



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB

PPG-FIL/UNB

Bergson e as duas vias de acesso ao real - entre a metodologia intuitiva e a metodologia analítica.

por

Lázaro Ferreira Alves

BRASÍLIA

2014

LÁZARO FERREIRA ALVES

Bergson e as duas vias de acesso ao real - entre a metodologia intuitiva e a metodologia analítica.

Dissertação apresentada ao PPG-FIL, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Teoria do Conhecimento e Filosofia da Ciência

Orientador: Prof. Dr. Evaldo Sampaio

BRASÍLIA

2014

Dissertação defendida e _____, com a menção _____
pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Evaldo Sampaio (Orientador) – Fil/UnB

Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass – UFMG/MG

Prof. Dr. Gerson Brea – Fil/UnB

**Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília
Brasília, 2014.**

RESUMO

Procuramos na *Introdução à Metafísica*, um dos primeiros trabalhos no qual Bergson nos apresenta seu método da intuição e dele faz uma aplicação, respostas às seguintes perguntas: como uma Metafísica positiva seria possível? Por que duas vias de acesso ao real? E de que forma elas se relacionam com a Metafísica proposta por Bergson? Pelo exame do método intuitivo de Bergson e de sua contraposição ao método analítico, chegamos também às oposições entre tempo e espaço, conhecimento metafísico (conhecimento absoluto) e conhecimento científico (conhecimento relativo). Tais oposições nos levaram à hipótese de que o contraponto entre a intuição e a análise seria a via de acesso para uma distinção entre duas vias de acesso ao real. Assim, o objetivo de nosso trabalho é compreender a defesa bergsoniana de uma Metafísica da experiência integral, a defesa de uma Metafísica do espírito, que conhece sem mediações. Tal noção se contrapõe às concepções tradicionais de Metafísica, cujas abstrações fundamentam-se em conceitos gerais. Dessa forma, Bergson é levado a precisar seu método em consonância com uma revitalização da Metafísica num contexto no qual esta se encontrava sob a suspeita da ciência positiva.

Palavras-chave: Metafísica, Método, Intuição, Analítico.

ABSTRACT

We aimed in the *Metaphysics Introduction*, one of the first's works in the Bergson's, that shows us his intuition method and from it makes an apply, answers to the following questions: How a positive Metaphysics would be possible? Why two ways of access to the real? And in which way they have a relation with the proposed Metaphysics by Bergson? By examining Bergson's intuitive method and his contraposition to the analytic method, we also got to oppositions between the time and the space, metaphysics knowledge (absolute knowledge) and scientific knowledge (relative knowledge). Such oppositions took us to the hypothesis that the contraposition between intuition and the analysis would be the via of access to a distinction between two access via to the real. Thus, the objective of our work is to comprehend the bergsonian defense from a Metaphysics of the entire experience, the defense of a Metaphysics of the spirit at knows without mediations. Such notion counters itself the Metaphysics traditional conceptions, which abstractions ground in general conceptions. Thereby, Bergson is taken to the need of his method in consonance with the revitalization of the Metaphysics in a context in which is met beneath the positive science suspicious.

Key-words: Metaphysics, Method, Intuition, Analytic.

Lista de abreviaturas das obras de Bergson mencionadas

D.I – *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência.*

M.M – *Matéria e Memória – Ensaio sobre a relação do corpo como o espírito.*

E.S – *Energia Espiritual – Ensaio e conferências.*

IM – *Introdução à Metafísica*

P.M – *O Pensamento e o Movente – Ensaio e conferências.*

E.C – *Evolução Criadora.*

Sumário

Introdução.....	8
1. Capítulo 1 - Análise e conhecimento relativo.....	14
1.1. Introdução à <i>Introdução à Metafísica</i>	14
1.2. O Conhecimento Relativo.....	19
1.3. O Método Analítico.....	26
1.4. O Analítico e o Conceito.....	32
1.5. Empirismo e Racionalismo.....	36
1.6. A Crítica de Russell a Bergson.....	42
2. Capítulo 2 – Intuição e conhecimento Metafísico.....	48
2.1. O conhecimento absoluto.....	48
2.2. A Intuitiva como método.....	58
2.3. A Intuição e o Conceito.....	67
2.4. A Intuição na Metafísica.....	73
2.5. Resposta a Russell.....	82
3. Capítulo 3– A Metafísica positiva.....	96
3.1. Sentença I e II.....	98
3.2. Sentença III e IV.....	101
3.3. Sentença V e VI.....	102
3.4. Sentença VII e VIII.....	104
3.5. Sentença IX.....	107
Considerações Finais.....	111

Introdução

Quando nos decidimos pelo estudo do pensamento bergsoniano, tínhamos em mente examinar as características do método filosófico empregado pelo filósofo francês. Esperávamos auferir da noção de tal método uma oportunidade para realizar uma investigação sobre a atividade filosófica que, tradicionalmente, nos é apresentada como extremamente intelectual e racionalista, e que, exatamente por isto, contrapõe-se ao método que Bergson acredita ser conveniente recomendar ao filósofo.

No início de nossas pesquisas, o plano desta dissertação era apenas um esboço. Conforme avançamos em nossas leituras percebemos, pelo itinerário intelectual de Bergson, que ele demorou muito para adotar o termo intuição e assumi-lo como o método de sua filosofia. Até esse momento, o que tínhamos do pensamento bergsoniano eram poucas certezas e muitas dúvidas. Isso nos levou às cartas trocadas entre Bergson e William James, amigo do filósofo, ligado ao pragmatismo e co-fundador da Psicologia moderna. Em suas cartas, Bergson afirma que, ao escrever seu *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência* (a primeira das grandes obras bergsonianas), ele foi conduzido, através da análise da ideia de tempo, e de uma reflexão acerca da função desta ideia na mecânica, a uma certa concepção da vida psicológica.¹ Numa segunda carta Bergson agradece a William James pelas dificuldades que ele havia assinalado em certas partes de *Matéria e Memória* (segunda das grandes obras bergsonianas), como aquelas referentes à admissão de lembranças presentes e inconscientes.² Mas, tais dificuldades, segundo Bergson, deviam-se a um equívoco de tomarmos as lembranças como coisas. Se tentarmos, porém, apreendê-las pela consciência, nós as perceberemos como totalização do passado. No entanto, para passar de uma noção de Eu único para uma multiplicidade de estados psicológicos ou lembranças, teríamos que passar de um estado de concentração para um estado de dispersão das multiplicidades que formariam o Eu. Isto nos conduz ao problema das formas com as quais pensamos o Eu: unidade ou multiplicidade? Diante desta problemática, Bergson percebe a necessidade de transcender aos conceitos e

¹ Carta de Bergson a William James, de 6 de janeiro de 1903. pag. 9. In: Coleção os Pensadores, 1974.

² Carta de Bergson a William James, de 25 de março de 1903. pag. 11. In: Coleção os Pensadores, 1974.

procedimentos de uma filosofia demasiada sistemática, que postula a unidade do todo. Tal escolha levaria Bergson a um caminho análogo quanto à História da Filosofia. Segundo o próprio Bergson, se uma Filosofia realmente “positiva” for possível, ela só pode ser encontrada numa direção oposta da tradição. Assim, em mais uma carta, Bergson afirma a Willian James que ele não podia deixar de dar ao inconsciente um lugar de largo destaque, não somente por causa da vida psicológica, mas no universo em geral, uma vez que a existência da matéria parece compreender estados psicológicos não conscientes. A consciência se constituiria um elo entre matéria e espírito. Tal esforço convergente terminaria pela constituição bergsoniana de uma Metafísica positiva.³

Os primeiros indícios de que estávamos desdenhando a importância da noção de Metafísica para a compreensão do pensamento bergsoniano não tardaram a aparecer. Descobrimos, por exemplo, que muitas foram as querelas filosóficas desenvolvidas em torno dos problemas relacionados à possibilidade ou não de se fazer uma Metafísica. Diferentes concepções, sistemas e métodos foram aplicados na tentativa de superação das disputas, mas logo se instaurava um novo ponto de vista e os embates eram retomados. Porém, apesar de tantas divergências, um objetivo comum parece ter se mantido: a busca pelo real. E na ânsia da busca, longe de ser dada a última palavra, acabamos reduzindo o real a um conjunto simbólico, fazendo do nosso conhecimento não um contato com a experiência, mas um construtor dela. Esse desencaminhamento é o que Bergson tenta denunciar e nos demonstrar que isso se deve à aplicação, muitas vezes involuntária, de um determinado método típico de nossa inteligência e característico de nossas ciências: o método analítico. Então, Bergson nos propõe um “novo” método: a intuição. Método este que, desde as suas primeiras obras, Bergson o desenvolve e aplica no curso de seus diversos trabalhos. Com isso, chegamos ao que seria o tema de nossa dissertação: *Bergson e as duas vias de acesso ao real – entre a metodologia intuitiva e a metodologia analítica*.

Acabamos por descobrir que as dificuldades vinculadas às metafísicas tradicionais estavam nas origens históricas do método empregado pelas nossas filosofias. Tal compreensão nos impeliu a procurar por uma maior precisão da Metafísica, como a

³Carta de Bergson a Willian James, de 15 de fevereiro de 1905. pag. 13. In: Coleção os Pensadores, 1974.

proposta por Bergson. E nos conduzimos ao seu ensaio *Introdução à Metafísica*, um dos primeiros trabalhos bergsonianos voltado para o problema do método e que se defronta com um tema quase proscrito da Filosofia Contemporânea, a saber, o conhecimento absoluto - um conhecimento derivado de uma reflexão positiva do tempo, que levava à ideia de duração. Esse conhecimento é o que convém a uma Metafísica positiva.

Seguindo nessa trilha, deparamo-nos com uma noção de intuição apresentada por Bergson como o método por excelência da Metafísica, capaz de apreender a realidade de forma integral. Mas, por que intuição? No *Vocabulário Crítico Lalande*, que reúne os consensos terminológicos entre os filósofos da chamada “Terceira República Francesa”, época de Bergson, encontram-se algumas explicações, quanto ao uso do termo “intuição”. As duas fontes de então da palavra “intuição”, tanto a cartesiana, como a kantiana, introduzem na conotação deste termo duas tendências que se combinam ou se dissociam consoante os casos: a primeira é a ideia de evidência, de plena clareza intelectual; a segunda é a de apresentação concreta, da realidade atualmente dada. Enquanto a primeira não contém nem admite qualquer inferência, a segunda não se opõe necessariamente ao uso do raciocínio. Por outro lado, a intuição serve para designar a visão concreta das coisas (porquanto, opõe-se a abstração) e à penetração com a qual se sente ou advinha aquilo que nelas não é aparente. Esses sentidos do termo intuição são frequentes quando se trata de objetos geométricos. Pela lógica demonstramos, mas é pela intuição que inventamos.⁴ Assim, quando Bergson emprega o termo “intuição” ele se refere a um conhecimento do todo, livre dos processos de abstração, mas que não exclui a racionalização - um conhecimento sem mediações e integral da realidade.

Ao chegarmos nesse momento da pesquisa, ficou claro que deveríamos concentrar nossas leituras no ensaio *Introdução à Metafísica*. No entanto, percebemos que havia uma certa escassez de trabalhos dedicados exclusivamente à leitura do respectivo

⁴ LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. pag. 594-595. Tal vocabulário foi escrito com o objetivo de reunir um conjunto de termos e verbetes com os quais os filósofos concordassem – o tanto quanto possível – com seu uso e aplicação. O vocabulário foi desenvolvido em comum acordo entre os membros e correspondentes da Sociedade Francesa de Filosofia. Com tal acordo, é possível encontrarmos significados essenciais para a compreensão do emprego por Bergson de determinados termos como intuição, entre outros. É importante também destacarmos que é possível encontrarmos contribuições do próprio Bergson para a composição do *Vocabulário Lalande*.

ensaio. Este não foi exatamente um sinal motivador. Contudo, percebendo a importância da noção bergsoniana da Metafísica e sua relação com as duas vias de acesso ao real, decidimos manter-nos numa leitura acurada do ensaio, o que por sinal, situa-nos em um cenário filosófico que rejeitava a possibilidade de um conhecimento metafísico, atestando assim a corajosa e polêmica posição de Bergson.

Recorrendo a uma via contrária e original em relação à tradição, Bergson utiliza-se da intuição como método e nos aponta as diferenças necessárias quanto ao caminho a ser trilhado pela nossa consciência, de volta ao tempo real. Esta, voltando-se para si mesma, é libertada da cristalização do tempo espacializado, para apreender o seu “Eu que dura”. Eis a base e o caminho do conhecimento metafísico proposto por Bergson.

Um caminho que também nos leva a refletir sobre nossas formas de expressão mediante palavras, pensadas em termos de espaço. Deste ponto de partida, afirma-se que o filósofo deve renunciar às formas usuais do método analítico e realizar um esforço de intuição, que o ponha imediatamente em contato com o real. Disto decorre uma noção de Filosofia que, nas palavras de Bergson, não consiste em escolher entre conceitos e em tomar partido entre as escolas; mas, em procurar uma intuição única da qual descendemos aos diversos conceitos; pois assim, nos colocaremos acima das divisões de escolas.⁵ Esta é uma questão delicada e que orienta todas as demais para a compreensão plena do pensamento do filósofo francês. Com isto, chegamos ao intento de nossa pesquisa, que pode ser melhor delineada pelas seguintes perguntas: como uma Metafísica positiva seria possível? Por que duas vias de acesso ao real? E de que forma elas se relacionam com a Metafísica bergsoniana?

Definido o caminho e traçadas as perguntas norteadoras de nosso estudo, convinha agora encontrar o procedimento a ser utilizado nessa leitura. Só que, como já dito, a escassez de trabalhos dedicados a *Introdução à Metafísica*, apresentava-se como uma barreira a ser superada. Encontramos inúmeros trabalhos de estudiosos do bergsonismo que comentavam as principais obras de Bergson e nestas leituras se encontram referências à *Introdução à Metafísica* ou resumos da mesma. Contudo, nenhuma

⁵ IM. pag. 29.

tratava, exclusivamente, do ensaio. Todavia, o próprio método bergsoniano haveria de nos fornecer uma resposta. No estudo e explanação da *Introdução à Metafísica*, ao percebermos algumas características na organização da escrita empregada por Bergson, assim como os recursos expositivos dos quais se utilizava, como o apelo a imagens, fomos levados a uma determinada organização que chamaremos aqui de *escrita de espelhamento* - como o espelho que reflete o inverso da imagem que está diante de si. Tal espelhamento procura reunir os principais exemplos apresentados por Bergson na *Introdução à Metafísica* e suas diferentes abordagens. Trata-se de duas vias de acesso ao real, a saber, o método analítico e o método intuitivo. Tal paralelismo aparente nos autoriza a abordar a exposição bergsoniana em duas fases que chamaremos de fase negativa e fase positiva. No entanto, ao final de nossa argumentação procuraremos demonstrar que tal dualismo se desfaz com a concepção Metafísica adotada por Bergson.

Assim, o trabalho proposto acabou se dividindo em três momentos (1º, 2º, e 3º capítulos) de explanação do pensamento bergsoniano, nos quais cada capítulo espelha ao outro. Para cada seção procuramos reunir dados interrelativos, de modo a nos manter coadunados, ou interagindo na leitura da *Introdução à Metafísica*; embora, por vezes, procuremos situar, através de notas, determinadas questões e argumentos que são melhor aclarados no contexto das demais obras bergsonianas. Para tal empreendimento, devido à pequena quantidade de comentadores do bergsonismo cujos trabalhos fazem uma menção direta à leitura da *Introdução à Metafísica*, buscamos selecionar, da literatura disponível, aquelas que melhor nos auxiliassem na compreensão do respectivo ensaio.

No primeiro capítulo trataremos da parte negativa do pensamento de Bergson. Nela procuraremos apresentar, inicialmente, um esboço introdutório à obra *Introdução à Metafísica* para, em seguida, discutir o conjunto de argumentos contra o método relativo ou analítico, o emprego dos conceitos e o erro dos empiristas e racionalistas na compreensão do tempo real. Ao final do capítulo procuramos apresentar a leitura que Russell fez de Bergson, visando compreender a receptividade e principais oposições que o filósofo francês teve em sua época.

No segundo capítulo, dedicamo-nos à apresentação da parte positiva do pensamento de Bergson. Nela procuramos compreender aquilo que o autor entende por

conhecimento absoluto, método intuitivo, conceitos-imagens, além de sua defesa em favor da Metafísica. Ao final desse capítulo, depois de uma leitura mais apurada da *Introdução à Metafísica*, chegamos ao momento de confrontar com a leitura de Russell, de modo a verificar o que pode ser aferido como correto ou não em tal leitura.

Por fim, no terceiro capítulo, propomos uma leitura ou abordagem das nove sentenças elencados por Bergson no final de seu ensaio e que sintetizam o centro de sua Metafísica - construídos de acordo com seu método intuitivo e não mais analítico.

