto ou, melhor, ao movimento no qual está inscrito não é o processo de reflexão ainda. A reflexão, para ocorrer, deve concluir ainda mais um passo. Esse passo é a própria expressão. É na expressão que as imagens decorrentes da intuição serão articuladas e poderão fazer sentido. Deve-se notar que há um grande esforço de Bergson em estabelecer raízes biológicas para todas essas questões. Ainda que a biologia assuma um caráter metafísico quando o filósofo trata dessa forma os problemas, é notável a influência que o pensamento biológico do século XIX exerce sobre todo o cenário intelectual. Também é certamente digno de se notar que as críticas levantadas por pensadores como Bergson exerceram considerável influência sobre a ciência de sua época.

⁵⁴ Este parece ser um importante ponto quando se trata da polêmica entre interpretações mecanicistas ou organicistas (dentre as quais podem ser citadas as diversas formas de teorias vitalistas) sobre o fenômeno da vida. A vida é resultado de uma força vital que, de alguma forma, organizou qualitativamente a matéria ou é, simplesmente, a organização resultante que concedeu propriedades novas ao organismo constituído? A consciência humana representa um novo nível no desenvolvimento do intelecto, proporcionado por uma força vital ou este arranjo é resultado puro do trabalho de seleção natural em curso na natureza? Atualmente esta questão parece superada, ainda que a disputa (entre mecanicismo e organicismo) persista de alguma forma: “O homem é qualitativamente diferente das outras espécies. Mas os magnetos são qualitativamente diferentes das outras barras de ferro.” (HULL, 1975, p. 180).

4.3 A vida como exemplo privilegiado do devir real

Como vimos anteriormente, o cérebro humano ao tender para o intelecto, acaba por desenvolver o poder da reflexão e permite ao homem olhar para si mesmo e para o processo evolutivo do qual faz parte. Nesse processo de reflexão, percebe que faz parte de um movimento ainda mais profundo e que encerra em si duas dimensões de uma mesma realidade da qual também faz parte. É essa descoberta que, segundo Bergson, abre as portas para uma compreensão mais profunda do real. Sob esse aspecto é que também podemos afirmar que, para compreender a realidade, Bergson está propondo uma nova teoria do conhecimento, de um firme propósito ontológico: “O espetáculo da evolução da vida sugere-nos uma certa concepção do conhecimento e também uma certa metafísica que se implicam reciprocamente.” (EC, p. 201). A evolução das espécies, o desenrolar do movimento da vida é, sob essa medida, um exemplo extremamente nítido da constituição da própria realidade como um todo. Tendo em vista que a metafísica bergsoniana exige, antes de mais nada, uma experiência direta do real, fica mais claro que a concepção de conhecimento defendida por Bergson é fundamental para a compreensão do surgimento e da evolução do fenômeno da vida.

A partir da constatação da complementaridade entre instinto e inteligência, abordada anteriormente, Bergson parte para a descoberta da origem dessa situação. É nesse momento que vem à luz aquilo que Bergson denomina “Consciência em geral⁵⁵”: “[...] instinto e inteligência destacam-se ambos sobre um fundo único, que se poderia chamar, na falta de palavra melhor, a Consciência em geral, e que deve ser co-extensivo à vida universal.” (EC, p. 203). Ao afirmar que a própria matéria é um fluxo, Bergson já tem em vista a solução para o problema do recorte objetivo e conceitual que se

⁵⁵ É a *Consciência em geral* que está na raiz da concepção de Bergson de que a vida é resultado de um processo consciente e, portanto, assume um caráter psicológico inerente ao seu surgimento e desenvolvimento.

empreende pelo intelecto, via, por exemplo, o recurso da linguagem. A tentativa de superação dessa dificuldade vai se dirigir à *Consciência em geral* da mesma forma que um corpo não se encontra isolado dos demais – a não ser por uma operação intelectual como no caso da física, por exemplo –; a inteligência, por mais luminosa que possa apresentar-se, encontra-se ligada a um fluxo e dele não pode destituir-se:

Mostramos que a inteligência desprende-se de uma realidade mais vasta, mas que nunca houve corte nítido entre elas: em torno do pensamento conceitual subsiste uma franja indistinta que lembra sua origem. Mais ainda, comparávamos a inteligência a um núcleo sólido que se teria formado por via de condensação. Esse núcleo não difere radicalmente do fluido que o envolve. Só será reabsorvido por esse fluido porque é feito da mesma substância. (EC, p. 210-211).

Ao dizer que a matéria está lastreada pela geometria, de tal modo que pressupõe uma aproximação espacializada, Bergson está, antes de tudo, apontando uma tendência. A matéria é o limite oposto ao fenômeno vital. Tal oposição, porém, não nega a duração universal da qual faz parte a própria matéria. Para tanto, argumenta que todo o estudo da física e das demais ciências positivas pratica algum grau de isolamento arbitrário de sistemas buscando uma melhor compreensão de uma parcela da realidade. Tal isolamento, diz Bergson, é sugerido pela própria natureza da matéria. O intelecto, sob esse aspecto, nada mais faz do que seguir os contornos que encontra no contato com a realidade em sua dimensão material. Perceber tal tendência, juntamente com a tendência oposta – o fenômeno vital – é o trabalho da intuição, como uma inversão do trabalho habitual do intelecto. Sob esse aspecto, observa com propriedade Jankélévitch:

A matéria, em virtude de seu desacordo fundamental com as tendências “explosivas” do ser vivo, está na origem do trampolim sobre o qual a vida toma impulso e que a projeta para o futuro; depois, quando se desencadeia a evolução, a matéria fica sendo o peso morto que retarda o curso do progresso vital, o princípio de negação rebelde à pressão biológica, a resistência e a inerte necessidade sobre a qual a consciência se hipnotiza, cristalizando-se por intervalos em formas paradas e em conceitos sólidos. (JANKÉLÉVITCH, 1995, p. 27-28).