Cap. I – Análise e conhecimento relativo.

1.1. Introdução à “Introdução à Metafísica”

Procurando-se uma base para uma leitura mais acurada e crítica sobre os significados da filosofia bergsoniana, encontramos no ensaio *Introdução à Metafísica*, publicado pela primeira vez na *Revue de Métaphysique et de Morale*⁶, em 1903, os elementos que nos forneceram o ponto focal necessária para a compreensão da doutrina e metodologia filosóficas adotadas pelo autor. Não obstante, a leitura do respectivo ensaio deve ser situada em consonância com os demais escritos de Bergson, uma vez que o mesmo não se apresenta como uma leitura fácil e clara - tanto no que tange aos diferentes termos, quanto aos diferentes aspectos e dimensões da crítica. Bergson, na verdade, parece não ter em mente um leitor leigo quando escreve a *Introdução à Metafísica*. O respectivo ensaio, em muitos momentos, parece pressupor um conhecimento prévio de obras anteriores e do debate filosófico no qual as mesmas estão inseridas.⁷ Contudo, apesar da complexidade e exigências de certos conhecimentos, o ensaio consiste na apresentação

⁶ A revista francesa de filosofia, *Revue de Métaphysique et de Moral*, foi fundada em 1893, por meio de uma parceria entre os professores da Sorbonne Léon Brunschvicg, Xavier Léon e Élie Halévy. Nos primeiros anos de sua inauguração chegara a ser publicada seis vezes por ano e, a partir de 1920, passou a ser publicada trimestralmente. Tais publicações transformaram-se numa verdadeira sumidade do debate filosófico no século 20, em língua francesa. Suas edições receberam publicações de autores como Bertrand Russell, em 1906, com um artigo sobre o paradoxo Berry, Louis Bachelier, o matemático Henri Poincaré, Félix Ravaisson, Célestin Bouglé, Henri Delacroix, Francine Bloch, Jean Cavailles, Julien Benda, Georges Poyer, Maurice Merleau-Ponty, entre outros. Ao longo de toda a sua trajetória, a *Revue de Métaphysique et de Morale* dedicou-se à publicação de trabalhos de pensadores ilustres, mas também daqueles menos conhecidos, sempre procurando ir de encontro às grandes questões debatidas pela comunidade filosófica internacional e mantendo-se fiel à uma tradição de independência em relação às escolas filosóficas ou a determinada linha de pensamento. Devido à relevância e amplidão dos estudos apresentados pela revista, muitas de suas edições também foram publicadas fora da França. Todas as informações apresentadas aqui, referentes à revista *Revue de Métaphysique et de Morale*, no que se refere a sua criação, tradição histórica e publicações - entre os anos de 1893 à 1941 - estão disponíveis ao leitor por meio do site > gallica.bnf.fr (Acesso em 08/04/2014). Site vinculado à biblioteca nacional da França. No respectivo site é também possível encontrar o ensaio bergsoniano (versão digitalizada), publicado em 1903.

⁷ É importante notarmos que a *Revue de Métaphysique et de Morale* era uma revista especializada em Filosofia. Dessa forma, é possível pressupormos que os seus leitores eram um público versado em Filosofia ou que estavam habituadas com o vocabulário técnico e com os grandes debates filosóficos da época. Por isso, nos parece natural que Bergson tenha aplicado determinados termos sem a devida preocupação de explicá-los ou situá-los dentro de um determinado debate.

exemplar do “método” que Bergson julga apropriado recomendar ao filósofo-método adquirido pela intuição pensada filosoficamente. Ou seja, o método bergsoniano é a via que nos possibilita o conhecimento metafísico, conhecimento que está fundamentado em uma realidade movente. Por isso, sem dúvida, os problemas relacionados ao método e à Metafísica são capitais para a compreensão do autor. Por esse motivo, acreditamos que o ensaio em questão situa-se entre as demais obras do filósofo como um escrito extremamente relevante para a compreensão plena do pensamento de Bergson e que orienta as demais questões de sua Metafísica ou filosofia. A *Introdução à Metafísica* foi também uma das primeiras tentativas de Bergson em precisar sua metodologia em consonância com uma defesa da Metafísica, num contexto no qual esta já se encontrava sob a suspeita da ciência positiva. Uma questão delicada que nos parece nos levar ao cerne da filosofia bergsoniana. Nesse sentido, Pradeau, em sua *História da Filosofia*, fala-nos da *Introdução à Metafísica* como o artigo mais retumbante de Bergson, onde o filósofo francês quer responder ao eclipse parcial da Metafísica que atinge a Filosofia. Contra o pensamento sistemático alemão, principalmente o de Kant, dominante no cenário filosófico da época, Bergson se esforça por reestabelecer a possibilidade e os direitos de um conhecimento do real, arruinados pelo pensamento crítico kantiano que punha uma separação irredutível, consequência de nossa finitude entre o ser e o conhecer.⁸ A possibilidade de um conhecimento, proposto por Bergson, sugere um repensar e reestruturação da Metafísica que busque ultrapassar Kant sem abandonar a experiência.

É necessário acrescentar ainda que, antes de escrever a *Introdução à Metafísica*, Bergson já havia publicado dois de seus mais importantes trabalhos, *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* [1889] e *Matéria e Memória: Ensaio sobre a Relação entre o Corpo e o Espírito* [1896]. Segundo Worms, a primeira obra bergsoniana foi constituída por uma oposição entre “duração” e espaço, concernentes à realidade Metafísica de cada um de seus termos e de sua própria dualidade. Já em *Matéria e Memória* Bergson afronta os problemas apresentados pelo *Ensaio*, tanto sobre um plano psicológico, como sobre um plano metafísico. O resultado sobre esses dois planos será a afirmação de uma unidade, modulada de certo por uma distinção de grau, mas inteiramente

⁸ PRADEAU, Jean-François. *História da Filosofia*. pag.426-427.

fundada sobre a “duração”: os planos de consciência sobre o plano psicológico; os níveis de “duração” sobre um plano metafísico, entre os quais se uniriam os termos opostos.⁹

Em 1900, Bergson assume a cátedra de História da Filosofia Grega e Romana no Collège de France até 1904e, a partir deste período até 1921, passa a lecionar Filosofia Moderna.¹⁰ E vai ser justamente nesse contexto de sua vida acadêmica e intelectual que Bergson escreve *Introdução à Metafísica*. Dando continuidade à sua concepção, reformulação e defesa de uma Metafísica - antes delineada em suas duas primeiras obras. Bergson procura agora estabelecer a distinção entre a sua concepção de Metafísica e a apresentada pelos sistemas filosóficos anteriores – em especial, os da Metafísica moderna – tomando como ponto de inflexão um contraste metódico, o que o leva a explicitar o padrão de pensamento subjacente tanto em seus trabalhos quanto naqueles que este polemiza. Delineia-se assim o que Bergson agora denomina de “método intuitivo” e a abordagem contra a qual este se insurge, o “método analítico”.

Embora a *Introdução à Metafísica* tenha sido publicado primeiramente em 1903, na *Revue de Métaphysique et de Morale*, foi depois reeditada, com algumas alterações, em 1934, n’*O Pensamento e o Movente*, coletânea de alguns dos principais ensaios de Bergson. O prefácio da obra nos esclarece que ali foram reunidos ensaios e conferências publicados entre 1903 e 1923, os quais visam a apresentar o método, o qual, segundo Bergson, deve-se “recomendar ao filósofo”.¹¹ Entre os textos reunidos para compor *O Pensamento e o Movente*, ao especificar o que motivou sua decisão, Bergson se refere explicitamente sobre os efeitos ou impactos causados pela *Introdução à Metafísica*:

Já há muito tempo nossos amigos vinham incitando-nos a reunir em volume estudos publicados em diversas coletâneas e dos quais a maioria se tornara inencontrável. Observavam-nos que vários haviam sido traduzidos e editados separadamente, em países diversos, em forma de

⁹ WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois Sentidos da Vida*. pag.12-13.

¹⁰ As informações referentes ao período e disciplinas que Bergson lecionou no Collège de France podem ser visualizadas pelo sitio da própria instituição >college-de-france.fr> (acesso em 08/04/2014). Link: professores antigos.

¹¹ PM, Introdução.

brochura: um deles (*Introdução à Metafísica*) agora estava à disposição do público em sete ou oito línguas diferentes, mas não em francês. Outros, aliás, eram conferências feitas no exterior e não publicadas na França; uma, dada em inglês, nunca fora divulgada em nossa língua.¹²

Devido ao destaque dado pelo próprio autor ao respectivo ensaio, parece-nos que a *Introdução à Metafísica* é confirmada, entre outros trabalhos, como um de grande impacto na apresentação do método intuitivo e na Metafísica proposta por Bergson. O texto original da *Introdução à Metafísica* é subdividido em oito seções – cujos títulos não foram incorporados na tradução brasileira. São elas:

- análise e intuição;
- duração e consciência;
- partes componentes e expressões parciais;
- empirismo e racionalismo;
- a duração real;
- realidade e mobilidade;
- a suposta relatividade do conhecimento;
- Metafísica e ciências modernas.

Nota-se que o ensaio é estruturado sobretudo em pares opostos ou contrastantes, de modo que há, simultaneamente, um movimento crítico e outro positivo. O que nos leva a promover uma leitura simétrica entre o movimento crítico instaurado na *Introdução à Metafísica* e o seu movimento propriamente positivo.

Convém destacar, entre os ilustres estudiosos do bergsonismo que fizeram alguma menção ou alusão ao ensaio *Introdução à Metafísica*, Eduardo Le Roy. Não

¹²Idem.

somente pelo fato dele ter sido aluno, herdeiro intelectual e sucessor de Bergson no *College de France*, mas porque Le Roy não só faz referência direta ao ensaio como o entende enquanto o melhor prefácio para a leitura e interpretação do pensamento de Bergson.¹³ O método bergsoniano, segundo Le Roy, é uma questão extremamente delicada, pois orienta toda a nossa interpretação em relação ao pensamento do filósofo. Por isso, uma leitura dissociada do método pode gerar grandes dificuldades de compreensão do pensamento do autor.¹⁴ É possível se observar ainda, entre Bergson e Le Roy, uma relação muito estreita, pois o próprio Bergson também faz referência a Le Roy em uma nota de rodapé da *Introdução à Metafísica* para corroborar algumas de suas hipóteses.¹⁵

Le Roy nos explica que o contexto histórico-filosófico no qual Bergson estava inserido e as direções que o pensamento contemporâneo adotara geraram um culto, por vezes, apaixonado, entusiasta, um pouco exclusivo e intolerante em relação à ciência positiva. Uma ciência que, em seus dias de soberba, era imaginada como única, entendida sobre um plano único, sempre e uniformemente competente, capaz de abarcar qualquer objeto e inseri-lo na trama de um mesmo encadeamento ininterrupto. Aspirava-se o alcance de uma matemática universal. Uma matemática capaz de representar e abarcar todos os fenômenos. Essa ciência era concebida como a única possuidora da verdade. E diante disso toda a Metafísica parecia decepção e quimera.¹⁶ Toda filosofia, para ser abalizada, deveria submeter-se aos métodos e categorias dessa Ciência. Com isso, considerando-se o desenvolvimento e domínio das correntes filosóficas neokantianas no contexto do século XIX, o domínio da Ciência e seus métodos, enquanto modelos sobre os quais a filosofia deveria se desenvolver, e considerando-se ainda a grande quantidade de disputas entre as escolas filosóficas, entre outros fatores que não nos compete aqui enumerar, pode-se entender melhor a posição corajosa e as escolhas difíceis que o autor da *Introdução à Metafísica* vai adotar.

A *Introdução à Metafísica* apresenta-nos duas formas bem diferentes pelas quais as doutrinas metafísicas consideram que podemos conhecer as coisas. Uma consiste

¹³ LE ROY, Eduardo. *Bergson*. pag. 7 a 22.

¹⁴ Idem.

¹⁵ IM. pag. 39.

¹⁶ LE ROY, Eduardo. *Bergson*. pag. 116 a 120.

em rodear ou gravitar em torno do objeto; a outra, em penetrar, “coincidir” ou entrar nele.¹⁷ A primeira estaria restrita a pontos de vista e aos símbolos que empregamos para nos exprimir acerca das coisas e, por isso, temos um conhecimento que vive a dar voltas em torno do objeto sem nunca penetrá-lo. Este modo de conhecer é designado por Bergson como um “conhecimento relativo”. Já a segunda forma de conhecer as coisas, segundo Bergson, dá-se quando, de algum modo, desvencilhamo-nos dos pontos de vista e dos símbolos habituais. Se possível, este outro modo de conhecer não se deteria no relativo, mas no “absoluto”. Bergson reconhece muitos dos problemas acerca da Metafísica, sua validade e relação com a realidade, na contraposição entre estes dois modos de conhecer. É preciso, pois, denunciar as armadilhas de nossa inteligência e as confusões entre as diferentes formas de conhecer, resgatar o conhecimento metafísico, o conhecimento filosófico “preciso”. Eis os desafios que a filosofia bergsoniana deve enfrentar.

O ensaio *Introdução à Metafísica* é um dos textos em que Bergson nos parece melhor sintetizar tudo isso, justamente porque pretende mostrar o caminho para tanto, ou seja, a “intuição como método”. A Filosofia está condenada aos limites de nossa razão? Só é possível filosofar através de um método que se demonstre “exato”, como o de nossas ciências? Perguntas norteadoras que favorecem o escólio de motivos que nos levaram à *Introdução à Metafísica*. Trata-se, portanto, de, na conjuntura teórica da *Introdução à Metafísica*, entender o que é este conhecimento relativo e de que modo este se constitui por um método “analítico”.

1.2. O conhecimento relativo

Logo nas primeiras páginas da *Introdução à Metafísica*, ao tentar explicar o modo de conhecer que se detém no relativo, Bergson nos lança a seguinte asserção: “Seja, por exemplo, o movimento de um objeto no espaço. Eu o percebo de maneira diferente

¹⁷ IM. pag. 19.

conforme o ponto de vista, móvel ou imóvel, donde o observo”.¹⁸ Em outras palavras, ao interpretarmos determinado fenômeno do mundo, utilizando-nos de nossa capacidade racional, pensamos o movimento dos objetos e os situamos num espaço homogêneo permanente. Representamos o fenômeno convertendo-o em algo mensurável. Nessas condições, quando pensamos o movimento, o entendemos como um deslocamento entre o ponto A e o ponto B. Essa transição é representada por pontos que nos permitem calcular o deslocamento entre A e B. Temos assim uma justaposição de pontos no espaço interpretada enquanto o próprio movimento. Tanto o espaço como o movimento são pensados de forma quantitativa. Pensamos o fenômeno enquanto matéria puramente extensa ou quantificada. E isso se faz necessário para a racionalização do fenômeno. Essa forma de conceber o movimento nos permite considerar e tratar a matéria real e movente como se fosse puramente estática e geométrica. Assim, acreditamos dominar o movimento, prevê-lo, compreendê-lo. Para que a física, por exemplo, possa representar matematicamente determinado movimento, a fim de medir um intervalo de tempo, é preciso, espacializá-lo, isto é, representá-lo pelas categorias oportunas à caracterização dos objetos espaciais. O problema surge quando nos perguntamos sobre a relação pensada por nós entre esses pontos ou fatos no espaço, o que eles representam, e como se dá a continuidade entre eles. Com isso, chegamos às perguntas norteadoras dessa seção: por que um conhecimento relativo? De que forma tal conhecimento se relaciona com a espacialização ou materialização do movimento?

Acreditamos que, relacionando os pontos ou partes somos capazes de reconstruir um determinado fenômeno, como o movimento. Porém, tal reconstituição, ao gerar um todo pela relação entre as partes, faz com que este todo seja relativo, pois cada ponto ou parte, geometricamente, pode ser subdividido em tantas outras partes quanto possível, *ad infinitum*. Segundo Bergson, “o que se presta ao mesmo tempo a uma apreensão indivisível e a uma enumeração inesgotável é, por definição, um infinito.”¹⁹ Tal divisão nos permite sempre novas e novas relações. Pensando um espaço homogêneo e os

¹⁸ IM, pag. 19.

¹⁹ O termo “infinito” empregado por Bergson nos remete aos paradoxos e antinomias suscitados pela ilusão da divisibilidade infinita do espaço e do tempo. Tais antinomias fomentaram muitos debates filosóficos ocorridos entre os séculos XII e XIII a respeito de duas entidades que mais tarde, na “Estética Transcendental” da *Crítica da Razão Pura* de Kant, seriam caracterizadas como formas da sensibilidade.

movimentos nele realizado de forma quantificável, obtemos um ponto de vista pelo qual o relacionamos com outros pontos que podem variar dependendo do lugar de onde observamos o objeto. Fixamos toda a realidade, até mesmo a movente, em termos fixos com os quais promovemos relações racionais de modo a reconstituir o todo da realidade observada. Matematicamente, cada ponto pode ser indefinidamente dividido. Mas como pontos no espaço, intervalos calculáveis, objetos estáticos podem representar aquilo que se move? Bergson aqui não está a questionar a divisibilidade do espaço (que isso fique bem claro), mas a espacialização e divisibilidade que atribuímos ao ato de movimento. Tal espacialização produz um conhecimento que é mediado por símbolos e, nesse sentido, relativo a símbolos de relações possíveis. Símbolos que realizam a mediação entre nós e o movimento ou o fenômeno percebido. A física, por exemplo, apresenta-se como um conhecimento relativo para Bergson, não porque possamos divergir quanto aos cálculos, mas porque os cálculos medeiam e mesmo obstruem um contato direto com o fenômeno.

Empregamos algo estanque para representar aquilo que é o seu oposto, e assim eliminamos do movimento a sua mobilidade. Analisando diferentes pontos no espaço desenvolvemos interpretações que vão variar à medida que dependem dos sistemas racionais que utilizamos, de nossa experiência acumulada ou ainda de ideias pré-formuladas. A partir de um determinado ângulo posso representar o fato de uma forma e relacioná-lo com outras formas, mas de outro ângulo posso representar esse mesmo fato de uma forma totalmente diferente – promovendo novas relações. Dentro dessa perspectiva, Bergson nos sugere que é preciso distinguir entre o próprio movimento e os símbolos que utilizamos para descrevê-lo.²⁰ Um símbolo deve ser aqui entendido como uma ferramenta de nossa razão utilizada para representar o espaço, a matéria e os movimentos percebidos. Baseando-se numa relação entre pontos, símbolos ou fatos, o conhecimento assim concebido de um fenômeno apresenta-se como relativo à nossa representação deste. Da mesma forma com a qual espacializamos o movimento também concebemos o tempo.

Jonas Coelho, em seu artigo *Ser do Tempo em Bergson*, apresenta-nos uma leitura, somada a outras obras bergsonianas, da *Introdução à Metafísica*. Para Coelho, o tempo é um tema fundamental do pensamento de Bergson, o que nos permite entendera

²⁰IM. pag. 19.

crítica do filósofo ao pensamento filosófico e científico por desconsiderarem o “tempo real”. O tempo dos filósofos e cientistas seria um tempo esquemático e espacial, incompatível com o tempo que é o próprio tecido do real, ou seja, o tempo que Bergson chama aqui de *mudança*.²¹ O tempo calculável pela Física e Matemática, ao qual Bergson se refere, seria uma representação do tempo como multiplicidade e sua íntima relação com o espaço.²² Os termos unidade e multiplicidade são empregados por Bergson na *Introdução à Metafísica* em oposição a uma concepção de tempo físico.²³ Jonas Coelho ainda nos explica que a ideia de multiplicidade remete a ideia de número. Trata-se de uma multiplicidade numérica. A ideia de número articula-se aos objetos materiais. Nós nos referimos a esses números como passíveis de ver e tocar e, para contá-los, precisamos representá-los ao mesmo tempo, reter a imagem de todos simultaneamente, e isso só se torna possível no espaço. O número apresenta-se como o componente de uma multiplicidade que se pode contar isoladamente, uma coleção dessas unidades. Mas essas mesmas unidades que entram na composição da multiplicidade distinta pressupõe uma visão no espaço. Consideradas em si mesmas elas são divididas, possuindo, portanto extensão. Isso nos levou a uma concepção da temporalidade profundamente impregnada de espaço: ao falarmos do tempo, pensamos quase sempre em um meio homogêneo no qual os fatos se alinham, se justapõem, como no espaço, formando uma multiplicidade distinta. Uma representação que exprime simultaneamente a unidade e a multiplicidade coloca-nos diante de concepções antagônicas, cuja diferença está na ênfase dada a um ou outro desses aspectos.²⁴ Retenhamos tais informações. Por enquanto é importante percebermos que essa concepção do tempo espacializado nos remete não só a Física, mas a diferentes ciências de fundamentação mecanicistas, deterministas, associacionistas²⁵.

²¹ IM, pag. 22.

²² COELHO, Jonas G. *Ser do Tempo em Bergson*. Revista Interface (2004).

²³ IM, pag. 24.

²⁴ COELHO, Jonas G. *Ser do Tempo em Bergson*. Revista Interface (2004).

²⁵ E.C. pag. 38. Bergson, ao discutir a noção de tempo espacializado, percebe que tal noção acabou nos conduzindo a várias ilusões, entre as quais podemos destacar a concepção de previsibilidade. Bergson nos cita três grandes representantes dessas hipóteses. Como primeiro exemplo, temos Laplace que entende a inteligência como, em dado instante, se fosse algo capaz de conhecer todas as forças de que é animada a natureza e a situação respectiva dos seres que a compõem. Se nossa inteligência fosse bastante grande para submeter esses dados à análise, abrangeria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo bem como os do átomo mais leve: nada seria incerto para essa inteligência, e tanto o futuro como o passado estariam diante de seus olhos. Como segundo exemplo, temos Du Bois-Reymond que imagina o

É importante notarmos que em um processo de conhecimento fundamentado em símbolos o movimento desde há muito se perdeu. Passamos a fundamentar o conhecimento nos símbolos que os representam e não em como estes se apresentam aos dados imediatos de nossa consciência. Esse é um tipo de conhecimento que se apresenta dependente dos sistemas racionais ou de conhecimentos prévios dos quais nos utilizamos para relacionar a interpretação identificada pelo símbolo com a percepção que o mesmo pretende sugerir. Como disse Bergson, “somos remetidos a símbolos pelos quais traduzimos o objeto percebido”.²⁶ Ao falardo relativo e dos símbolos, para nossa melhor compreensão, Bergson nos apresenta o exemplo de um romance:

“Tudo o que me é contado acerca da pessoa me fornece pontos de vista sobre ela. Todos os traços pelos quais me descrevem, e que só podem fazer com que eu a conheça através de comparações com pessoas ou coisas já conhecidas, são signos pelos quais a exprimimos mais ou menos simbolicamente. Símbolos e pontos de vista me colocam, pois, fora dela: apenas me fazem conhecer dela o que tem em comum com outros e que não lhe pertence propriamente”.²⁷

Tal exemplo bergsoniano nos revela a forma como comumente pensamos o ser humano ou a sua personalidade: uma sucessão de estados ou pontos de vista invariáveis que relacionamos com outros pontos, variando nas relações, para a construção de um conhecimento sobre a pessoa. Nessas relações, tomamos elementos já conhecidos e buscamos semelhanças com aquilo que se pretende conhecer. Daí resulta o problema entre

conhecimento da natureza capaz de chegar a um ponto em que o processo universal do mundo fosse representado por uma fórmula matemática única, por um único imenso sistema de equações diferenciais simultâneas, donde se deduzisse, para cada momento, a posição, a direção e a velocidade de cada átomo do mundo. Como terceiro exemplo, Huxley, por sua vez, exprimiu sob forma ainda mais concreta a mesma ideia: ‘Se a proposição fundamental da evolução for verdadeira, a saber, que o mundo inteiro, animado e inanimado, é o resultado da interação mútua, segundo leis definidas, das forças possuídas pelas moléculas de que a nebulosidade primitiva do universo era composta, então também é certo que o mundo atual repouse potencialmente no vapor cósmico, e que uma inteligência suficiente poderia, conhecendo as propriedades das moléculas desse vapor, predizer, por exemplo, o estado da fauna da Inglaterra em 1868, com tanta certeza quanto se diz do que acontecerá ao vapor da respiração num dia frio de inverno’.

²⁶COELHO, Jonas G. *Ser do Tempo em Bergson*. Revista Interface (2004).

²⁷IM. pag. 19-20.

a unidade e a multiplicidade, pois como explicar a sucessão entre pontos estáticos que constituam uma unidade? Ou a recomposição de uma personalidade por meio de pontos ou estados estáticos é superficial, com uma função meramente prática; ou a personalidade não existe, constituindo uma mera abstração de nossa inteligência para falar do humano. Pela recomposição de uma personalidade através da sucessão numérica o que obtemos são estados psíquicos mais ou menos independentes que precisam ser interligados para formar aquilo que chamaríamos de consciência.

Em um segundo exemplo Bergson nos convida a pensar sobre a tradução de um poema:

Se desejo comunicar a alguém que não saiba grego a impressão simples que me deixa um verso de Homero, darei a tradução do verso, depois comentarei minha tradução, depois desenvolverei meu comentário, e, de explicação em explicação, aproximar-me-ei cada vez mais do que quero exprimir; mas não chegarei jamais a exprimi-lo.²⁸

Os símbolos utilizados para a reconstituição do poema, tomados independentemente, exigem que promovamos relações entre eles. Isso é o que significa, nas palavras de Bergson, gravitar em torno do objeto sem nunca poder penetrá-lo²⁹, pois o conhecimento do poema torna-se relativo pelas relações que estabelecemos entre os símbolos e suas interpretações. Partindo de algum ponto de vista, de símbolos ou representações, o conhecimento daí formulado apresenta-se como algo sempre relativo, pois, tanto num caso como no outro, extraímos do fenômeno apreendido valores quantificáveis e semelhanças, de tal forma a convertê-los em símbolos ou representações – que, por sua vez, dependem da relação ou soma que teremos que promover entre esses mesmos símbolos, na tentativa de compreensão do todo do fenômeno. A natureza de tal procedimento acaba limitando-nos a uma relação de conhecimentos que se multiplicam e

²⁸ IM. pag. 20.

²⁹ Idem.

que vivem a dar voltas em torno do objeto sem nunca penetrá-lo.

Bergson promove assim uma reflexão sobre um procedimento comum de nosso processo de racionalização do mundo e mesmo de nossa vida psicológica. Dessa forma, podemos falar de uma definição do relativo como toda forma de conhecimento fundamentado na relação entre símbolos. A relação promovida entre os símbolos nos permite entender o tempo e a mobilidade como sucessão numérica, como fenômeno espacializado. Ao apreendermos um objeto a partir dos símbolos que o representam, somos levados a uma variação sem fim, a uma infinidade de relações possíveis entre esses pontos.³⁰ Da mesma forma que dividimos infinitamente o movimento, também dividimos o tempo. Segundo Bergson, suponhamos uma pessoa que nunca tenha estado em uma determinada cidade e tudo que sabe sobre ela provém de fotos ou imagens, descrições ou histórias contadas por outras pessoas que lá estiveram. As fotos ou imagens tiradas, descrições ou histórias contadas, podem completar-se indefinidamente umas às outras.³¹ Cada cena do cotidiano, prédio, praças, jardins, festas, ao serem fotografadas, geram uma infinidade de imagens, pontos de vista ou ainda símbolos que nós utilizamos para construir uma representação da cidade. Um fotógrafo, na procura pelas melhores imagens, busca o melhor ângulo, a melhor iluminação, perfil, posição. Muitas das fotos tiradas chegam a parecer uma reconstituição fidedigna da cidade, mas nem por isso deixam de ser um ponto de vista. Reunindo todas essas fotos em um livro, acreditamos, ao passar suas páginas, ser capazes de contar o que a cidade é, de demonstrar sua vida. É preciso notar que o conhecimento assim formulado é consequência de relação ou soma que promovemos entre as imagens. O que se tornou objeto de nossa atenção são as fotos organizadas ou alinhadas em um livro. Os símbolos, assim como as fotos, constituem representações da realidade pelas quais nossa razão procura promover a relação entre elas para se obter uma compreensão. Temos assim uma dupla característica: a representação do fenômeno e sua consequente reconstrução baseada na relação entre os pontos que o representam. Isso é o que torna o nosso conhecimento duplamente relativo. Uma tentativa de compreender um fenômeno pela soma de suas partes constituintes.

³⁰ IM. pag. 26.

³¹ IM. pag. 20.

Apreamos o mundo e o convertemos num desenvolvimento de símbolos ou diferentes pontos de vista com os quais acreditamos descrevê-lo ou traduzi-lo. Segundo Bergson, essa é uma ação que se constitui visando o prático ou útil, pois através desses mesmos símbolos ou pontos de vista comunicamos, transmitimos e ampliamos opiniões sobre as coisas.³² Nesse sentido, devido à natureza do procedimento envolvido, que é a tentativa de se reconstituir um todo pelas suas supostas partes, Bergson entende que, em relação ao conhecimento relativo, subjaz um procedimento ou método que se poderia designar de “analítico”. Mas, por que Bergson entende que o conhecimento relativo está associado a um método analítico?

1.3. O Método Analítico

Em primeiro lugar, é importante evitar aqui certa equivocidade da noção de método analítico. Quando Bergson se refere ao método analítico, ele não está se dirigindo contra uma das mais importantes linhas da Filosofia Contemporânea, que é a Filosofia analítica. Aliás, a *Introdução à Metafísica*, publicada originalmente em 1903, é anterior à consolidação da própria Filosofia analítica. É verdade que alguns trabalhos de pensadores seminais como G. Frege e B. Russell já estavam em circulação, mas estes não são discutidos diretamente. Assim, Bergson aponta com o método analítico um procedimento de investigação e raciocínio que lhe parece presente em diversos momentos, ou mesmo em toda a História da Filosofia.

Todavia, convém ressaltar que, embora Bergson não esteja se referindo à Filosofia analítica de forma específica, esta nos parece ideal para caracterizar nele o método analítico, precisamente porque tal corrente filosófica parece radicalizar a tendência já presente em doutrinas anteriores de atribuir ao real as propriedades de nossas representações das coisas. Desse modo, se não cabe uma comparação historiográfica entre o método analítico criticado por Bergson e o método analítico que, com algumas ressalvas,

³² Idem.

pode-se atribuir à dita Filosofia analítica da linguagem, a contraposição conceptual entre ambos pode se mostrar fecunda. Com isso chegamos às perguntas norteadoras dessa seção: de que modo o método analítico relaciona-se com a Filosofia Analítica? Por que Bergson se contrapõe ao método analítico?

No que se refere à primeira questão, Danilo Marcondes nos traça, em linhas gerais, a história do desenvolvimento da Filosofia Analítica - enquanto uma tradição ou movimento filosófico, além de seus principais expoentes e ramificações. Segundo Marcondes, a Filosofia analítica é uma expressão que pode ser entendida pelo menos de dois modos: num sentido amplo, que significa uma maneira de fazer filosofia recorrendo-se ao método analítico para o tratamento das questões filosóficas e, em um sentido específico e historicamente determinado, onde a Filosofia analítica apresenta-se como uma corrente filosófica que adota o método analítico e que surgiu ao final do século XIX, desenvolvendo-se ao longo do século XX, até os tempos atuais. E mesmo nesse sentido mais específico, a Filosofia analítica ainda inclui diferentes tendências ou ramificações que foram se desenvolvendo desde as suas origens, no contexto da crítica ao idealismo alemão, até às várias linhas do pensamento contemporâneo.³³ Marcondes ainda nos explica que, no que se refere ao método analítico, dependendo da corrente da Filosofia analítica adotada, o mesmo pode se desdobrar em diferentes formas de interpretar o que vem a ser análise em um sentido filosófico. Todavia, num sentido amplo, Marcondes nos lembra que, desde o surgimento da Filosofia na Grécia Antiga, enquanto busca por respostas específicas ao desejo de compreensão do mundo de nossa experiência, o entendimento filosófico da realidade deve ser algo diferente do senso comum. Este entendimento filosófico deve nos fornecer um discernimento racional mais satisfatório através de dados certos, objetivos, práticos e teóricos.³⁴ Ou seja, gera o sentimento de que o mundo de nossa experiência não é transparente, não se revela a nós espontaneamente. Compreendê-lo melhor significa analisá-lo. Analisar, por sua vez, equivale a decompor, separar certos conceitos básicos, para então defini-los. Esses conceitos básicos servirão de ponto de partida para a definição e compreensão dos demais. Definir, portanto, consiste em estabelecer o significado de tais conceitos básicos. Ainda segundo Marcondes, embora a Filosofia analítica adote a análise

³³ MARCONDES, Danilo. *Filosofia Analítica*. pag. 8 a 16.