Curiosamente, apesar de afirmar o caráter prático do uso da inteligência e suas manifestações, como a linguagem, por exemplo, Bergson concede aos signos linguísticos uma característica essencial à compreensão da realidade movente. É justamente a mobilidade dos signos. Nesse sentido, é importante notar que, para Bergson, a linguagem tem um caráter social inerente: surge da necessidade de comunicação. Sendo a inteligência voltada ao estabelecimento de relações e não necessariamente aos objetos ou coisas específicas, os signos linguísticos devem permitir algum grau de flexibilidade para que possam comunicar da melhor forma possível as variações da realidade e das relações que se possam estabelecer. Assim, “[...] em uma sociedade humana, a fabricação e a ação têm forma variável e, além disso, cada indivíduo deve aprender seu papel, não sendo a ele predestinado por sua estrutura.” (EC, p. 171), como é o caso do instinto, principalmente entre os insetos, por exemplo. Dessa maneira, “[...] é preciso uma linguagem cujos signos que não podem ser um número infinito – sejam extensíveis a uma infinidade de coisas.” (EC, p. 171). Por isso, a linguagem, ao estabelecer características objetivas, acaba por definir contornos e por lidar necessariamente com objetos, mesmo que puramente conceituais. Não se pode esquecer que, sob a ótica bergsoniana, a linguagem é intelectual e, como tal, tem um objetivo muito claro: agir sobre a matéria bruta. De qualquer forma, como vimos, a linguagem carrega em si uma capacidade de superar o seu próprio caráter prático. Em tal contexto, apresenta uma flexibilidade que pode ser útil à metafísica, uma vez que o intelecto não apresenta uma estrutura tão rígida a ponto de impossibilitar sua aplicação no campo metafísico:

Reconhecemos [...] que os quadros da inteligência têm uma certa elasticidade, seus contornos um certo esfumado, e que sua indecisão é justamente o que lhe permite aplicar-se em alguma medida às coisas do espírito. (PM, p. 40-41).

O intelecto e seus instrumentos, tais como a linguagem, são a exteriorização do fenômeno da vida. Sob essa ótica, fica claro o que Bergson

chama de inversão da marcha habitual do pensamento, quando fala da metafísica. Essa inversão consiste em um olhar dirigido à própria vida e ao movimento pelo qual se transmite. Isso significa dizer que um pensamento sobre a vida a partir de algo como o *elã vital* deve olhar para o próprio impulso e não para os elementos físicos que compõem os corpos vivos. Se não se pode lidar aqui com a comprovação científica, surge o recurso a uma compreensão intuitiva que põe em voga o movimento como objeto de estudo sem recurso à análise fragmentada proposta pelo pensamento físico-matemático. Dito de outra forma, é o movimento da vida que se deve observar em primeira instância, para só então colocá-lo por conceitos.

Preso ao próprio movimento da vida, o instinto, por sua vez, deixa a consciência adormecer para seguir os contornos da matéria e aos contornos do próprio movimento vital, para dominá-la. O preço que paga com isso é o aprisionamento pelo não uso (ou uso incipiente) da consciência. Há aqui, cumpre lembrar, uma clara oposição à interpretação do comportamento instintivo como estruturas suscetíveis à seleção natural, como sugere Darwin e seus apoiadores. Ainda que considerados os mecanismos hereditários, não há nas teorias da época referências aos programas genéticos que apresentam explicação satisfatória à questão. O desenvolvimento desse conceito remete, aliás, aos avanços que se alcançam após a, assim chamada, síntese evolutiva dos anos 1940⁵⁶.

Assim, é partindo das dificuldades de explicar problemas como a reprodução, a emergência de novos caracteres, o surgimento de novas espécies e principalmente questões de ordem psicológica (memória, sentimento estético, liberdade, etc.) que Bergson sugere que a vida é o resultado de uma consciência

⁵⁶ Cf. Mayr (2006), especificamente capítulo nove, a respeito do consenso entre geneticistas e naturalistas sobre os mecanismos de evolução das espécies. “O termo ‘síntese evolutiva’ foi introduzido por Julian Huxley (1942) para designar a aceitação de uma teoria evolutiva unificada pelos campos, anteriormente rivais, dos evolucionistas. [...] Ficou claro que a síntese de pontos-de-vista opostos foi possível quando um número de taxonomistas – Sergei Chetverikov, Theodosius Dobzhansky, E. B. Ford, Bernhard Rensch e eu mesmo [Ernst Mayr] – tornou-se familiarizado com a genética pós-mendeliana (isto é, a genética de populações) e desenvolveu um darwinismo moderno que combinava os melhores elementos tanto da genética como da sistemática.” (MAYR, 2006, p. 133 – 134).

que se insere na matéria com o intuito de organizá-la em formas vivas. Essa consciência se mostra, conforme ilustra ele, por um impulso que movimenta a própria evolução. A consciência que emerge nos animais, principalmente, e que alcança seu ápice na humanidade, não pode ser, assim, um epifenômeno de uma matéria que se organizou de forma mecânica.

Quando Bergson afirma a existência do que chama de “Consciência em geral” aponta para a realidade como um todo – matéria bruta, corpos organizados ou não, vida, intelecto, instinto e assim por diante – como o fluxo que se compõe de todos esses elementos e que deles não pode prescindir para que se compreenda a duração universal. O caminho que conduz o pensador francês a essa interpretação faz sentido, em especial, quando trata, principalmente, do problema da evolução das espécies como uma duração. Não podemos esquecer que o primeiro passo no sentido de entender a evolução das espécies, segundo Bergson, é justamente o de tentar aproximar a vida de um processo psicológico.

As virtualidades do pensamento humano evidenciadas pelo sentimento estético, liberdade, moral, etc., passam assim a fazer parte de uma realidade muito mais ampla. As bases da moral, da liberdade, do sentimento estético, etc., passam, assim, a dizer respeito à biologia como uma ciência histórica que, necessariamente, fala de uma duração e não simplesmente de uma aproximação cronológica. Essa duração, a partir de agora, não diz mais respeito exclusivamente à psicologia, mas a uma cosmologia. Como sugere Bergson, o universo dura.

Ao considerar a duração universal, Bergson concede, portanto, uma dimensão espiritual ao universo como um todo. O intelecto, o torpor vegetativo e o instinto são tendências transmitidas aos seres vivos por meio de seu impulso original. A faculdade do conhecimento deixa de ser puramente intelectual, de modo que passa a se reportar a uma experiência muito mais radical e profunda da realidade que só pode se efetivar mediante um processo consciente que acompanhe o movimento da duração e que, de alguma forma, dê

vazão a uma expressão menos representativa e mais flexível. Bergson acredita que

[...] assim que nos reencontramos em presença da verdadeira duração, vemos que esta significa criação e que, se aquilo que se desfaz dura, só pode ser por sua solidariedade com aquilo que se faz. Assim, revelar-se-ia a necessidade de um aumento contínuo do universo, quer dizer de uma *vida* do real. E, desde então, consideraríamos sob um novo aspecto a vida que encontramos na superfície de nosso planeta, vida dirigida no mesmo sentido que do universo e no sentido inverso ao da materialidade. À inteligência, enfim, acrescentaríamos a intuição. (EC, p. 370).

Ao admitir a concordância da matéria com o intelecto e deste com a linguagem, Bergson não encerra essas manifestações em compartimentos estanques. Intelecto, matéria e linguagem são manifestações ou aspectos de uma mesma realidade. Devem ser entendidos por se apresentarem como tendências e não como objetos ou conceitos separados de maneira arbitrária.

Se mesmo a matéria, como sugere Bergson, não admite uma espacialização completa (EC, p. 220-225), o intelecto, a intuição, a liberdade, a moral, o sentimento estético, etc., também não podem ser traduzidos em conceitos puros, representações estáticas de algo que está em constante movimento e mutação. Essa interpretação busca uma radicalidade que estabeleça uma unidade a todas essas manifestações que, por uma razão prática, se espacializam e se objetificam. Ao considerar matéria e espírito dessa forma, Bergson parece querer apontar justamente uma superação dessa dualidade. O conhecimento humano da matemática, da geometria, da física, etc., é, dessa forma, relativo. É relativo porque opera um mecanismo de interrupção da duração. Coincide tão bem com a materialidade, pois aplica o mesmo princípio de interrupção que se percebe na própria matéria. Torna-se relativo, já que também se esquece de que essa interrupção não é definitiva, mas, sim, uma tendência, jamais absolutamente efetiva.

Seja lá como for, é sempre com o *elã vital* que lidamos aqui, e todo o presente estudo procura estabelecer que o vital está na direção do voluntário. Poderíamos então dizer que essa primeira espécie de ordem é a do *vital* ou

do *voluntário*, por oposição à segunda, que é a do *inerte* e do *automático*. (EC, p. 243-244).

Ainda que trate das ilusões que se criam pela consideração do espaço e da materialidade como algo absoluto, o interesse do filósofo recai sempre sobre o vital como manifestação evidente da duração universal. Mesmo sendo parte de uma realidade movente, a matéria se constitui pelo que Bergson chama de *interrupção*, a tendência oposta ao movimento criador. O vital, por sua vez, apresenta-se em direção oposta e, portanto, caracteriza-se como exemplo privilegiado no estudo da duração por justamente ser uma manifestação mais evidente da realidade do espírito. O fenômeno da vida é uma abertura à criação e à expansão indeterminada das formas vivas, reflexo, segundo Bergson, de uma característica universal que se torna particularmente evidente na evolução das espécies.

4.4 O conceito de vida como raiz do espiritualismo bergsoniano

O pensamento bergsoniano não atua por meio da análise, menos, ainda, busca auxílio na dialética. Na verdade, ele se afasta do paradigma quantitativo dominante nas ciências naturais dos pioneiros expoentes como Copérnico, Kepler, Galileu, Newton, Descartes e outros; influência essa que se estendeu até a atualidade. Sua concepção de metafísica também difere de uma postura tradicional. É o que Bergson abertamente sugere quando diz que “Os sistemas filosóficos não são talhados na medida da realidade em que vivemos. São largos demais para ela.” (PM, p. 3). Se há a constatação da existência de elementos da realidade que escapam a uma abordagem científica satisfatória, não há, por outro lado, a clássica pressuposição de um absoluto suprassensível que não pode ser conhecido, ainda que evidente. Segundo Bergson, se esse

absoluto existe e pode ser compreendido, essa compreensão deve ser resultado de uma experiência direta.

A filosofia de Bergson é um longo e obstinado discurso sobre a evidência de uma manifestação espiritual e sobre a impossibilidade de abordagem dessa parcela da realidade por meio de um paradigma quantitativo ou simplesmente fenomênico, como a proposta kantiana, por exemplo. Em sua obra de estreia, o *Ensaio*, Bergson já se ocupa desse problema e, ainda que restrinja seu discurso nessa obra à subjetividade e aos problemas que dizem respeito à psicologia, é do espírito que Bergson está tratando, uma realidade que está intimamente ligada à consciência⁵⁷. A constatação da liberdade humana que é possível mediante o uso de uma consciência é mais do que uma primeira abordagem a respeito de um problema do campo da psicologia, que tem implicações éticas. A evidência do comportamento livre é a identificação de uma das propriedades mais importantes do espírito.

Chama-se liberdade à relação do eu concreto com o ato que realiza. Esta relação é indefinível, precisamente porque somos livres. Com efeito, analisa-se uma coisa, mas não um progresso; decompõe-se a extensão, mas não a duração. Ou antes, caso teimemos na análise, transformamos inconscientemente o progresso em coisa e a duração em extensão. (DI, p. 150-151).

É nesse mesmo discurso que Bergson trata da irreversibilidade do movimento histórico⁵⁸ pelo qual se compõe e se constrói a consciência, a subjetividade. O tempo ou a duração deixa de ser um elemento formal

⁵⁷ “O sr. Bergson parte da psicologia e é aos dados subjetivos da experiência psicológica imediata que ele recorre para diferenciar irredutivelmente a metafísica da ciência, a vida da matéria e o conhecimento puro da ação: o princípio inicial das antíteses do bergsonismo é portanto a interioridade da consciência.” (JANKÉLÉVITCH, 1995, p. 15).