³⁴ Idem.

como procedimento básico, o recurso ao método analítico já é encontrado na tradição filosófica desde a sua origem. Platão, por exemplo, empreende uma análise conceitual em sua busca da definição do sofista no diálogo homônimo, quando pela *diairesis* (divisão, separação, decomposição) busca os vários elementos que entram na definição de um conceito e as várias distinções que podem ser feitas a partir da consideração de um conceito geral.³⁵ Outro exemplo é a discussão por Aristóteles da causalidade nos *Segundos Analíticos* e na Física, que nos mostra que o conceito de causa pode ser entendido de quatro modos diferentes – formal, material, eficiente e final –, o que consiste em uma análise do conceito de causa, da qual resultam as distinções, permitindo assim uma definição mais exata que desfaz equívocos. Kant, por sua vez, em sua discussão acerca da representação, igualmente mostra que a compreensão de um conceito depende de sua definição, e que para defini-lo é preciso analisá-lo, ou seja, decompô-lo em seus elementos constitutivos. Portanto, mesmo antes da centralidade que a Filosofia analítica atribuiu à análise conceitual, já a encontramos como parte fundamental da investigação filosófica. Danilo Marcondes, em sua exposição sobre a história da Filosofia analítica e seu desenvolvimento no final do séc. XIX (sentido restrito), esclarece ainda que ela se desenvolveu inicialmente através de uma bifurcação: de um lado, tivemos um anti-idealismo inspirado por Moore e Russell; de outro, um antikantismo, influenciado por autores como Frege, Bolzano e Mach. Tal bifurcação vai resultar, a partir de 1920, no Positivismo Lógico do Círculo de Viena, representado principalmente por Carnap e Schlick.³⁶

Diante de tal histórico e contextualização é possível reafirmar que Bergson não tinha em vista uma crítica direta a Filosofia analítica, até porque a mesma estava ainda em seus primórdios, na primeira metade do século XX. Contudo, a crítica bergsoniana ao método analítico na História da Filosofia poderia perfeitamente emparelhar uma crítica ao método analítico da Filosofia analítica³⁷. Pois considerando o método analítico e o emprego do mesmo pela Filosofia analítica, temos uma das formas da análise conforme

³⁵ Idem.

³⁶ MARCONDES, Danilo. *Filosofia Analítica*. pag.9-10.

entendida por Bergson. Para tanto, convém assinalar um contraste entre a concepção do método analítico em Bergson e na Filosofia Analítica.

Em um artigo intitulado *O Método Analítico em Filosofia*, Paulo Roberto Margutti afirma que é possível se entender que, apesar de suas variações e diferentes aplicações, o método analítico, de modo geral, corresponde ao procedimento pelo qual se toma uma dada expressão linguística complexa e se decompõe a mesma numa articulação de expressões linguísticas mais simples, tornando possível se promover uma inversão e substituir o complexo pelo simples. A Filosofia analítica pode ser então caracterizada tanto por um procedimento que revela a natureza da linguagem, como os signos simples se relacionam para formar signos mais complexos, como, de outra forma, pode ser concebida enquanto um método no qual a reflexão filosófica se desenvolve, isto é, através da análise da linguagem, produzindo um esclarecimento de problemas filosóficos.³⁸ A análise procura determinar como se dá a relação entre os signos linguísticos e a realidade, pressupondo também, até certo ponto, uma concepção de linguagem. Ainda segundo Paulo Roberto Margutti, há duas maneiras principais de aplicar o método analítico em filosofia. A primeira delas efetua o processo de decomposição das expressões de partida com base em técnicas provenientes da lógica formal. Ela se baseia na ideia de que cada expressão de partida possui uma forma lógica superficial e que, através da análise, podemos encontrar a sua forma lógica profunda na expressão de chegada. Dentre os autores que praticaram este tipo de análise, podemos citar Frege, Russell, o primeiro Wittgenstein, Carnap, Quine e Davidson. A segunda maneira de aplicar o método analítico em filosofia consiste em decompor a sentença de partida com base nos recursos oferecidos pela própria linguagem natural, sem recorrer, portanto, a qualquer técnica mais elaborada da lógica formal. Esta abordagem rejeita a distinção entre forma lógica superficial e profunda. O processo de análise tem aqui um sentido diferente, caracterizando-se por envolver uma simples substituição da expressão de partida, pertencente à linguagem natural, pela expressão de chegada, também pertencente à linguagem natural. Dentre os autores que praticam esse tipo de análise, podemos citar Strawson, o segundo Wittgenstein, Austin, Grice e Searle.³⁹

³⁸ MARGUITTI, Paulo Roberto. *O Método Analítico em Filosofia*. In: Filosofia e Método. pag.125-145.

³⁹ Idem.

Nesse sentido é que o método da Filosofia analítica, a partir de uma análise dos símbolos ou conceitos que compõem a descrição de uma percepção ou conhecimento, é contraposto por Bergson. Isto porque a Filosofia analítica, em suas duas tendências principais, volta-se para o estudo dos símbolos ou proposições pelos quais pensamos os estados estáticos de coisas no mundo, os quais, pela relação racional entre eles, tornam-se sempre relativos àquilo que representam. Logo, conviria também ao método da Filosofia analítica a consideração bergsoniana de que toda análise é, assim, uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação a partir dos pontos de vista sucessivos, em que notamos outros tantos contatos entre o objeto novo que estudamos, e outros que cremos já conhecer.⁴⁰ Apresentando-se de forma relativa, fundamentado em símbolos e conceitos, Bergson, na *Introdução à Metafísica*, é levado a recusar o método analítico por entendê-lo como não apropriado para se atingir o “conhecimento absoluto”.⁴¹ Para Bergson, o método analítico, ao operar dos conceitos para a realidade, acaba se detendo em generalizações e abstrações. Por meio de abstrações intelectuais e generalizantes decompomos a realidade em conceitos para depois promover a análise das relações entre esses mesmos conceitos. O conhecimento, assim produzido, apresenta-se como útil para a vida prática, no entanto, confirma-se como relativo na apreensão da realidade movente. Trata-se de um procedimento típico de nossa inteligência que promove abstrações, decompõe, generaliza e, através da síntese e da análise, procura reconstituir a realidade. Para entendermos melhor a forma como Bergson nos fala do método analítico, podemos recorrer ao exemplo de se levantar um braço.

Quando levantamos o braço, realizamos um movimento de que temos interiormente a percepção simples; mas exteriormente, para alguém que observa, nosso braço passa por um ponto, depois por outro, e entre estes dois pontos haveria ainda outros pontos, de tal maneira que, se ele começar a contar, a operação não terá fim.⁴²

⁴⁰ IM. pag. 20-21.

⁴¹ IM. pag. 32.

⁴² IM. pag. 20.

Pelo exemplo do movimento do braço temos uma forma de pensamento que consiste na divisão. Pensamos o movimento em partes, analiticamente, e com ele promovemos relações entre os pontos percorridos pelo movimento do braço, de modo a reconstituir o todo desse mesmo movimento. Mas, para promovermos racionalmente uma relação entre os pontos, antes é preciso tomá-los como paradas, como pontos estanques. Intelectualmente, decompomos o fenômeno em representações para poder recompô-lo através de relações racionais. Dividimos em pontos imóveis para poder analisar e pela análise formar uma compreensão do movimento. Para entendermos melhor o procedimento racional que Bergsonnos identifica como método analítico, procuremos refletir sobre mais um exemplo bergsoniano. Agora sobre o trabalho de um artista que, de passagem por Paris, resolve fazer uns croquis de uma das torres de Notre-Dame:

A torre está inseparavelmente ligada ao edifício, que não está menos ligado à terra, à vizinhança, a Paris inteira, etc. É preciso começar por separá-la; anotaremos apenas um certo aspecto do conjunto, que é esta torre de Notre-Dame. Ainda mais, a torre é constituída, em realidade pelas pedras, cujo particular agrupamento é que lhe dá a forma; mas o desenhista não se interessa pelas pedras, ele anota apenas a silhueta da torre. Ele substitui, pois, à organização real e interior da coisa uma reconstituição exterior e esquemática. De maneira que seu desenho corresponde, em suma, a um certo ponto de vista sobre o objeto e à escolha de um certo modo de representação.⁴³

Tanto filósofos como cientistas, ao se utilizarem do método analítico, empregaram um tipo de procedimento semelhante ao da produção de um desenho de um croqui na compreensão da mobilidade. Trata-se de um conhecimento especializado, forjado e fundamentado numa linguagem que, por meio de seus símbolos e conceitos estanques, constitui-se como instrumento prático e útil de nossa inteligência. Ao empregarmos um determinado procedimento racional, como o método analítico, somos capazes de pensar o

⁴³ IM. pag. 26.

movimento visando questões práticas ou utilitárias da vida. Sobre esse aspecto da crítica bergsoniana, Tarcísio Pinto, em seu artigo *A Crítica Bergsoniana ao Método Filosófico Tradicional*, numa leitura da *Introdução à Metafísica*, entende que um dos pontos focais da crítica bergsoniana é justamente a compreensão de que o filosofar tradicional perpetuou o método analítico que consiste em isolar, junto à realidade movente e durável, estados e coisas representadas por intermédio de conceitos pré-fabricados e que recompõe o devir, de forma simbólica. O método analítico representa através de aspectos comuns entre as coisas, de modo que a análise se transforma num procedimento de tradução que multiplica os pontos de vista sobre os seres. Esse é um procedimento, comum à nossa inteligência, e que acabou sendo empregado tanto pela nossa ciência como pelas Metafísicas tradicionais.⁴⁴ Nas palavras de Bergson, pelo método analítico, temos um conhecimento que vive a dar voltas em torno do objeto.⁴⁵ Assim, o conhecimento relativo é consequência do método empregado em sua construção, o método analítico, que também nos remete à crítica bergsoniana quanto ao conhecimento modulado pelo conceito.

1.4. O analítico e o conceito

De acordo com Bergson,

De um lado, com efeito, os conceitos colocados um a um nos fornecerão sempre apenas uma recomposição artificial do objeto, do qual só podem simbolizar certos aspectos gerais e de alguma forma impessoais [...] Mas, de outra parte, ao lado da ilusão há também um perigo muito grave, pois o conceito generaliza ao mesmo tempo que abstrai. O conceito pode apenas simbolizar uma propriedade especial tornando-a comum a uma

⁴⁴ PINTO, Tarcísio. *A Crítica Bergsoniana ao Método Filosófico Tradicional- Repercussões Epistemológicas, Éticas e Educacionais*. Rev. Poiésis-UNISUL, pag.39-52.

⁴⁵ IM. pag. 19.

Percebe-se aqui uma dupla característica da crítica direcionada a um conhecimento fundamentado no conceito: a recomposição artificial e a abstração. Pelo procedimento racional analítico acreditamos chegar a um determinado conceito que traduz a realidade percebida por meio da relação entre conceitos mais simples. E isso nos leva a outro aspecto da crítica ao conhecimento conceptual: os conceitos gerais. Um conceito geral criado para representar a personalidade de um indivíduo, por exemplo, é obtido pela síntese de vários outros conceitos que acreditamos representarem diferentes estados psíquicos e emocionais identificados naquele indivíduo e em outros. Pela síntese dos semelhantes ou pela justaposição criamos um conceito geral que acreditamos traduzir uma espécie, reino, personalidade nas quais são enquadrados e identificados indivíduos e outros seres. Engendrados pela análise ou pela síntese geramos conceitos abstratos, conceitos gerais. Um conceito que se estende a tudo que for semelhante entre diferentes objetos ou indivíduos e que detém um conteúdo meramente verbal, pois o mesmo só compreende uma mera existência indeterminada ou superficial do que pretende representar. Com isso chegamos à questão norteadora dessaseção: o que leva Bergson a rejeitar os conceitos generalizantes?

Silvio de Macedo, em sua tese *A Epistemologia Bergsoniana*, nos fala que em Kant a inteligência é também definida como atividade discursiva, como conceito. Toda a analítica transcendental kantiana consistiu em demonstrar a impossibilidade de um verdadeiro conhecimento que não fosse conceptual. A inteligência ficou, assim, num longo processo de história das ideias, admitida como uma faculdade de conhecer por conceitos. Foi essa visão tradicional do conceito, clássica em toda a História da Filosofia, que se tornara alvo da crítica bergsoniana. Kant nos diz, na *Analítica Transcendental*, tratando do uso lógico do entendimento em geral, que todo conhecimento humano possível é um conhecimento de natureza conceptual. Ainda segundo Macedo, em Kant os fenômenos não são coisas em si, mas simples jogos de nossas representações. Portanto, segundo o kantismo, a única realidade conhecida não é a *noumênica* e sim a *fenomênica*, contida na

⁴⁶ IM. pag. 29.

representação. Todo conhecimento possível só o é como objeto da representação, portanto objeto mediato. A realidade única conhecida é então aquela da inteligência como conceito.⁴⁷

Franklin Leopoldo e Silva, em *Bergson – Intuição e Discurso Filosófico*, também nos fala que, segundo Bergson, a crença no conceito como representação das coisas repousa numa concepção de que os fenômenos em movimento no mundo se guiam pelas mesmas determinações genéricas do nosso pensamento, um pensamento que age de forma analítica. Enxergamos o mundo de tal forma que acreditamos apreendê-lo quando projetamos a estrutura genérica do pensamento conceptual e elaboramos as diversas representações do mundo. Com o conceito construímos um discurso que se pretende reprodutor dos fenômenos percebidos. Transformamos a dinamicidade dos fenômenos em algo condizente com as condições que temos de apreendê-lo. O conhecimento é, no pleno sentido, ferramenta da análise uma vez que nossa racionalização apodera-se do mundo através da atividade de simbolização. O conceito tido como “exato” não é nada mais do que a ilusão de que aquilo que estabelecemos em nós fica estabelecido nas coisas.⁴⁸

Debora Pinto, por sua vez, em *Totalização, expressão e liberdade segundo Bergson*, citando a *Introdução à Metafísica*, nos fala que ao tentarmos expressar os estados de consciência por palavras acabamos considerando deles apenas o que é objetivo, pertencente ao domínio comum. A psicologia, em seu esforço de análise para proceder como ciência, acabou por dividir a totalidade em elementos independentes, retirando partes ou elementos da individualidade, para inseri-los num esquema comum ou no conceito.⁴⁹

Acreditamos ser este o problema que Bergson tem em mente quando fala dos conceitos em *Introdução à Metafísica*. Segundo Bergson, as variedades de conceitos apresentam-se como uma tentativa de representar uma visão estável daquilo que se move, que é instável. Ou seja, por meio de conceitos acreditamos sermos capazes de interpretar uma determinada realidade dinâmica e reconstruí-la pelo processo de compreensão; porém,

⁴⁷ MACEDO, Silvio de. *A Epistemologia Bergsoniana*. pag. 18-22.

⁴⁸ SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson – Intuição e Discurso Filosófico*. pag. 112- 113.

⁴⁹ PINTO, Débora M. *Totalização, expressão e liberdade segundo Bergson*. In: *Ensaio Sobre Filosofia Francesa Contemporânea*. pag.65-66.

nos mantemos presos a um determinado significado estável do conceito.⁵⁰ A ideia de conceito configura-se como uma representação estática de algo a que tomamos como objeto da análise e da síntese.

Segundo Bergson, a análise pensa o todo como constituído pela soma de suas partes componentes, o que mais uma vez corrobora com a ideia de relativo atribuído ao procedimento intelectual de nosso conhecimento⁵¹. Até mesmo nossas Ciências, tidas como “exatas”, e que têm por função habitual analisar, trabalham com símbolos ou conceitos e, por isso, tratam antes com representações do real do que com o próprio real.⁵² Com isso, o conceito, que deveria ser o ponto de chegada em nosso processo de conhecimento, acabou se tornando o ponto de partida. Isso nos leva a entender que os processos de racionalização generalizantes que nos levam à criação de conceitos abstratos são rejeitados por Bergson basicamente por dois motivos. O primeiro é que conceitos como “ente” ou “ser” acabam nos fazendo perder o real ou ainda a mobilidade do real. Quando adotamos algum desses conceitos estamos, com eles, cristalizando a mobilidade e negligenciando as singularidades em função de uma ideia geral, comum a todos. O segundo é que uma compreensão e explicação do real, fundamentada em conceitos generalizantes, torna-se puramente verbal, deixando de lado as particularidades de cada experiência. Estendendo-se a tudo, conceitos como “ente” e “ser” compreendem uma realidade indeterminada. Outros conceitos fundamentados nos mesmos princípios racionais e generalizantes acabam também sendo rejeitados pelo pensamento bergsoniano como o “Bem supremo”, “substância universal” e derivados. Nas palavras de Bergson, “pois o conceito generaliza ao mesmo tempo que abstrai. O conceito pode apenas simbolizar uma propriedade especial tornando-a comum a uma infinidade de coisas. Ele a deforma, pois,

⁵⁰ IM. pag. 33-34.

⁵¹ E.C. pag. 378 e 380. Bergson ao se referir ao problema dos conceitos, nos explica que desde os antigos a Ciência já incidia sobre estes mesmos conceitos, isto é, sobre espécies de coisas. Comprimindo todos os conceitos em um só, chegavam, necessariamente, a um ser, a quem se podia chamar pensamento, mas que era mais pensamento-objeto do que pensamento-sujeito. Não era o pensar sobre determinado objeto, mas o próprio pensamento que se desenvolvia sobre si mesmo. Um pensamento que insidia sobre si e não sobre o mundo. O conceito acabou sendo entendido como autônomo do ponto de vista espiritual e reproduzidor de uma ordem que seria natural ao mundo. Assim, temos uma definição de Deus que se apresentava como síntese de todos os conceitos, a ideia das ideias. Este seria o Deus aristotélico.