⁵⁸ O termo “histórico” aqui utilizado diz respeito ao processo de registro pelo uso da memória, não em sentido cronológico, mas sim de uma duração. Se Merleau-Ponty se questiona em seu texto *Bergson fazendo-se*, sobre o fato de o filósofo não ter abordado a história como o fez com a vida, ou seja, pelo seu interior, tal questão parece ser de simples solução à luz da própria filosofia de Bergson. A história é uma justaposição de fatos em que seres se tocam, majoritariamente, por suas superfícies cristalizadas de um eu profundo que aqui não se mostra, a não ser pela sua superfície, em uma organização social prática. Se Bergson não trata de um sentido profundo da história, por outro lado enfatiza o grande poder de redenção e modificação dos costumes e da vida social pela figura do místico que age a partir de uma percepção intuitiva. Esta figura se apresenta como ponto central na discussão da moral em *As duas fontes da moral e da religião*, sua última obra.

extrínseco à realidade, como critica Bergson em relação à metafísica que o precede, para fazer parte daquela como uma propriedade. O caráter formal do tempo é abandonado para dar lugar ao conceito de duração a fim de assegurar uma diferenciação qualitativa das variações observadas na manifestação do fenômeno da consciência.

[...] o tempo não é uma linha na qual volte a passar. É claro que, uma vez decorrido, temos o direito de representar os seus sucessivos momentos como exteriores uns aos outros e de pensar assim uma linha que atravessa o espaço; mas compreender-se-á que esta linha simboliza, não o tempo que decorre, mas o tempo decorrido. (DI, p. 126).

Além de ser livre e se apresentar em um movimento irreversível, que é a duração, o espírito apresenta ainda mais uma característica importante: a criação. É por apresentar essa característica que o espírito, em suas mais variadas manifestações – a subjetividade humana, a vida, a moral, etc. –, pode superar-se e avançar em direções não definidas e que escapam à causalidade e às regularidades da matéria.

Bergson não parte, assim, de pressupostos metafísicos para construir um sistema filosófico. Não há a consideração prévia de um absoluto, de uma figura divina ou de uma ordem preestabelecida de onde parte o pensamento do autor em busca de uma ontologia, por exemplo. A construção dos conceitos segue um caminho que parte do pluralismo da própria experiência. Se há uma recusa do tempo como um elemento formal que condiciona a recepção dos fenômenos, como em Kant, não é a partir da postulação de uma duração como elemento *a priori*. A duração que Bergson constata não é, senão, uma duração que se experimenta na existência subjetiva.

A existência da qual estamos mais certos e que melhor conhecemos é incontestavelmente a nossa, pois de todos os outros objetos temos noções que podem ser julgadas exteriores e superficiais, ao passo que nos percebemos a nós mesmos internamente, profundamente. [...] Constato de início que passo de um estado para outro. Tenho calor ou tenho frio, estou alegre ou estou triste, trabalho ou não faço nada, olho aquilo que me cerca ou penso em outra coisa. Sensações, sentimentos, volições representações, eis as modificações entre as quais a minha existência se reparte e que a colorem sucessivamente. (EC, p. 1).

O mesmo se pode dizer da liberdade e da criação, elementos que se tornam evidentes na experiência subjetiva. Se essa experiência se dá inicialmente em nós mesmos, Bergson acredita, no entanto, percebê-la mais tarde na manifestação da vida. Como essas características são próprias do que Bergson chama de espírito, não hesita em identificar a vida como um processo que é resultado de uma consciência, ou seja, como sendo de natureza subjetiva.

No esforço de investigar uma realidade que escapa à aproximação quantitativa, Bergson passa a se ocupar de fenômenos que apresentam um descompasso com os métodos científicos que se valem da matemática, da física e assim por diante. É nesse sentido que Bergson reivindica uma metafísica baseada na experiência. Ele afirma que todo o conteúdo de uma metafísica como a que propõe está na própria realidade e não fora dela. A abstração conceitual dos sistemas filosóficos, critica ele, é a asseveração de uma das características mais marcantes da linguagem: a espacialização dos conceitos prontos.

Espaço e tempo, na filosofia de Kant, por exemplo, são formas que condicionam a própria experiência. Bergson não pode aceitar essa afirmação pelo simples fato de que não considera que a experiência se limite apenas à dimensão material. Se a experiência não pode se limitar à matéria, o tempo deve ser algo mais que uma forma e o espaço apenas uma idealidade que apresenta uma aproximação bastante viável no trato com a matéria.

Bergson toma o espírito como uma realidade, isto é, uma dimensão do real que se apresenta e pode ser experimentada. O que se deve ressaltar nesse sentido é que a consideração do espírito na filosofia de Bergson não faz concessões a um pensamento religioso em sua raiz. Ainda que, ao final, Bergson possa chegar à consideração de uma força divina, fonte de onde jorra o próprio universo, não é por um dogma aceito previamente e do qual se tiram as consequências lógicas. A abertura à construção constante, à mutação e à criação contínuas é uma das principais características do que Bergson chama de espírito.

É mediante essa perspectiva inteiramente original que Bergson fala sobre uma marcha para a reflexão⁵⁹. O processo de reflexão não é possível sem a virtualidade necessária à escolha. Assim sendo, é dessa forma que Bergson acredita ser o homem o ápice da evolução no domínio do intelecto como também em relação à escolha livre. É pelo processo da reflexão, situando-se em um movimento e reconhecendo-se como parte dele, que o homem assume a responsabilidade por suas ações.