⁵² IM. pag. 21.

mais ou menos, devido à extensão que lhe atribui.”⁵³

Assim, na *Introdução à Metafísica*, Bergson nos apresenta os conceitos como produção de nossa linguagem e que têm um fim prático, revelando dessa forma, nossos processos intelectuais que engendram as ideias gerais. Disto decorre a oposição bergsoniana aos hábitos intelectuais de que se viciou a Filosofia tradicional.⁵⁴ Com as ideias gerais e conceitos podemos até construir sistemas, mas não conseguimos com eles apreender a realidade nela mesma.

1.5. Empiristas e racionalistas.

Mas haveria lastro na História dos Sistemas para corroborar a hipótese de que as doutrinas, explícita ou implicitamente, valeram-se de um método analítico pelo qual obtiveram tão somente um conhecimento que se detém no relativo? Como tentando ilustrar que para sua caracterização do conhecimento relativo e do método relativo não é uma mera abstração ou generalização indevida, Bergson dedica toda uma seção da *Introdução à Metafísica* ao empirismo e racionalismo, talvez as principais orientações teóricas do pensamento moderno.⁵⁵ Contudo, para falarmos sobre o respectivo tema, tomemos como uma noção parcial as duas notas de rodapé a *Introdução à Metafísica*, onde Bergson nos esclarece um pouco mais sobre a tensa relação entre Ciência e Metafísica. Segundo ele, a Metafísica que até aqui se fez foi pautada pelo método que melhor convém à Ciência, em outras palavras o método analítico. O científico relaciona-se com uma forma de conhecer que o homem produziu no transcurso de sua história, no intuito de entender e explicar racional e objetivamente o mundo para nele poder intervir, visando o prático e o útil.⁵⁶ Com isso, podemos apontar três aspectos característicos da leitura bergsoniana em relação à Ciência: sua origem e finalidade vêm da natureza humana (resultado da inteligência, que

⁵³ IM. pag. 24.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ IM. pag. 21.

⁵⁶ IM. pag. 39-40.

tem como finalidade a prática e a técnica); seu método e sua estrutura estão fundamentados no analítico e na mensuração matemática, que lhe assegura exatidão e domínio; por último, seus objetos nos põe um problema específico: ela só pode agir por meio de uma abstração que opera do real para torná-lo compatível com seu simbolismo matemático/conceitual. Por real, entendamos, em linhas gerais, aquilo que é percebido enquanto existência, o que é percebido pelos nossos sentidos. Um simbolismo que faz de sua estrutura ou concepção do movimento algo conceitual e matemático.

Diante do exposto o leitor estará perguntando: e quanto ao título dessa seção, o “empirismo e o racionalismo”? Não é nossa intenção desviar o assunto, pelo contrário. Bergson, em *Introdução à Metafísica*, considera que o método analítico seria um procedimento inaudito tanto na História das doutrinas científicas quanto nas dos sistemas filosóficos. Por isso, tanto empiristas quanto racionalistas teriam buscado um conhecimento absoluto por um procedimento que apenas lhes permitia se deter no relativo. Isso fez com que grandes pensadores ao longo da história aplicassem o método analítico, mesmo sem perceber, à especulação filosófica. Ou seja, as duas grandes correntes filosóficas acabaram aplicando um procedimento científico, acreditando com ele produzir um conhecimento especulativo, um conhecimento filosófico.⁵⁷

Quando se refere aos racionalistas e aos empiristas, Bergson parece ter em mente sobretudo o pensamento Moderno, incluída aqui a Ciência moderna, do qual podemos destacar pensadores como Descartes, Hume, Berkeley, Leibniz, Galileu⁵⁸. Para ilustrar como racionalistas e empiristas, apesar de suas inegáveis diferenças, compartilham de um mesmo método que os atém ao relativo, Bergson investiga como ambos pensam a condição do sujeito, isto é, do Eu. Tanto empiristas quanto racionalistas, ao tentarem recompor a pessoa com estados psicológicos, aplicaram o mesmo procedimento (método

⁵⁷ IM. pag. 27-29 e 35-36.

⁵⁸ EC. pag.349-373. Bergson nos apresenta uma leitura da história da Filosofia e reflete sobre as questões pertinentes ao método empregado pelos principais sistemas filosóficos. A filosofia tradicional teria se equivocado ao se utilizar de um método que reproduz as tendências naturais de nossa inteligência que imobiliza e decompõe, na busca pelo estável, pelo imóvel, por aquilo que permanece. O método analítico é algo que vem sendo empregado desde Platão, passando por filósofos como Aristóteles, Galileu, Descartes, Espinosa, Leibniz, Newton, Kant, entre outros. A Filosofia tradicional acabou replicando tal método por desconsiderar o *movimento real* ou relegá-lo a um segundo plano, uma vez que este movimento não permite à nossa razão apreender totalmente de forma eterna os objetos.

analítico) que só gerou inúmeros pontos de vista sobre a natureza do Eu. Os estados psicológicos devem ser entendidos aqui como representações de emoções ou de estados em que nos encontramos: tristeza, paixão, ódio, melancolia, angústia. Os respectivos conceitos empregados indicam uma condição, um estado psicológico ou dimensão psicológica de nosso Eu. Os empiristas julgam que tal associação é impetrada pelo sujeito psicológico e os racionalistas que tais distinções são realizadas por um sujeito transcendental ou mesmo por Deus.

Nisto, Débora Pinto, em *Consciência e Memória*, faz um sobrevoo pela história da Filosofia, principalmente a Moderna, e nos aponta uma questão medular dos debates filosóficos da época: a identificação entre consciência e pensamento e a descrição do pensamento como atividade de representação. Os filósofos da Modernidade dedicaram grande esforço para determinar a consciência como forma do pensamento. Essa caracterização passou das noções de alma e espírito aos conceitos de mente e consciência, e trouxe a reboque a definição do ato de conhecimento como suporte de nossa atividade mental, o que implicou numa identificação da consciência como atividade racional de representação do mundo, composição de noções simples que retornam à mente por esforço voluntário e da reflexão que a própria atividade mental, por vezes chamada de entendimento, pode exercer ao examinar-se a si mesma.⁵⁹ Com isso, é possível percebermos ao longo da história uma redução da consciência aos moldes abstratos e estáticos da inteligência que visa o prático. O conhecimento atinge diretamente as ideias ou representações das coisas, e só indiretamente - ou por inferências lógicas entre representações - as próprias coisas. Isso também nos remete ao problema Moderno sobre a função da consciência ou do espírito em relação à matéria ou o corpo. Assim, retomando Débora Pinto, a tradição filosófica acabou pensando a consciência essencialmente como instância de reflexão racional e delineava suas características sob os moldes da atividade de conhecimento objetivo.⁶⁰

Tal conjuntura, alinhada ao emprego do método analítico, permitiram a Bergson identificar o que levou os empiristas a afirmar que a análise psicológica não

⁵⁹ PINTO, Débora M. *Consciência e Memória*. pag. 12 a 37.

⁶⁰ Idem.

descobre na pessoa nada mais do que estados psicológicos. Isto não poderia ser diferente, pois, como já vimos, a natureza da análise consiste em separar, abstrair ou cristalizar emoções, sentimentos, atitudes na busca por estados equivalentes, já conhecidos, para que se possa conceituar e atribuir a determinados fatos uma compreensão que se possa estender a toda personalidade. Os empiristas, devido ao método analítico por eles empregado, acabaram buscando o Eu ou a consciência num conjunto de conceitos, assim como sua explicitação, onde ele não pode estar. Depois de negá-lo por não tê-lo encontrado nessa mesma explicitação. Bergson ainda nos explica que o empirismo, ao fundamentar-se em conceitos, acaba desembocando necessariamente em negações.⁶¹ E, paradoxalmente, trata da negação de conceitos. Ou seja, ao afirmarmos que determinado objeto não é ou não existe, estamos afirmando algo quanto às representações ou símbolos que fazemos deste ou daquele fenômeno e não ao próprio fenômeno. Pelo conceito podemos representar um objeto que está diante de nós, mas também podemos simbolizar algo que não está diante de nós.⁶² Ainda, segundo Bergson, ao recorrer à análise, o empirismo multiplica ao infinito os pontos de vista sobre o objeto para depois, recompondo esses mesmos pontos de vista,

⁶¹ Idem.

⁶² EC. pag. 313-320. Como estamos a tratar da relação entre conceitos e de aspectos sociais que também dão sentido a essas mesmas relações, determinado significado é aceito como verdadeiro ou existente mesmo não estando diante de nós. Quando afirmamos “este carro não é preto” sei que a cor observada é outra, mas pela sua negação obtemos a ideia de “não é preto”. A falta de “preto” não é observada, mas chegamos até ela pela relação entre conceitos. A negação é pensada por Bergson como uma formulação entre juízos dos quais declaramos uma sentença negativa e não o que está diante de nós, o que vemos como real. Com a proposição negativa não estamos exprimindo alguma coisa que realmente tenhamos percebido, pois o que vimos foi um determinado objeto e não a ausência do mesmo. No fundo, não é ao objeto ou ao real que nos referimos, mas antes à sentença negativa que a declarasse como não existente ou como não possuidora de determinada característica. Julgamos um juízo e não a realidade apreendida. Disto decorre um pensamento que trata de relações proposicionais, da relação entre conceitos e não do real. Ou seja, quando consideramos ou nos utilizamos de uma proposição afirmativa como “Esta mesa é preta”, estamos falando concretamente da mesa, vimos que ela é preta e nosso juízo traduz o que vimos. Mas quando nos utilizamos de uma proposição negativa como “Esta mesa não é branca”, não estamos exprimindo uma coisa que percebemos, pois o que vimos foi o preto e como estamos buscando o branco, afirmamos que o que está à nossa frente não é a cor que buscamos. Isso parece estar totalmente de acordo com a lógica de proposições, porém quando nos perguntamos sobre a relação entre a proposição e o objeto observado, suas implicações e conclusões parecem ultrapassar a realidade que está diante de nós. Temos implicações muito mais sociais do que reais. O caráter negativo de nossas proposições acaba por revelar uma característica do conceito que nos afasta do real e nos conduz a um relativo, pois a proposição “esta mesa não é branca” implica que seria possível que outrem a considerasse ou que eu como tal a ia considerar. Comunicamos a outrem ou a nós mesmos segundas e terceiras informações que só existem na relação proposicional, no conceito. Com a negação chamamos a atenção de um interlocutor, real ou possível, que está enganado e a quem se previne i) que a mesa não é branca e ii) que existem outras mesas diferentes da cor branca.

reconstituir esse objeto.⁶³ O grande problema ou ingenuidade dos empiristas, segundo Bergson, mesmo sem o perceber, foi acreditar que poderiam reconstituir o Eu por meio de conceitos. No final, o que fizeram foi reduzir o Eu à matéria.

Quanto aos racionalistas, Bergson nos explica que estes teriam seguido uma via diferente da dos empiristas. Porém, como também se mantiveram fiéis ao método analítico, incidiram no mesmo erro metodológico de tomar um determinado conhecimento por outro. Assim como os empiristas, os racionalistas entenderam os estados psicológicos separados de um Eu que os reuniria, e seu trabalho seria o de agregar esses mesmos estados separados para refazer a unidade do Eu. Mas, enquanto o empirismo, na busca por esse Eu, não consegue identificá-lo e termina afirmando que a única coisa que se pode falar do Eu são estados, os racionalistas, por sua vez, insistem em afirmar a unidade da pessoa.⁶⁴ Ou seja, esse Eu, que se ligaria aos inúmeros estados é o que define a identidade de cada pessoa. Todas as qualidades, determinações, semelhanças que encontram devem ser remetidas aos diferentes estados psicológicos. Cada estado psicológico, independente de sua natureza, deve, de alguma forma, possuir os mesmos elementos identificados na análise, recorrendo mais uma vez à negação. Assim como ao Eu é incorporado tudo que apresenta a menor aparência de materialidade, a unidade do Eu é apresentada como uma forma sem matéria - algo indeterminado e vazio. Ao conjunto de estados separados do Eu, que se apresentam como um conjunto de sombras de uma possível personalidade, conforme pensado pelos empiristas, os racionalistas, por sua vez, tentam reconstruir a unidade desse mesmo Eu acrescentando algo mais vazio ainda, o vazio no qual estas sombras se movem.⁶⁵

Tanto empiristas quanto racionalistas, ao tomarem o esboço pelo objeto real, não teriam como formular uma compreensão precisa devido à natureza da análise e do objeto de sua especulação e compreensão. Com a confusão quanto ao objetivo pretendido e o método utilizado para atingi-lo, o que conseguimos foi produzir problemas como a redução da consciência à matéria, fazendo desta uma simples função do cérebro; a relação

⁶³ IM. pag.27-28.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Idem.

entre o real e o que é percebido desse real.⁶⁶

Todavia, como já dito, a hipótese bergsoniana é que nem empiristas nem racionalistas estão cientes de compartilhar uma mesma mentalidade ou procedimento, o qual se denomina aqui de método analítico. Utilizavam-no implicitamente e isso os levou a uma compreensão, segundo a qual o real é composto de partes elementares, de modo que cabe ao pensador entender como estas partes elementares se associam umas com as outras. E nesse processo algo parece sempre se perder. Como esperar uma “precisão” da análise aplicada na compreensão do Eu e sua relação com o mundo, da mesma forma que compreendemos a relação entre os objetos? Como pretender que o estático represente fielmente aquilo que se move?

É um fato, e disso não discordamos, que o pensamento analítico nos proporciona, sem dúvida, resultados muito concisos e práticos. O problema todo surge quando tal metodologia é aplicada na compreensão da mobilidade. Um conhecimento assim produzido, como já exposto, apenas obtém conhecimentos relativos. Comparando e reduzindo as formas complexas às mais simples, fragmentamos o fenômeno apreendido em tantas partes quantas forem possíveis para o estudarmos de forma aprofundada e detalhada. Dividimos em pedaços os fenômenos ou objetos para depois reagrupá-los na reconstrução de uma possível compreensão do todo. Este mesmo procedimento é o que comumente tem sido empregado, tanto pelas nossas ciências como pelos filósofos.

Assim, Bergson acaba rejeitando o racionalismo e o empirismo em Metafísica. Isso nos permite, diante do contexto de toda a exposição realizada até aqui, promover uma separação didática da crítica bergsoniana em três momentos iniciais. O primeiro refere-se às dificuldades de compreender de forma precisa ou Metafísica através do analítico. O segundo consiste em pensar analiticamente a mobilidade ou o “absoluto”, uma vez que percebemos analiticamente apenas partes isoladas. Já num terceiro momento, temos a relação entre os objetos que são pensados ou distinguidos por nós, através de um sistema de grandezas ou princípios transcendentais. Em cada um dos momentos temos o campo do analítico. É como se, para Bergson, o primeiro passo de uma introdução à

⁶⁶ Idem.

Metafísica fosse entender porque um conhecimento do “absoluto” não foi até aqui possível, dada a propensão das doutrinas por um procedimento inadequado, para coincidir com o objeto.

1.6. A crítica de Russell a Bergson

Muitos foram os pensadores de diferentes correntes filosóficas e também de outras áreas do conhecimento que se propuseram a comentar o pensamento de Bergson. Diamantino Martins, em sua obra, *Bergson – A Intuição como Método na Metafísica*, publicada em 1946, representa uma dessas facetas e nos traça um breve panorama da multiplicidade de opiniões no que tange a recepção do pensamento bergsoniano. Segundo ele, não é fácil buscar a verdade na multidão desorientadora de tantas opiniões desconstruídas. Por isso, impõe-se a necessidade de uma análise atenta e compreensiva da obra do filósofo.⁶⁷ Entre tantas acusações, avaliações e críticas deferidas contra o bergsonismo, uma que gostaríamos de salientar e que ganhou uma grande repercussão em sua época, foi a de irracionalista ou anti-intelectualista. Diante de tal leque de opiniões, decidimos considerar aqui o capítulo dedicado a Bergson por Bertrand Russell em sua obra *História do Pensamento Ocidental*. Nesta obra as acusações de irracionalismo e anti-intelectualismo a Bergson são apresentadas em seu tom mais polêmico. Embora, Russell realize uma leitura bastante superficial do pensamento bergsoniano, sua interpretação merece destaque por ser ele um dos fundadores da filosofia analítica contemporânea. Suas acusações talvez se devam sobretudo por sua adesão aos tais pressupostos contestados por Bergson até aqui. Mas como Russell leu Bergson? Quais foram as principais críticas de Russell a Bergson?

Russell apresenta Bergson como um pensador que adotou uma via totalmente diferente das outras correntes reacionárias ao cientificismo; uma via que, segundo o mesmo Russell, remonta ao irracionalismo de Rousseau e ao movimento

⁶⁷ MARTINS, Diamantino. *Bergson – A Intuição como Método na Metafísica* (Prólogo). 1º ed.

romântico. Isto já nos soa um pouco estranho dentro do que expusemos sobre o ponto de partida da crítica bergsoniana e suas várias nuances. Segundo Russell, o bergsonismo, assim como o pragmatismo (James, Dewey, Schiller), consistem numa grande ênfase dada à ação e que desprivilegia o exercício da razão, tanto na Filosofia quanto na Ciência. Assim, Russell acaba circunscrevendo Bergson numa filosofia, cujas ideias correspondem ao conjunto de seus desdobramentos práticos que revelam apenas as evidências empíricas e práticas mais vantajosas para o sujeito individual.⁶⁸ Ainda segundo Russell, o problema bergsoniano pode ser entendido da seguinte forma: considerando que um dos principais traços do pensamento racional seria o empenho e “precisão”, como nos preceitos cartesianos do *Discurso do Método*, ao tentarmos captar o fugidio movimento da experiência na estrutura da linguagem, acabamos substituindo o fluxo da realidade por uma imagem verbal, pálida e estática (o mesmo que o velho problema de Heráclito e Parmênides); e o que Bergson estaria tentando fazer é sustentar essa realidade do fluxo da experiência frente às formas rígidas da razão e à sua imagem do mundo. Posto tal problema o bergsonismo lembra o pensamento de Bradley (filósofo inglês contemporâneo). Porém, devido às soluções ou vias adotadas para os respectivos problemas, temos um distanciamento total entre os dois filósofos. Enquanto Bradley vincula-se às teorias lógicas e a uma coerente teoria da verdade, Bergson, por sua vez, vê na lógica a influência que precisaria ser vencida.⁶⁹ Neste sentido é que Russell acredita ser possível descrever Bradley como racionalista e Bergson como irracionalista.

Todavia, é salutar remetermo-nos às palavras de Russell quando este nos ensina que enfrentamos algumas dificuldades especiais quando estamos muito próximos dos acontecimentos, pois é muito difícil enxergá-los com o devido distanciamento e imparcialidade. Muitos pensadores do passado precisaram passar pela avaliação crítica de gerações posteriores para serem reconhecidos e entendidos. É muito raro que um pensador, que não tenha sido muito bom, alcance uma fama que sua obra não justifique. Embora, pode acontecer que homens importantes tenham sido esquecidos. E no que se refere aos pensadores mais recentes, a escolha é ainda mais difícil, devido às condições precárias de se conseguir uma perspectiva equilibrada. Se o passado é passível de uma visão mais clara,

⁶⁸ RUSSELL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. pag. 454 a 459.

⁶⁹ Idem.

devido à análise atenta das diferentes e variadas fases de seu desenvolvimento, o presente está perto demais para nos permitir desenredar os diversos aspectos do processo com a mesma confiança.⁷⁰ Nada mais digno de um grande pensador do que essa advertência de Russell.

Russell, ao escrever *História do Pensamento Ocidental*, publicada em 1946, cinco anos após a morte de Bergson, cita-o como um dos filósofos mais influentes da França daquela primeira metade do século XX. Porém, talvez ao vivenciar um panorama marcado pela diversidade de opiniões em relação à filosofia bergsoniana e os rumos de sua própria filosofia, o autor tenha sido levado a uma determinada concepção do pensamento de Bergson um pouco apressada. Guido Imaguire, no artigo *O Platonismo de Russell na Metafísica e na Matemática*, assevera que Russell vai buscar uma superação do idealismo e do subjetivismo através do chamado “Platonismo Proposicional”, o qual propõe como objeto de análise lógico-filosófica não mais os juízos e sim as proposições. O fundamento do Platonismo radical de Russell entre 1898 e 1905 é a afirmação da subsistência de proposições e conceitos. Orientado, porém, pelo princípio de *economia ontológica*, Russell procura avançar em direção ao nominalismo, tomado como ideal regulativo epistemológico. Quando Russell escreve *História do Pensamento Ocidental*, estamos diante de um Russell “mais maduro” e, de certa forma, nominalista.⁷¹

A filosofia bergsoniana, na visão de Russell, apresenta um dualismo onde a matéria pode ser entendida como em Descartes; e o vital, como uma espécie de princípio diferente da porção mental do mundo racionalista. Em contraste com os monismos idealistas e materialistas do século XIX, volta-se a uma concepção dualista do mundo. O monismo idealista é aqui entendido como princípio formativo de natureza imaterial e espiritual, cujo fundamento procura explicar a composição de tudo o que existe. Já o monismo materialista é entendido como reducionismo de toda a existência à matéria e seus atributos. O bergsonismo se apresentaria como uma conjunção de ambas as correntes.⁷² Tal concepção pode ser resumidamente compreendida da seguinte forma: de um lado temos a

⁷⁰ RUSSELL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. pag. 443 e 444.

⁷¹ IMAGUIRE, Guido. *O Platonismo de Russell na Metafísica e na Matemática*. Revista Kriterion vol. 46 n° 111.

⁷² RUSSELL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. pag. 456 a 459.

matéria e, de outro, temos o princípio vital. Esse vital não deve ser confundido com o mental ou com a concepção de mundo racionalista. As duas forças - vital e material - estão envolvidas numa luta permanente, na qual o impulso da vida tenta superar os obstáculos impostos pela matéria. Nesse processo o vital acaba moldando-se, parcialmente, pelas condições materiais em que opera, embora conserve seus traços básicos de liberdade e ação.⁷³

Na visão de Russell, o tipo de processo evolutivo defendido por Bergson é extraído diretamente da analogia com a criação artística. Isso faz com que Bergson rejeite as teorias tradicionais da evolução, por entender que suas inclinações racionalistas não permitem o surgimento do novo. A evolução é criativa e produz novidade genuína. O artista, ao ser tomado por uma inspiração criativa e criadora, impõe-se à tarefa de produzir a arte que traduz essa sua inspiração. Assim, como o artista age motivado por um impulso criador, a força vital também atua na natureza de forma livre e original. As concepções tradicionais de evolução parecem, com os seus sistemas, entender o evoluído como, de alguma forma, já presente na evolução. Lembra um pré-determinismo. No que se refere ao homem, a evolução, para Bergson, teria nos transformado em animais cujo intelecto se sobrepôs ao instinto. Bergson consideraria isto, até certo ponto, uma infelicidade, assim como Rousseau o fizera antes. O intelecto tende a asfixiar o instinto, privando-o de sua liberdade, pois o intelecto impõe ao mundo suas próprias restrições conceituais, criando uma imagem distorcida.⁷⁴

Segundo Russell, para Bergson, o problema do intelecto consiste em somente em se adequar à descontinuidade do mundo material, visão que está ligada à noção de linguagem como estrutura de conceitos descontínuos. E como a vida é essencialmente contínua o intelecto não pode compreendê-la. A forma mais elevada do instinto seria a intuição, uma atividade mental sintonizada com o mundo. E enquanto o intelecto distorce, a intuição capta a experiência tal como ela é.⁷⁵

Russell ainda nos explica que a distinção bergsoniana de intelecto e

⁷³ Idem.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Idem.

“intuição” pode ser compreendida por uma distinção paralela entre espaço e “tempo”. Uma distinção à parte, onde o intelecto que esmiúça e que consiste em análise age de modo atemporal e onírico. Ou seja, converte-se em devaneios, em sonhos que não coincidem com a realidade. Vê o mundo de modo geométrico, pois para ele existe o espaço e não o “tempo”. Contudo, se a vida é algo prático e que flui com o “tempo”, compete à “intuição” a sua compreensão ou intervenção. O tempo real é a “duração”.⁷⁶

No que se refere ao termo “duração”, Russell entende que para Bergson isso seria como uma mera experiência que nos domina quando nos abtemos do pensamento racional e nos deixamos levar pelas ondas do tempo. Algo muito difícil de explicar, mas que tal noção pode sugerir uma semelhança com os modos existenciais da cognição, mencionados por Kierkegaard e adotados, de forma modificada, pelos existencialistas posteriores.⁷⁷

Já o tempo bergsoniano, para Russell, está ligado à concepção também bergsoniana de memória onde o passado e o presente se relacionam e que tal proposição pressupõe um tempo matemático, uma vez que o passado deixa de atuar, enquanto o presente está em atividade; e que Bergson se vê em apuros para descartá-lo em favor da duração.⁷⁸ Russell ainda argumenta que, devido a uma confusão que fazemos ao conceber a memória, onde, por vezes, a entendemos como uma recordação de momentos presentes, e noutras vezes, como uma recordação de momentos passados, a atividade mental, ao ser confundida com o seu objeto, leva Bergson a falar do passado e do presente como coisas que se mesclam.⁷⁹ Ainda, segundo Russell, tal concepção está de acordo com a inclinação irracionalista de Bergson de não dar razões para opiniões que este nos convida a aceitar.⁸⁰ Ou seja, para Russell, o bergsonismo não nos apresenta um conjunto argumentativo plausível e sustentável que nos leve a concordar ou aceitar tais teorias, pois falar de bases de aceitação, conjunto e estrutura argumentativa já é se mover na esfera do racional. O que também explicaria o fato de Bergson recorrer à qualidade poética de suas ilustrações. Por fim, para Russell, talvez se possa considerar melhor a teoria de Bergson, sugerindo alguns

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Idem.

traços mais psicológicos do que lógicos da experiência. O que o colocaria de acordo com certas tendências psicológicas de sua época.⁸¹

A síntese e exposição geral da filosofia de Bergson realizada por Russell ilustram, mais uma vez, a forma como o autor foi recebido em sua época. Contudo, também nos permite discutir e elucidar vários detalhes de sua argumentação que, quando desconsiderados, podem nos levar a conclusões como as que Russell chegou. Nossa leitura de Russell, no que se refere à suas críticas a Bergson, pode ser organizada através dos seguintes tópicos:

- i) Princípio dualista do mundo no qual de um lado temos a matéria, num sentido cartesiano, e no outro o vital;
- ii) A evolução entendida em analogia à criação do artista;
- iii) O intelecto como inferior ao instinto, porquanto o mesmo nos impõe suas próprias restrições conceituais;
- iv) O problema do intelecto consiste em só se adequar à descontinuidade do mundo material – concepção ligada à noção de linguagem como estrutura de conceitos descontínuos.
- v) A diferença entre intelecto e intuição deve ser entendida a partir da distinção entre “espaço e tempo”;
- vi) A duração é uma experiência que nos domina quando nos abtemos do pensamento racional;
- vii) Pensar o passado e o presente como coisas que se mesclam deve-se a uma confusão de interpretação quanto a atividade mental e seu objeto;
- viii) Como irracionalista Bergson não se demonstra propenso a dar razões que justifiquem suas teorias, pois isso já implicaria na razão que ele nega;

⁸¹ Idem.

ix) A teoria bergsoniana poderia ser melhor considerada apenas no âmbito das teorias psicológicas da experiência e não no âmbito das teorias da lógica.

Então, que erros podem existir nas interpretações dadas à filosofia de Bergson? Se o método analítico não é o ideal, de acordo com Bergson, quando tratamos do especulativo e da compreensão “precisa”, que outro método poderíamos aplicar? Como essa via nova do conhecimento, defendida por Bergson, seria possível? Que erros podem existir nas interpretações dadas à filosofia de Bergson, principalmente os dirigidos por Russell? É o que tentaremos expor no segundo capítulo, após uma reconstituição “positiva” do método bergsoniano.

Capítulo 2 – Intuição e conhecimento Metafísico

2.1. O Conhecimento absoluto

Até aqui, limitamo-nos à explanação da crítica, ou parte vista como negativa, do pensamento bergsoniano, para só agora procurar expor e precisar a parte positiva da sua filosofia. No entanto, tal distinção não deve ser entendida como mera exteriorização de elementos antagônicos e incomensuráveis. Antes bem, temos um sistema interno cujas partes contrárias imbricam-se conforme avançamos na leitura da *Introdução à Metafísica*. A crítica bergsoniana do analítico enquanto procedimento próprio de nossa inteligência indica os caminhos da investigação positiva e do método adotado pelo filósofo francês. Por isso, a parte crítica ou negativa da filosofia bergsoniana constitui não só uma primeira fase, extremamente importante, como se solidifica como parte componente da metodologia aplicada por Bergson. Tal itinerário busca compreender o caminho filosófico proposto por Bergson pelo movimento interno de seu pensamento, restabelecendo dessa forma as bases para uma nova Metafísica. Essa nova Metafísica seria aquela que busca o conhecimento absoluto, o qual se revela na dinâmica de uma consciência depurada das ilusões do analítico, das ilusões do conceito, para *coincidir*⁸² com o objeto; uma consciência que se revela num conhecimento desinteressado e por isso capaz de convergir com o objeto completamente, absolutamente. Trata-se da subjetividade que se apresenta como fenômeno da consciência.

Nesse sentido, lembrando o que fora apontado na seção 1.2, quando Bergson nos fala do caráter relativo do conhecimento científico, ele também ali nos revela a incapacidade do mesmo em captar a mobilidade do real; a vida em seu fluir perene, mesmo sendo este o objetivo ou busca de tal conhecimento.⁸³ Porém, chegamos a novas perguntas que se constituem como elemento norteador dessa seção, a saber: “O que é um conhecimento absoluto? E, se este é possível, de que maneira ele ocorre?”. Através destas

⁸² IM. pag. 20.

⁸³ IM. pag. 19.

questões procuramos nesse segundo capítulo reconstituir o trajeto argumentativo seguido na *Introdução à Metafísica* e apresentar o que denominamos de parte positiva de sua exposição. Dessa forma, ao compreendermos o que o leva a falar e contrapor duas formas de conhecimento ou ainda duas vias de acesso ao real, também nos é possível perceber como apenas uma delas nos permitiria um acesso à mobilidade do real.

Retornando às primeiras páginas da *Introdução à Metafísica*, deparamo-nos com a ideia de que “quando falo de um movimento absoluto, é que atribuo ao móvel um interior.”⁸⁴ Mesmo que nenhum objeto possua um interior, ou mesmo que não possamos coincidir com nada que esteja ao nosso redor, há pelo menos uma realidade com a qual coincidimos diretamente, que apreendemos por dentro, a saber, nos mesmos. Temos assim uma realidade de dimensão espiritual assinalada como o nosso Eu interior. Bergson parece ainda nos confirmar sua posição quando nos fala que a consciência significa memória. Uma consciência cujo passado nos segue e cresce sem cessar a cada presente que incorpora em seu caminho.⁸⁵ Segundo Bergson, não é possível haver dois momentos idênticos num ser consciente, pois cada sentimento e compreensão contém em si, além do precedente, a lembrança que o momento anterior lhe deixou. Uma consciência que possuísse dois momentos idênticos seria uma consciência sem memória.⁸⁶ Temos, assim, uma consciência que *dura*. Trata-se de uma duração caracterizada pela sucessão das mudanças qualitativas dos nossos estados de consciência, que se fundem sem contornos precisos e sem possibilidades de mensuração. Assim, noções como “movimento”, “Eu”, “espírito”, “consciência”, “memória” remetem a uma mesma e única realidade fundamental: a **duração**. Portanto, na *Introdução à Metafísica*, parece-nos que Bergson está interessado em delinear uma concepção de duração como dimensão psicológica; mas uma dimensão que se apresenta alicerçada sobre âmbito ontológico. Isso é o que somos levados a compreender quando Bergson nos fala que o Eu possuiria um absoluto.⁸⁷ Dessa forma, questões específicas que visariam a responder sobre a relação entre o universo psicológico e o material surgem também como consequências da exposição consolidada ao longo de todo o ensaio bergsoniano.

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ IM. pag. 22.

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ IM. pag. 19.

Nessa linha, vários estudiosos do bergsonismo concordam que a concepção de duração em Bergson é fio condutor para a compreensão do caminho filosófico desenvolvido pelo autor. Tarcísio Pinto, em *O Método da Intuição em Bergson e sua Dimensão Ética e Pedagógica*, desenvolve uma exposição sobre como a duração se relaciona com o horizonte filosófico e argumentativo exposto por Bergson nas suas quatro principais obras - *Dados Imediatos, Matéria e Memória, Evolução Criadora e as Duas Fontes*. Tarcísio Pinto apresenta ainda a duração como primordial para a compreensão da filosofia de Bergson, caracterizando-a como aquilo a que, de fato, em sua doutrina, tudo converge para fazer sentido e se garantir pela experiência.⁸⁸

Frédéric Worms também considera a duração como a noção primária da filosofia de Bergson. Worms interpreta a duração como uma noção que se opõe a uma concepção de tempo homogêneo e a toda decomposição em dimensões (passado, presente, futuro), ou em partes (momentos, instantes, etc.). Entende ainda que a duração não é uma forma geral de nossa consciência, mas a propriedade ou estrutura íntima de cada realidade temporal como tal. Como a duração implica em movimento, seja ele o de nossa consciência, seja do mundo que nos afeta, temos uma duração que se identifica com uma noção de tempo totalmente diferente da concepção tradicional.⁸⁹ O tempo, na sua concepção tradicional, é o tempo da física, o tempo mensurável e divisível, um tempo espacializado.