Como a vida se caracteriza pelo impulso que coloca em movimento a matéria, organizando-a segundo tendências, o seu desenvolvimento também ocorre mediante a cristalização dessas tendências em formas de vida viáveis. Cumpre lembrar, portanto, que esse impulso é, em essência, puramente livre e criador. Se o desenvolvimento da vida ocorre lentamente é porque, sobretudo, se deve às necessidades da matéria que, inicialmente, oferece suporte à formação dos organismos, mas que logo em seguida refreará o seu decurso. Muito embora ofereça resistência, a matéria não pode impedir o desenvolvimento, vindo a prosseguir ainda como suporte. A execução das tendências do *elã* passa a ser uma questão de tempo, que, nesse sentido específico, pode ser aproximado de uma interpretação histórica e cronológica. É o único momento em que atua a seleção natural. Seleção natural que, a bem da verdade, está muito mais relacionada às regularidades da matéria que com o poder de criação do *elã* vital. O fato, entretanto, é que o *elã* vital, em essência livre e criador, não poderia realizar formas de vida tão diversas e numerosas sem o suporte oferecido pelo movimento oposto ao espírito que é a própria matéria⁶⁰.

⁵⁹ “Essencial também é a marcha para a reflexão. Se nossas análises são corretas, é a consciência ou, melhor, a supraconsciência que está na origem da vida. [...] Mas essa consciência, que é uma *exigência de criação*, só se manifesta a si mesma ali onde a criação é possível. Adormece quando a vida é condenada ao automatismo; desperta assim que renasce a possibilidade de uma escolha.” (EC, p. 283).

⁶⁰ “[...] em Bergson, o estrato biológico do seu pensamento confere consistência real à metafísica da temporalidade, enquanto o tempo, visado como substrato da realidade, propicia o fundamento do dado biológico e confere significado ontológico à teoria da evolução. São aspectos inseparáveis, e esta é a razão pela qual Bergson não pode alinhar-se entre os 'espiritualistas' que fazem do isolamento do espírito a condição de sua autonomia. Essa autonomia, na verdade, é a marca original do *élan* criador, na medida em que liberdade e criação são indissociáveis. *O homem é livre* significa: *a liberdade está no*

Assim é que o cérebro humano passa a ser, para Bergson, um mecanismo de escolha e, mais que isso, um órgão destinado à escolha livre, dadas as incontáveis possibilidades que se abrem frente aos problemas que enfrenta.

O cérebro humano é feito como todo cérebro, para montar mecanismos motores e para nos deixar escolher dentre eles, em um momento qualquer, aquele que poremos em movimento por meio de um gatilho. Mas difere dos outros cérebros pelo fato de que é indefinido o número dos mecanismos que pode montar e, por conseguinte, o número dos gatilhos entre os quais permite escolher. (EC, p. 285).

Intuição e intelecto afloram no ser humano como tendências que se realizam vindo a compor um organismo, uma forma de vida peculiar. O desafio passa a ser, assim, a integração das tendências pelo reconhecimento de seus papéis e efeitos na retomada de um processo reflexivo. Escreve Bergson:

Intuição e inteligência representam duas direções opostas do trabalho consciente: a intuição caminha no próprio sentido da vida, a inteligência vai em sentido inverso, e se encontra assim muito naturalmente regradada pelo movimento da matéria. Uma humanidade completa e perfeita seria aquela na qual essas duas formas da atividade consciente atingissem seu pleno desenvolvimento. (EC, p. 289).

Essa atividade reflexiva se constitui, para Bergson, no cerne do fazer filosófico como uma tentativa de ampliar os horizontes do conhecimento. Se o conhecimento se relativiza no campo intelectual, pelo acréscimo da intuição passa a uma postura reflexiva e com isso pode alcançar um conhecimento absoluto, pois se instaura no movimento, na duração pela qual se constitui e da qual também faz parte. A vida passa a ser o centro de atenção. Ela é a manifestação mais evidente de um movimento universal do qual se tem agora uma visão direta, como se tinha no *Ensaio* a visão direta e imediata da própria consciência individual.

Isso só é possível no pensamento de Bergson pela própria origem da vida. É a uma *Consciência em geral*, como bem define o filósofo, que se

homem, enquanto o momento da evolução no qual a vida encontrou 'passagem livre' para o impulso criador." (SILVA, 1994, p. 339).

remete o impulso vital. A vida é também um processo consciente e livre que transcende a materialidade pelas infinitas possibilidades de execução. Apesar de toda regularidade da matéria, a vida a ultrapassa e, se enfrenta sua rigidez, o faz exercendo escolhas livremente. Conforme as palavras de Bergson:

Enfim, a consciência é essencialmente livre; é a própria liberdade; mas não pode atravessar a matéria sem se pousar sobre ela, sem se adaptar a ela: essa adaptação é o que se chama intelectualidade; e a inteligência, voltando-se para a consciência atuante, isto é, livre, a faz naturalmente entrar nos quadros nos quais costuma ver a matéria se inserir. (EC, p. 292-293).

A rigidez da matéria e suas regularidades, é isso o que permite a Bergson aproximar o eu superficial das determinações da prática social e suas ferramentas, como é o caso da linguagem, por exemplo. É nesse sentido que as concepções bergsonianas de duração, de intuição e de vida têm profundas implicações éticas, pois é mediante essa reflexão que o filósofo francês prepara seus conceitos de sociedade aberta e sociedade fechada de sua última obra, *As Duas Fontes da Religião e da Moral*.

O que Bergson chama de metafísica tradicional ou clássica é justamente um pensamento que coloca os problemas em termos lógicos como na discussão sobre o problema da existência do ser. Ao colocar os problemas nesses termos, ressurgem a clássica tentativa de justificar a existência de algo em oposição à sua ausência. É o mesmo raciocínio que emprega o intelecto quando se aborda o problema da oposição entre ordem e caos. O que Bergson pretende com essas análises e exemplos é demonstrar uma ilusão que se cria pelo próprio mecanismo intelectual que ao classificar permite a manipulação prática de objetos e de situações, mas que falha quando se aplica à metafísica. Como diz o filósofo:

Se pudéssemos estabelecer que a ideia de nada, no sentido em que a tomamos quando a opomos à existência, é uma pseudo-ideia, os problemas que levanta em torno de si tornar-se-iam pseudoproblemas. A hipótese de um absoluto que agiria livremente, que duraria eminentemente, nada mais teria de chocante. O caminho estaria aberto para uma filosofia mais próxima da intuição e que não pediria mais os mesmos sacrifícios ao senso comum. (EC, p. 301).