Em relação a esta temática é importante também lembrarmos que na seção 1.2 foi apresentada a crítica bergsoniana dasilusões provenientes de uma concepção de tempo espacializado. Tal concepção é desenvolvida por uma inteligência que pensa e age de acordo com o que é prático e útil. Ela traduz não apenas uma deformação da vida psicológica, mas demonstra como nossa inteligência substituiu a duração por um quadro recortado artificialmente e esquematizado numa justaposição. O tempo real fora substituído pelo espaço para que se possa operar cálculos e sentenças matemáticas e físicas. Temos aí o erro de uma compreensão analítica que ocorre quando generalizada para a totalidade da vida psíquica. Não cabe ao analítico recompor uma realidade que se encontra

⁸⁸ PINTO, Tarcísio Jorge S. *O Método da Intuição em Bergson e sua Dimensão Ética e Pedagógica*. pag. 10.

⁸⁹ WORMS, Frédéric. *Le Vocabulaire de Bergson*. pag. 20.

em nossa vida psicológica, cujo conhecimento se dá no fluxo vitale temporal; pois tal realidade se constitui de sentimentos e sensações que não se situam e não podem ser localizados no espaço.

Com Jonas Coelho, agora pela perspectiva positiva do pensamento bergsoniano, podemos falar de uma noção de tempo como tempo real ou ainda como duração. Uma noção de tempo que se opõe ao tempo espacializado, ao vazio espacial no qual os acontecimentos se sucederiam. Se desviarmos nosso olhar e considerarmos os acontecimentos não como representações simbólicas, mas neles mesmos, sejam eles psíquicos ou físicos, descobriremos o tempo real, cujas propriedades são a simultaneidade, a continuidade, a sucessão, a mudança, a memória, a criação. Tais propriedades reúnem várias características fundamentais. A primeira faz referência aos acontecimentos do mundo físico que, embora simultâneos ou contemporâneos uns dos outros, são sucessivos, ocorrendo uns após os outros, constituindo uma história (passado, presente, futuro). Segundo, essa sucessão é uma continuidade, ou seja, o tempo é um processo contínuo. Isso significa que os acontecimentos psíquicos ou físicos acontecem uns após os outros, mas não de uma maneira que se assemelhe a uma série numérica espacial. Diferente do espaço dividido em partes, pensemos numa continuidade onde não se pode separar, no real, o presente do passado. Isto porque quando focamos um instante presente ele já é passado. Terceiro, essa continuidade é uma mudança, uma transformação ininterrupta. Ainda que falemos as mesmas palavras de antes, ou que resolvamos os mesmos problemas de forma igual, estaria acontecendo a segunda ou mais vezes, diferentemente da primeira vez. No real não temos uma repetição, pois a mudança é constitutiva dele. Ou seja, não há uma essência inalterada ou uma identidade permanente. Quarto, o tempo como continuidade do que foi e já não é mais, leva-nos à noção bergsoniana de memória. Quinto, o tempo real é criação. A irreversibilidade do tempo, dos acontecimentos que lhes precederam, deve-se à memória e a um dinamismo interno criador. Um dinamismo que não deve ser entendido como escolha entre possíveis, mas como invenção do novo, do que não preexistia ao que agora se realiza. Daí, que o futuro não poderia ser previsto. Não porque nos faltem os meios de conhecimentos intelectuais para tanto. Mas, porque esse dinamismo interno criador é indeterminado. Assim, com esta noção de duração, Bergson se opõe a toda forma de

determinismo e finalismo.⁹⁰

Na *Introdução à Metafísica*, para que compreendamos o que Bergson quer dizer quando nos fala da aquisição de um conhecimento absoluto pela coincidência com o objeto⁹¹, é necessário antes compreendermos a noção bergsoniana de duração que reúne tanto a noção da experiência interna do tempo como a noção de mudança observada no mundo. Dessa forma, teríamos aqui o lastro ontológico de nossa consciência. Contudo, isto não significa uma oposição entre a permanência e a duração, pois tem-se aí uma identidade que se constitui como o Eu que dura. Desta duração é que realmente devemos partir para proceder ao estudo da intuição em Bergson, a fim de entender o que ela representa como meio apropriado de conhecimento da realidade, visto que ela é o que nos há de melhor conhecido. O ato de existir consiste em mudar, renovar, evoluir e conservar. E uma existência entendida como duração é um existir que está em movimento e que, portanto, revela uma criação contínua e uma força ininterrupta de novidades. Dessa forma, temos na duração aquilo que se irradia ao mundo exterior.⁹²

Para tanto, Bergson nos indica que existe pelo menos uma realidade que todos apreendemos de dentro, por intuição e não por simples análise. É a nossa própria pessoa em seu fluir através do tempo. Poderíamos até não simpatizar com nenhuma outra coisa, mas não podemos duvidar de que simpatizamos conosco mesmo.⁹³ Temos assim uma noção de tempo que se contrapõe a toda ideia de justaposição de estados. Ou ainda, contrapõe-se a uma ideia de tempo pensada como uma linha cujo início se encontra numa ponta e o fim na outra. O tempo real é como uma sucessão de estados em que cada um anuncia aquele que o segue e contém o que o precedeu. Quando nos voltamos para nossa vida interior, percebemos essa sucessão de estados tão solidamente organizados, tão profundamente animados com a vida comum, que não poderíamos dizer onde começa um e onde termina o outro. Na realidade, nenhum deles acaba ou começa, mas todos se prolongam uns nos outros.⁹⁴ E se quisermos uma ilustração mais precisa dessa noção de tempo real ou tempo vivido, podemos recorrer ao exemplo bergsoniano do enrolar e

⁹⁰ COELHO, Jonas G. *Ser do Tempo em Bergson*. Revista Interface (2004).

⁹¹ IM. pag. 19-24.

⁹² Idem.

⁹³ IM. pag. 21.

⁹⁴ IM. pag. 22-23.

desenrolar de um novelo. Da mesma forma que pensamos o desenrolar devemos também pensar no movimento contrário de enrolar, pois o nosso passado nos segue, cresce sem cessar a cada presente que incorpora em seu caminho.⁹⁵ A concepção bergsoniana de consciência é duração, é memória enquanto tempo vivido. Por isso, qualquer tipo de definição analítica de nossa vida interior é imprecisa, pois não se trata de uma realidade quantitativa, mas de uma realidade extremamente qualitativa⁹⁶.

Tal identificação do conhecimento absoluto e da sua incapacidade de apreensão pela inteligência geraram muitos comentários e debates de diferentes estudiosos do bergsonismo. Quando Bento Prado Jr. apresenta o problema do conhecimento absoluto e o situa dentro do debate filosófico desenvolvido ao longo da História, principalmente entre os modernos, ele nos arroja no emaranhado de diferentes posições filosóficas, que defendem a impossibilidade de um conhecimento absoluto. No entanto, se tal conhecimento se apresenta como impossível é porque promovemos uma separação ou abismo entre a consciência e o ser, através de um conhecimento mediado e, por isso, deformador.⁹⁷ De fato, apreender um absoluto só seria possível através de um conhecimento imediato que parte do todo; e não através de um conhecimento imediato, fundamentado nas partes desse todo. Segundo Bento Prado Jr, o absoluto se revela na proximidade do nosso ser e em nosso próprio ser. É a própria consciência que se descobre, agora não mais nas mediações do conhecimento absoluto, como acontece com o analítico, mas identificada com o próprio conhecimento, participante dele⁹⁸, na forma de “simpatia”, como nos aponta Bergson nas primeiras páginas da *Introdução à Metafísica*. Bento Prado Jr. ainda nos traça uma interpretação da noção bergsoniana de conhecimento absoluto, em contraposição à definição rígida dos conceitos e seus pseudoproblemas, que acabaram negando a existência de uma determinada realidade interior, devido à incapacidade de atingi-lo racionalmente.⁹⁹

Assim, dada a amplitude de uma duração que se estende da vida interna à externa, poderíamos nos perguntar: o que permite tal relação entre nós e o mundo físico?

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ PRADO, Bento. *Presença e Campo Transcendental*. pag. 66 a 69.

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ Idem.

Quando Bergson nos fala do movimento absoluto, também nos acrescenta que este implica na nossa capacidade de “simpatizar” conosco, ou mesmo com os objetos que nos são exteriores, pela capacidade de nos inserirmos neles por um esforço de “imaginação”.¹⁰⁰ Ou seja, possuímos uma interação entre a vida interior e o mundo físico que não é espacial, mas que se dá na própria duração. Para entendermos isso melhor é preciso esclarecer o que Bergson tem em mente quando se utiliza de termos técnicos como “simpatia e imaginação”. Não podemos esquecer que *Introdução à Metafísica* foi publicada pela primeira vez em uma revista especializada de filosofia (*La Revue de Métaphysique et de Morale*) e que, portanto, o uso de determinados termos não seria estranho a um público versado em Filosofia. Recorrendo ao *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*¹⁰¹, no qual podemos inclusive encontrar algumas contribuições do próprio Bergson, verificamos que o uso do termo “simpatia” expressa uma ação recíproca entre coisas ou sua capacidade de influência mútua. Com isso, quando Bergson fala de simpatia, devemos entender uma relação de comunicação entre dois seres por meio de uma participação direta¹⁰². Quanto ao termo “imaginação”, Bergson nos aponta na própria *Introdução à Metafísica* um indicativo de sua aplicação. Para Bergson a imaginação se relaciona com as faculdades de nossa consciência¹⁰³; o que também pode ser compreendido como uma faculdade de nossa inteligência. Quanto ao conhecimento absoluto, trata-se de um pensamento que, por meio da imaginação, busca estabelecer ou reconhecer uma simpatia entre aquele que conhece e aquele que é conhecido. Por isso, entendemos que o conhecimento absoluto, enquanto simpatia, é decorrente de um processo imaginativo. Assim, a simpatia imediata não é ela totalmente imediata. E se Bergson faz isso é para nos demonstrar que o fato dele criticar a inteligência não significa que ele esteja a abandonar a inteligência. Retomando o exemplo bergsoniano da leitura de um romance, apresentado inicialmente na seção 1.2, temos a seguinte imagem:

¹⁰⁰ IM. pag. 22.

¹⁰¹ LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. pag. 1019-1020. Tal vocabulário foi escrito com o objetivo de reunir um conjunto de termos e verbetes com os quais os filósofos concordassem – o tanto quanto possível – com seu uso e aplicação. O vocabulário foi desenvolvido em comum acordo entre os membros e correspondentes da Sociedade Francesa de Filosofia. Dado tal acordo, é possível encontrarmos dois significados essenciais para o termo simpatia, um de caráter fisiológico e outro de caráter psicológico. No último, encontramos a contribuição do próprio Bergson.

¹⁰² Idem.

¹⁰³ IM. pag. 22.

“Seja ainda uma personagem de romance cujas aventuras me são contadas. O romancista poderá multiplicar os traços de caráter, fazer falar e agir seu herói tanto quanto queira: tudo isto não valerá o sentimento simples e indivisível que Eu experimentaria se coincidissem um instante com a própria personagem. Então, as palavras, os gestos e as ações me pareceriam correr naturalmente, como da fonte. Já não seriam acidentes acrescentando-se à ideia que me fazia da personagem, enriquecendo-a sempre mais e mais sem nunca completá-la. A personagem me seria dada de uma vez, integralmente, e os mil acidentes que a manifestam, em lugar de se acrescentarem à ideia e enriquecê-la, me pareceriam, ao contrário, então, destacarem-se dela, sem, entretanto, esgotá-la ou empobrecer sua essência.”¹⁰⁴

Com este exemplo chegamos ao que o filósofo nos apresenta como conhecimento por simpatia. Toda a intimidade com as letras e a habilidade descritiva de um romancista, por mais complexos e extensos que sejam as explicações sobre as personagens ou por mais variados que sejam os pontos de vista sobre elas, não serão capazes de substituir o sentimento “simples”¹⁰⁵ e indivisível que experimentamos quando coincidimos ou simpatizamos com o personagem. Quando Bergson fala de um sentimento “simples” é porque estamos diante de um tipo de conhecimento no qual há uma coincidência entre quem conhece e o que é conhecido. De modo que tal unidade não pode ser decomposta ou ainda traduzida por meio de símbolos. Ou seja, ela é indivisível. Trata-se de um tipo de conhecimento que apreendemos de forma imediata, pois o obtemos ao coincidirmos com a personagem, ao nos identificarmos com ela, sentindo, por um ato de imaginação, o que a personagem sentiu. Simpatizamos assim com as alegrias, anseios, sonhos ou com a dor da personagem. Deparamo-nos então com um tipo de conhecimento que se dá na inclinação de sentimentos e emoções que nos aproximam. Estes sentimentos são conhecidos na duração e, como a duração é irreduzível a símbolos, pois qualquer

¹⁰⁴IM. pag. 19-20.

¹⁰⁵No Vocabulário Lalande é possível encontramos o termo simples entendido como aquilo que não é decomposto. O termo simples é utilizado por Bergson em várias passagens da *Introdução à Metafísica*. Todas as vezes que aplica tal termo o utiliza nas explicações sobre o conhecimento intuitivo.

tentativa de expressão conceitual ou simbólica não abarca plenamente o que está em movimento, o conhecimento fundamentado em descrições conceituais se constitui comorelativo; enquanto o conhecimento que simpatiza e, por isso, conhece na duração, constitui-se como conhecimento absoluto. Pelo conhecimento absoluto temos uma identificação entre o sujeito do conhecimento e o objeto conhecido. Há uma identificação também entre a consciência que dura e o mundo que também dura e no qual estamos inseridos. Portanto, o conhecimento absoluto é aquele que se dá sem mediações, que é obtido pela simpatia entre o Eu que dura e o objeto de conhecimento. Uma apreensão da realidade em um ato simples e uno, onde todas as dificuldades, divergências ou ilusões engendradas pelo método analítico, integram-se no tempo vivido, na consciência-memória. E se quisermos uma demonstração dessa relação, basta realizarmos um exame introspectivo de nossa consciência. Nela percebemos uma interação entre as percepções do mundo exterior e as nossas ações e escolhas em relação a tais percepções. Temos nos movimentos percebidos uma influência que nos afeta, à medida que respondemos a eles por meio de ações ou escolhas que fazemos.

É nesse sentido que Bergson nos explica que o conhecimento do absoluto é sinônimo de “perfeição”.¹⁰⁶ Diz-se “perfeito” porque há uma completa identificação entre aquele que conhece e o que é conhecido. Para melhor compreendermos tal posição, retomemos um segundo exemplo, também apresentado na seção 1.2, no qual Bergson trata da tradução de um poema:

Todas as traduções de um poema em todas as línguas possíveis poderão acumular nuances e nuances e, por uma espécie de mútuo retoque, corrigindo-se uma à outra, dar uma imagem cada vez mais fiel do poema que traduzem; jamais captarão o sentido interno do original. Uma representação tomada de um certo ponto de vista, uma tradução feita com certos símbolos, permanecem sempre imperfeitas comparadas com o objeto representado, ou que os símbolos tentam exprimir. Mas o absoluto

¹⁰⁶ IM. pag. 20.

é perfeito no sentido de que é perfeitamente o que é.¹⁰⁷

O que parece relativizar o nosso conhecimento das coisas em seu movimento é o fato delas serem simples em si, enquanto nós tentamos apreendê-las e decompô-las de forma analítica. A própria noção de “coisa” já seria fruto de um procedimento analítico. Todas as traduções de um poema permanecem imperfeitas para traduzir o objeto que tentam representar. Já o conhecimento absoluto, o qual se dá quando simpatizamos com o próprio poema, permite-nos experienciar aquilo que o poema evoca.

Assim, todas as fotografias de umacidade, tomadas de todos os pontos de vista possíveis, poderão se completar indefinidamente umas com as outras. Porém, não equivalerão nunca ao exemplar em relevo que é a cidade por onde caminhamos.¹⁰⁸ Ou seja, todas as fotografias tomadas separadamente ou justapostas não são capazes de nos fornecer o mesmo conhecimento queo gerado pela experiência simples de se caminhar pela cidade. Pois a experiência decaminhar significa que estamos dentro da cidade sentindo, com ela, o seu movimento epulsar. Assim, quando observamos a cidade nós o fazemos em relação com a nossa vida interior. Ou seja, simpatizamos com a cidade. Mas, essa simpatia não deve ser confundida com uma simples emoção (no sentido ordinário da palavra). Ela está condicionada a um procedimento rigoroso e metódico, daí também seu caráter imaginativo. Disto se segue, dentro dessa perspectiva, que na *Introdução à Metafísica*, conhecer, bem como pensar, recebem um sentido novo, um sentido muito mais amplo, e que não mais se reduz a uma ação que procura encaixar a realidade em uma variedade de conceitos já prontos, de forma a dosá-los e combiná-los até se obter um equivalente prático. Antes bem, conhecer significa pensar o tempo vivido. E por meio deste pensamento coincidimos com o objeto de conhecimento. E essa coincidência é o conhecimento absoluto. Temos assim, no conhecimento absoluto, um tipo de realidade e de totalidade, que não podem ser reduzidas aos dados encontrados na compreensão da matéria.