A abordagem da vida no pensamento bergsoniano cumpre um papel no método intuitivo anunciado já no *Ensaio*. Há que se identificar uma raiz para o conceito de intuição. Mais que um conceito, aliás, a intuição proposta por Bergson é antes uma propriedade da vida identificada como resultado de um impulso que é a sua origem. Sendo uma propriedade da vida, torna-se no processo de reflexão, uma atitude que serve ao conhecimento. Dessa forma, a vida passa a ser o centro de uma filosofia que reivindica uma abordagem do mundo que não pode prescindir de suas raízes biológicas. Ainda que apresente uma radicalidade inescapável, a vida assim considerada não se constitui como uma filosofia que pretende suplantar a investigação científica. Prova disso é a continuidade do pensamento do autor que, embora estabeleça uma concepção de moral lastreada em bases biológicas, o faz como uma proposta metafísica, algo que Jankélévitch chamou de “metabiologia”.

CONCLUSÃO

O conhecimento, para Bergson, vai além dos limites impostos aos sentidos. Se o intelecto realiza um processo de síntese da experiência que se tem da realidade, não significa que essa mesma realidade não possa ser experimentada ou conhecida em todos os seus aspectos. A experiência deve abranger algo para além dos limites do intelecto que objetiva e espacializa o que é apresentado pelos sentidos. Obviamente a crítica aqui se dirige diretamente a Kant e à concepção segundo a qual a experiência se dá de maneira relativa.

Bergson não pode aceitar, a partir da constatação de que existe uma realidade subjetiva individual, que essa própria realidade se manifeste como um epifenômeno da organização mecânica da matéria. Se o ser vivo apresenta em todas as suas instanciações (formas de vida) um não enquadramento mecânico e puramente causal, deve haver um processo de desenvolvimento semelhante ao que se observa na consciência individual. A partir do momento em que o filósofo aceita que há, de alguma forma, um proceder livre no ato de escolha exercido pelo homem, transporta para o campo da vida essa mesma propriedade, concedendo-lhe a radicalidade necessária e suficiente de desenvolvimento de novas características. Como a própria liberdade, esse é um processo essencialmente criador no qual as espécies vão além dos seus limites, impostos pela sua própria estrutura material. Da mesma forma, aliás, concebe-se a liberdade da consciência, capacidade humana de superar a sua forma material e projetar-se para além de si. A liberdade e a criação deixam de ser simplesmente propriedade da consciência pelo simples fato de que a sua origem pode ser localizada, assim, a partir dessa transposição, no próprio surgimento e desenvolvimento da vida.

Fiel à sua concepção de movimento, Bergson conclui, dessa forma, que, se há a possibilidade da existência da criação, da liberdade, do sentimento estético, e assim por diante, essa existência deve poder ser identificada em toda a história do desenvolvimento da vida como uma propriedade fundamental e não como mero acidente resultante de uma especial organização da regularidade da matéria. Se a vida fosse pura e simplesmente um arranjo de elementos materiais, todo o seu desenvolvimento, assim como o comportamento dos seres vivos, poderia ser calculado.

De qualquer forma, mais do que uma contribuição importante a respeito dos problemas enfrentados no estudo da evolução das espécies, Bergson tem em sua maneira de tratar os problemas metafísicos o grande mérito de considerá-los a partir de uma visão de continuidade. A duração bergsoniana leva em conta o movimento pelo qual a realidade se apresenta e não estados estanques que deixam escapar o conteúdo, que é o que os liga entre si. Resultado disso é o afastamento da ideia geral, da classificação, que, na maioria das vezes, deixa de lado qualidades em vista de uma interpretação mais prática e útil do que realmente esclarecedora do objeto que se apresenta na experiência⁶¹.

Afastando a ideia geral, Bergson afasta a colocação do problema a partir da consideração inicial de um conceito vago que visaria abarcar toda a realidade ou grande parte dela. Os conceitos encontrados em sistemas filosóficos deixam de ter sentido metafísico, uma vez que, para Bergson, esvaziam-se de seus conteúdos quando tentam designar tudo, condenando a si próprios a não expressar nada. O caminho filosófico trilhado por Bergson está em sentido contrário. Não há obra do filósofo que seja iniciada pela colocação de um conceito ou princípio metafísico sobre o qual será erigida qualquer teoria ou sistema filosófico.

Em sentido radicalmente bergsoniano, o conhecimento jamais estará completo. Ora, se a realidade é puro devir, segue-se que, sendo a metafísica um

⁶¹ Cf. (PM, p. 53-56), exemplo dado por Bergson sobre termos como *prazer* e *felicidade*.

conhecimento baseado na experiência – assim como o conhecimento científico –, o conhecimento da realidade como um todo deve estar sempre aberto ao surgimento da novidade, do indeterminado⁶². Ainda que a busca seja por um absoluto, esse absoluto jamais se repete. As regularidades observadas pela física, por exemplo, dependem muito mais, diz Bergson, de um isolamento arbitrário de sistemas, do que, necessariamente, de uma validade universal de uma determinada lei. A validade universal, aliás, depende desse isolamento criterioso praticado pelas ciências naturais.

Tal ideia não visa por em xeque a validade da física, da química e assim por diante. O que Bergson, insistentemente, reivindica, é a necessidade de considerar a realidade como um todo que se apresenta em movimento. Assim não se coloca a questão da validade e o funcionamento do paradigma newtoniano nos limites da física, por exemplo, mas, sim, a circunscrição de toda a experiência do real sob o reducionismo de uma ótica mecanicista. Obviamente, podemos questionar até que ponto é apropriada uma abordagem metafísica da biologia, como propõe Bergson. Não debateremos, no entanto, esse assunto aqui, muito embora reconheçamos a falência de abordagens que identificam um princípio vital como responsável pela evolução das espécies em biologia.

Assim como Darwin e outros evolucionistas do século XIX, Bergson, em sua abordagem filosófica sobre o problema, indica que há um fator importante a considerar que vai além das interações físico-químicas envolvidas nos processos vitais e seu desenvolvimento. Esse fator é o tempo. Tal consideração, no entanto, não assume o mesmo papel no pensamento de Bergson do que o considerado por Darwin e por outros naturalistas. Enquanto que para a física, para a biologia e para as ciências naturais em geral, o tempo é um elemento formal – assim como o espaço –, para Bergson o tempo é

⁶² O caráter ontológico buscado por Bergson na evolução da vida e na própria evolução do universo não é, e não poderia mesmo ser, alcançado por um sistema filosófico de uma só vez. Assim, o papel da filosofia passa a ser de caráter colaborativo e de continuidade das contribuições de cada filósofo sobre uma parcela do conhecimento da realidade.

resultado de um movimento inerente à própria realidade. O tempo não é um elemento externo, uma abstração, mas, sim, um elemento intrínseco à própria natureza em seu devir irrefreável.

Outro aspecto a ser salientado é quanto ao estatuto da obra e do pensamento de Bergson. Obviamente qualquer tipo de rótulo que se pretenda aplicar ao pensamento bergsoniano seria recusado pelo filósofo imediatamente. Não obstante, tal fato ocorre e com bastante frequência quando se abordam seus conceitos. Essa situação é bastante comum não só em relação ao pensamento de Bergson, mas a todo pensador que exerça forte influxo sobre o pensamento de sua época e mesmo posteriormente. Por isso, embora exista grande polêmica quanto a apontar o pensamento de Bergson sobre a biologia como vitalista, o fato é que, na raiz do problema da vida, o autor encontra o que chama de *élan vital* (elã vital ou impulso vital). Se esse impulso que Bergson apresenta como base para o surgimento e desenvolvimento da vida é suficiente para caracterizar seu pensamento como vitalista ou não, essa questão não faz parte da presente investigação. Isso não nos impede de fazer algumas considerações a respeito dessa ideia. Em primeiro lugar, é importante relembrar que Bergson concebe a realidade como um todo que permite diferentes formas de aproximação ou de conhecimento. Assim considerado, o universo, por exemplo, não é algo que se constitui de uma realidade material e uma realidade espiritual, dissociadas entre si. O universo é, antes, uma realidade única que se deixa conhecer de modos diferentes: material e espiritualmente. Sendo assim, o impulso vital proposto por Bergson não pode ser encarado como uma força sobrenatural externa, mas, sim, como um elemento da própria realidade.

Para Bergson, esse elemento se torna particularmente visível quando se estuda a matéria organizada: a vida que se manifesta em sistemas orgânicos. Se o impulso vital – princípio espiritual por excelência – se torna evidente ao se considerarem os organismos vivos, a sua existência não se esgota nessa realização. Ainda que a matéria se apresente como limite oposto a toda criação e liberdade, ela se constitui como uma tendência a refrear o movimento mais

próprio do espírito. A realidade considerada em seu todo, assim, é de fato a tensão existente entre o que, de um lado, se denomina espírito e, de outro, se chama matéria. Sendo esse processo de tensão essencialmente dinâmico, chega-se à conclusão de que também o universo se apresenta em movimento e esse movimento é também uma duração. A duração antes constatada pela subjetividade é mais profunda do que sua manifestação individual. Por isso, o tempo é redescoberto por Bergson como uma característica intrínseca da própria realidade considerada em seu devir.

Assim, a partir do desenvolvimento de uma psicologia, de uma teoria do conhecimento e de uma cosmologia peculiares, Bergson passa a analisar os problemas que se formam ao se aplicarem as formas próprias do intelecto sobre as estruturas da realidade espiritual, principalmente que se apresentam sob tendências e não de maneira fixa. O possível e o real, o nada, a ordem e o caos, todos esses conceitos, diz Bergson, não passam de pseudoproblemas ou de confusões que se criam na transposição dos mecanismos intelectuais para um campo de investigação que diz respeito à metafísica. Se a linguagem é necessária para a comunicação, para o discurso sobre o real, não se deve lançar mão dos seus recursos de maneira descuidada e sem uma crítica, sob pena de se incorrer em erros e em aporias.

A proposta bergsoniana de considerar a realidade a partir de suas tendências leva a um enquadramento que funciona muito bem quando se trata de problemas de ordem psicológica. Não causa surpresa o fato de que seu trabalho de estreia, *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, trate, quase que exclusivamente, de questões psicológicas. Ainda que, mesmo nessa obra, Bergson já apresente uma preocupação com uma fundamentação metafísica para toda a realidade, seus exemplos dirigem-se à duração psicológica do indivíduo. O mesmo ocorre, também, em *Matéria e Memória*.

Em *A Evolução Criadora* há a tão aclamada transposição da duração de ordem psicológica do indivíduo para uma duração universal, em sentido cosmológico. A novidade aqui é justamente a ideia de que o fenômeno da

evolução das espécies deva ser também considerado a partir de um processo que se dá em duração pura. A referência é clara no sentido de considerar o processo evolutivo como resultado de uma consciência. A “Consciência em Geral”, aludida por Bergson, é, assim, a fonte diretriz do próprio *elã vital*. Bergson parte da duração psicológica do indivíduo. Passa, portanto, dessa duração individual interna para as relações que essa estabelece com o corpo e com a matéria em *Matéria e Memória*, e chega, em EC, à consideração radical de que se essa duração é possível e evidente, já que é universal. O espírito que é de caráter psicológico já não deve mais ser considerado na manifestação individual da duração, mas, sim, ser inerente a toda realidade como um todo indivisível.

Obviamente, Bergson não segue os passos das ciências naturais para essas considerações sobre o espírito. Se, por vezes, aponta teorias científicas para sua argumentação, esse recurso não implica uma aderência ao método científico, puro e simples. Essas referências ocorrem invariavelmente para demonstrar a insuficiência do que chama de paradigma quantitativo que, segundo o próprio Bergson, domina as ciências positivas. Tais referências podem ser negativas, como no caso de posturas mecanicistas, ou representativas de correntes científicas que reconhecem os limites do mecanicismo radical, como os exemplos de teorias de Driesch, de De Vries e de outros, mencionados pelo filósofo.

Defendemos aqui o posicionamento de Bergson quanto a uma investigação metafísica da evolução das espécies? Certamente que não. O desenvolvimento da biologia como uma ciência autônoma, forte e rigorosa, principalmente a partir do século XIX com as teorias de Charles Darwin, tem seguido muito bem, sem qualquer recurso a princípios metafísicos, supraintelectuais, sobrenaturais, espirituais ou qualquer coisa do gênero. Podemos, portanto, descartar o pensamento e as críticas de Bergson na filosofia; de Driesch, de De Vries, de Bateson e de outros na biologia, quanto às insuficiências das teorias da vida no final do século XIX e início do século

XX? Não há dúvidas de que esse seria um grande erro. Se pensadores como os citados falharam em encontrar uma solução melhor para muitos pontos obscuros sobre a evolução das espécies e o fenômeno da vida, o fato é que muitas de suas críticas apresentavam incômodos questionamentos aos quais não se podia responder até então com as teorias vigentes.

A ideia bergsoniana de colocar os problemas metafísicos em termos de uma interpretação temporal não significa uma simples narrativa histórica. Se assim fosse, teríamos uma pura e simples transposição do problema do ser para uma análise que objetifica, pelo uso acrítico de uma linguagem que tem por tendência a fragmentação ideal, uma representação dependente de um uso formal do tempo e do enquadramento da matéria pela idealidade espacial da geometria. Toda representação deixa escapar uma dimensão fundamental ao pensamento metafísico: o ser daquilo que se apresenta à percepção, a duração que o compõe e que lhe confere unidade. A transcendência do ser, assim, deixa de ser um elemento extrínseco à sua história, um incondicionado postulado *a priori*, para fazer parte de um desenrolar, de um desenvolvimento que só é possível pela ação de desdobramento crescente de uma realidade que é capaz, por assim dizer, de superar as limitações da fixidez material imposta pelas propriedades regulares do mundo físico. Essa evolução é o que percebe Bergson nas manifestações da *psyché* e nas nuances observadas no movimento evolutivo das espécies vivas.

O que mais chama a atenção em um posicionamento filosófico como o assumido por Bergson é a postura firme de reivindicação de um certo alargamento da experiência estética, moral, filosófica, etc. Ao conceber a razão, o intelecto, a moral, a filosofia e todo o pensamento humano como resultado de um movimento bem mais amplo, chega à conclusão de que o condicionamento causal das propriedades físicas do mundo material é apenas uma parte desse mundo ou universo. Se a questão é polêmica e indefensável por meio de um paradigma científico, tem o inquestionável mérito de reconsiderar filosoficamente a subjetividade, a psicologia e a ética num

momento histórico fortemente polarizado por uma postura cientificista, como foi o cenário do final do século XIX e início do século XX.

O erro dos sistemas metafísicos, diz Bergson, é justamente a idealização do tempo, considerando-o como se considera o espaço ideal, contabilizando instantes, concatenando-os na esperança de se reconstituir o sorriso em tela de um retrato fragmentado em mosaico, sem jamais levar em conta as causas psicológicas, condições da expressão afetiva do retratado. Devolver à realidade essa dimensão intrínseca é a busca por uma experiência mais completa do mundo, uma visão menos restritiva da experiência e do conhecimento humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS⁶³

Bibliografia primária

BERGSON, Henri. *Essais sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1927. Em português: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução: João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *L'Évolution créatrice*. Paris: PUF, 2003. Em português: *A evolução criadora*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1955. Em português: *O pensamento e o movente*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 1939. Em português: *Matéria e memória*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Durée et simultanéité*. Vendôme, PUF, 1998. Em português: *Duração e simultaneidade*. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *L'énergie spirituelle*. Lonrai: PUF, 2005. Em português: *A energia espiritual*. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DARWIN, Charles. *The Origin of Species by means of Natural Selection*. 6. ed. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org>>. Acesso e captura em: 10 ago. 2008.

_____. *The descent of man and selection in relation to sex*. 6. ed. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org>>. Acesso e captura em: 10 ago. 2008.

Bibliografia secundária

CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. Tradução: Wenceslao Roces. Tomo IV. México: Fondo de Cultura Economica, 1986.

⁶³ Seguimos as traduções para o português indicadas nas referências de cada obra, cotejando os originais em francês para dirimir possíveis dúvidas, quando necessário.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

CHEVALIER, Jacques. *Conversaciones con Bergson*. Madrid: Aguilar, 1960.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

DESCARTES, René. *Regras para orientação do espírito*. Tradução: Maria E. de A. P. Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FREZZATTI, Wilson Antônio Jr. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso Editorial/Edunijuí, 2001.

HODGE, J.; RADICK, G. (Org.). *The Cambridge companion to Darwin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

HULL, David L. *Filosofia da ciência biológica*. Tradução: Eduardo de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

INNES, Shelley. *Hans Driesch and vitalism: a reinterpretation*. Simon Fraser University, 1987 [online] disponível em: <http://ir.lib.sfu.ca/handle/1892/6674>. Arquivo acessado em 01/10/2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

LACEY, A. R. *Bergson*. London: Routledge, 1993.

MAYR, Ernst. *Biologia, ciência única*. Tradução: Marcelo Leite. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Tradução: Maria E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MOORE, F. C. T. *Bergson: thinking backwards*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

PEARSON, Keith Ansell. *Bergson's encounter biology*. Angelaki: journal of the theoretical humanities. V. 10, n. 2. London: Routledge, 2005. p. 59-72.

PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1988.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

VAUGHAN, Michael. "Bergson's creative evolution". *SubStance*, v. 36, n. 3. Wisconsin: University of Wisconsin, 2007: p. 7-24.

WILLIAMS, Henry S. *A history of science*. Charleston: BiblioBazaar, 2007.

WORMS, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF, 2003.

_____. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Elipses, 2000.