Todavia, para nos mantermos sincronizados com a exposição da *Introdução*

¹⁰⁷ Idem.

¹⁰⁸ IM. pag. 19 a 21.

à *Metafísica*, é importante destacarmos uma nota do próprio autor. Bergson nos adverte que de maneira alguma ele propõe um meio de reconhecer se um movimento é absoluto ou não. Mas, apenas definir o que há no espírito quando se trata do movimento absoluto, no sentido metafísico da palavra.¹⁰⁹ Cabe-nos aqui uma nova pergunta: se o conhecimento absoluto é uma coincidência entre aquele que conhece e o que é conhecido e se até aqui Bergson nos forneceu tão somente um esclarecimento do que temos no espírito quando falamos de um conhecimento absoluto, o que é necessário para atingirmos tal conhecimento?

2.2. A intuição como método

Pensar a duração é o que nos permite o conhecimento absoluto. No entanto, para que tal pensamento ocorra é preciso que ela passe por uma série de procedimentos intelectuais. Como já apresentado na seção 1.3, nossa inteligência, ao proceder pela análise, gera-nos um conhecimento relativo do objeto, um conhecimento que tão somente dá voltas em torno do objeto. Diante disto, Bergson é levado a pensar a intuição como um método, uma vez que somente a intuição seria capaz de nos fornecer um contato direto com a realidade, sem a necessidade de qualquer análise pela inteligência. Esse conhecimento imediato do real nos revela toda uma ambição presente na *Introdução à Metafísica*: promover a reestruturação da Metafísica, entendida como busca pelo conhecimento absoluto. Para isto, é preciso um novo método que nos remeta à duração, onde tal conhecimento é possível. Assim, chegamos à intuição como método. Daí, a pergunta norteadora dessa seção deve ser a seguinte: como a intuição, entendida como um conhecimento imediato e simples, pode ser pensada como método? Se o método, ordinariamente, faz-se por mediações, pensar a intuição metodologicamente não implicaria numa contradição?

Em uma nota na *Introdução à Metafísica* Bergson lembra que ele hesitou

¹⁰⁹ Idem.

durante muito tempo em se servir do termo intuição. E quando finalmente se decidiu pelo seu emprego queria designar com essa palavra a “função Metafísica do pensamento”, ou seja, o conhecimento íntimo do espírito pelo espírito e, subsidiariamente, designar também o conhecimento pelo espírito, daquilo que existe de essencial na matéria, uma vez que a inteligência fora feita, sobretudo, para manipular a matéria e, conseqüentemente, conhecê-la sem, contudo, tocar-lhe o cerne.¹¹⁰ Se por um lado, temos a vivência da duração, por outro, temos o método pelo qual esta é recuperada ou revitalizada. Mas, o que primeiro aparece na ordem dos preceitos norteadores do pensamento bergsoniano, tanto na *Introdução à Metafísica* como nas demais obras, é a duração. E quanto a esse aspecto do pensamento de Bergson, comungamos com a posição de Deleuze, segundo a qual, mesmo que tal noção indique uma realidade vivida, ela não é passível de conhecimento pelos procedimentos convencionais de nossa inteligência.¹¹¹

Nas primeiras páginas de seu *Bergsonismo* Deleuze nos explica que o grande objetivo de seu livro é determinar a relação entre as noções iniciais do pensamento de Bergson - como duração e memória. Essa determinação só seria possível através do método. Para tanto, segundo Deleuze, Bergson distingue três espécies de atos, os quais determinam as regras do método: o primeiro concerne à posição e à criação de problemas; o segundo, à descoberta de verdadeiras diferenças de natureza; e o terceiro, à apreensão do tempo real.¹¹² Com isso, é possível entendermos que a intuição como método apresenta-se, inicialmente, como um movimento racional que nos permite reencontrar a simplicidade da intuição como ato vivido. Mas a interpretação deleuziana do método poderia ser corroborada pela *Introdução à Metafísica*?

Segundo Deleuze, cada um dos atos que estruturam o método intuitivo bergsoniano constitui um momento de transição e, fundamentado nestes mesmos atos, chegamos às três regras para a compreensão da intuição como método. Entre as regras propostas por Deleuze ocorre uma subdivisão em mais duas regras complementares. Daí, teríamos cinco regras.¹¹³ No entanto, limitar-nos-emos a uma apresentação sintetizada das

¹¹⁰ IM. pag. 39.

¹¹¹ DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. pag. 9 a 29.

¹¹² Idem.

¹¹³ Idem.

mesmas. Dessa forma, procuramos condensar as subdivisões e apresentar as regras de Deleuze como apenas três, para depois compará-las com a exposição de Bergson na *Introdução à Metafísica*. Vamos às regras:

i) Primeira regra – aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, denunciar os falsos problemas, reconciliar verdade e criação no nível dos problemas.¹¹⁴

Com essa primeira regra, temos uma acentuação do papel da Filosofia que concerne à criação e colocação de problemas. Ao pensarmos os problemas pela dimensão do falso e do verdadeiro, notamos que a primeira dificuldade a ser superada consiste em nos desvencilharmos daqueles problemas que, à luz de uma leitura atenta, mostram-se equivocados por derivarem de premissas igualmente equívocas. Ou seja, enquanto pela análise criamos falsos problemas, pela filosofia devemos desfazê-los para reencontrarmos a verdade e o real que eles mascaram.

ii) Segunda regra – Lutar contra a ilusão, reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real.¹¹⁵

Desmascarando as ilusões engendradas pelos falsos problemas, temos a segunda regra. Com ela, é possível identificarmos as realidades qualitativas, nas quais também residem as diferenças de natureza. Trata-se da crítica às ilusões decorrentes do erro de reconhecer como diferença de grau o que se apresenta como diferença de natureza. Nesta ilusão podemos identificar a base daquelas premissas das quais decorrem a maior parte dos falsos problemas. Como exemplo, podemos citar a diferença entre o tempo-vivido e o tempo-espaço ou entre o conhecimento relativo e o conhecimento absoluto - uma diferença de natureza que, no geral, é entendida como mera diferença de grau.

iii) Terceira Regra – Colocar os problemas e resolvê-los mais em função do tempo do que do espaço.¹¹⁶

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ Idem.

Uma vez que nos voltamos para as verdadeiras diferenças é possível percebermos o sentido fundamental da intuição que consiste em pensar a duração. Só é possível compreendermos um objeto em sua dimensão qualitativa – justamente aquela na qual se dar a coincidência entre aquele que conhece e o que é conhecido - quando o pensamos em sua duração. Nisto consiste a terceira regra. Ou seja, trata-se do movimento pelo qual nos servimos de nossa duração para afirmar e reconhecer a existência de outras durações. Trata-se de resolver os problemas no pensamento do tempo vivido.

Dada tais regras, ainda de acordo com Deleuze, a intuição como método não deve ser confundida com uma inspiração ou uma simpatia confusa, mas um método elaborado e até mesmo um dos mais elaborados métodos da Filosofia. A intuição como método tem suas regras estritas, que constituem o que Bergson chama de “precisão” em filosofia. Deleuze ainda nos esclarece que é verdade que Bergson insiste nisto: a intuição, tal como ele a entende metodicamente, já supõe a duração. Portanto, pensar intuitivamente significa pensar na duração. No entanto, o conhecimento ou a compreensão na/da duração só ocorrem mediante a aplicação do método que é constituído por uma estrutura racional.¹¹⁷ Por isso, quando falamos de um movimento racional ou de vários movimentos racionais que constituem a intuição como método, procuramos afastar toda interpretação que venha a confundir a intuição bergsoniana com um mero sentimento. Não se trata de uma intuição meramente sensível ou romântica, mas de um pensamento estritamente reflexivo, metódico e rigoroso. Isso nos leva a entender que a intuição é tanto o ponto de partida como o ponto de chegada da filosofia bergsoniana. Esse movimento é o que significa filosofar, pois, nas palavras de Bergson, “filosofar consiste em se colocar no próprio objeto por um esforço de intuição.”¹¹⁸

Todavia, tais regras estabelecidas por Deleuze podem ser verificadas já na *Introdução à Metafísica?* Retomemos um exemplo bergsoniano, antes apresentado na seção 1.3, sobre o movimento de um braço.

¹¹⁷ IM. pag. 29.

¹¹⁸ IM. pag. 31.

Quando levantamos o braço, realizamos um movimento de que temos interiormente a percepção simples; mas exteriormente, para alguém que observa, nosso braço passa por um ponto, depois por outro, e entre estes dois pontos haveria ainda outros pontos, de tal maneira que, se ele começar a contar, a operação não terá fim.¹¹⁹

Como exemplo do movimento do braço é possível percebermos em Bergson uma apresentação de dois tipos de conhecimento. Um primeiro, caracterizado pela percepção simples, pela simpatia (noção empregada por Bergson) entre o sujeito e o objeto, absolutamente; e o segundo, caracterizado pela passagem entre pontos, isto é, pela análise. O movimento do braço pode ser pensado tanto como algo simples e contínuo ou como dividido. A primeira forma é intuitiva, mas a segunda é analítica. E se com a segunda tentarmos reconstituir o todo, acabamos criando uma série de esquemas simbólicos que nos levam a pensar o movimento em partes. Mas, como já sabemos, o tempo vivido, a duração não pode ser pensada como um procedimento estático, pois se trata de uma realidade dinâmica. Para quem pensa o movimento do braço como simples, como duração, não encontra razão para dividi-lo, mas quem pensa o mesmo movimento como uma passagem entre pontos, o entende como uma operação quantitativa. Temos assim um todo, um tempo vivido que não é compreendido e que é simplesmente negado quando pensado em partes, ou seja, de forma analítica. Um dos primeiros falsos problemas que podemos encontrar, apontados na *Introdução à Metafísica*, consiste no erro de se tomar uma premissa como verdadeira expressão de uma realidade apenas através da lógica utilizada na relação ou encadeamento entre seus conceitos. No entanto, nos contrapondo aos conceitos e suas lógicas generalizantes, empregamos um processo racional que se volta contra os hábitos convencionais de nossa inteligência. Isso significa uma faculdade de nossa inteligência que é capaz de pensar sobre si mesma e inverter a marcha de seu pensamento direcionado por necessidades práticas, para então se desenvolver como pensamento “desinteressado”. Parece-nos ser isso que Bergson tem em mente quando nos fala da Filosofia como um conhecimento desinteressado.¹²⁰ Desinteressado porque se

¹¹⁹ IM. pag. 20.

¹²⁰ IM. pag. 30.

contrapõe àquilo que é prático e direcionado pelas necessidades da vida. Assim, percebemos que a primeira regra de Deleuze pode ser não só verificada como é corroborada pela *Introdução à Metafísica*.

No que se refere à segunda regra, quando Bergson nos demonstra a incapacidade do método analítico em captar o conhecimento absoluto, também nos revela o caráter relativo do método analítico. Relativo porque vive a dar voltas em torno do objeto, ou se detém apenas nos contornos desse mesmo objeto. Tal procedimento, ao visar o absoluto, não é capaz de atingi-lo. E por não atingi-lo, em sua busca sempre fugidia, várias ilusões são engendradas, como a impossibilidade de um conhecimento absoluto devido à incompatibilidade com o método empregado. Mas, um conhecimento que coincide com o objeto é um conhecimento que se coloca nesse mesmo objeto e nos faz apreendê-lo naquilo que é ele mesmo: único e indivisível.¹²¹ Com isso, percebemos aqui, assim como Coelho em seu artigo *Bergson: Intuição e Método Intuitivo*, que Deleuze parece omitir ou negligenciar o sentido e emprego do termo simpatia. Sabemos que Bergson, ao falar do conhecimento absoluto, nos coloca que esse é um conhecimento que se dá por simpatia, por coincidência com o objeto. Mas a simpatia não é uma exclusividade do método. Segundo Coelho, o método intuitivo de Bergson consiste no exercício exaustivo da inteligência, a qual, voltando-se contra si própria, deixa de ser um impedimento à intuição, propiciando as condições necessárias ao seu surgimento.¹²² Ora, não descartamos por isso, a segunda regra estabelecida por Deleuze, porém é necessário algumas ressalvas. Temos uma identidade e uma unidade entendidas qualitativamente e não mais quantitativamente. Entre o conhecimento apreendido intuitivamente e o conhecimento apreendido analiticamente existe uma diferença de natureza e a intuição é o método que nos permite não só o conhecimento absoluto como também a compreensão e desarticulação das ilusões provenientes da confusão entre tais diferenças. Trata-se de um conhecimento que se dá na simpatia com o objeto. Dessa forma, as diferenças de natureza nos parece surgir como consequência da compreensão que obtemos pelos procedimentos racionais da intuição. Assim, Bergson, ao nos falar de uma coincidência com o objeto, permite-nos reencontrar diferenças de natureza. Esse é um conhecimento que se dá por

¹²¹ IM, pag. 20-21.

¹²² COELHO, Jonas. *Bergson: Intuição e Método Intuitivo*.

dentro e que nos permite apreender o que é a coisa em si mesma. Por isso, entendemos que um conhecimento que simpatiza com o objeto é o cerne da segunda regra, de modo que não é possível negligenciar tal relação de simpatia.

Quanto à terceira regra, Bergson fala que a intuição nos coloca na mobilidade, ou no que é a mesma coisa, na duração.¹²³ Pensar um objeto intuitivamente é pensar um objeto em sua duração, ou seja, no tempo vivido. Se o tipo de conhecimento visado pela Metafísica precisa ser aquele dito absoluto, este apenas se dá quando não o formulamos por termos espaciais e o pensamos no âmbito da duração. Por isto, pensar um problema, como Deleuze coloca, é pensar um objeto dentro do tempo real, ou seja, do tempo vivido. Porém, esse é um pensamento que se dá através de um conjunto de procedimentos racionais com os quais nossa inteligência se volta contra si mesma para simpatizar com o objeto e conhecê-lo absolutamente, na intuição.

Comungamos assim com a posição de Coelho de que a intuição em Bergson deve ser considerada sobre um duplo aspecto: como faculdade e modo de conhecimento não intelectual (no sentido de que se trata de uma inteligência, ou conjunto de raciocínios que se voltam contra si mesmos); e também como método racional. O método bergsoniano consiste na recuperação da realidade em si mesma, ou seja, uma Metafísica capaz de acompanhar as ondulações do real.¹²⁴ Mas também não descartamos totalmente as regras de Deleuze, desde que não esqueçamos a coincidência ou a simpatia como condição para o conhecimento absoluto.

Tarcísio Pinto, em referência a leitura deleuziana do método bergsoniano, nos acrescenta que a intuição como método delinea-se como um método de interseção, que, segundo Deleuze, forma um verdadeiro probabilismo: cada linha ou regra define uma probabilidade. Mas trata-se de um probabilismo qualitativo, sendo as linhas de fato totalmente distintas. Este método poderia ser visto ainda como um “empirismo superior” ou um “probabilismo superior” que pode resolver concretamente os problemas relacionando a condição ao condicionado, de modo que não exista distinção alguma entre

¹²³ IM, pag. 32.

¹²⁴ COELHO, Jonas. *Bergson: Intuição e Método Intuitivo*.

eles.¹²⁵ No entanto, quando Bergson fala de um empirismo verdadeiro, no contexto da *Introdução à Metafísica*, o que parece, é que ele se refere a uma filosofia que se volta para a mobilidade do real, da experiência. Isso significa um pensar na duração constituído por um conjunto de procedimentos racionais, nos quais nossa inteligência inverte sua marcha, deixando de lado seus interesses práticos, em prol de um conhecimento desinteressado. Tal conhecimento torna-se preciso por apreender o objeto absolutamente, no seu todo. Dessa forma, um conhecimento que coincide e uma simpatia que é encontro e identidade é o conhecimento que se dá na intuição, não uma única intuição, senão várias, pois o próprio processo é duração, o que revela a novidade e as tantas probabilidades de uma realidade que dura, uma realidade virtual.

Assim, a intuição como método é um retorno consciente e reflexivo à experiência do tempo vivido. Nessa perspectiva, Astrid Sayegh, em uma leitura d'O *Pensamento e o Movimento*, de forma pontual, da *Introdução à Metafísica* propõe uma compreensão do processo intuitivo como passagem do Eu superficial, daquele que se exterioriza no tempo espacializado e se volta para a prática, àquele que se interioriza no Eu profundo, na realidade virtual ou espiritual que constitui a duração, que constitui o ser. Tal processo de transposição pode ser compreendido por meio das regras deleuzianas, embora Sayegh também faça ressalvas quanto ao termo simpatia.¹²⁶ Ainda segundo Sayegh, tal processo não deve ser confundido com um rearranjo de ideias. Antes bem, trata-se de criação que se dá na ação incessante, de renovação e ajustamento a cada nova situação em um quase que violento esforço de tensão intelectual.¹²⁷ Enquanto transposição ou passagem de uma realidade superficial, que se prende nos contornos, para uma realidade movente ou virtual, que se renova a cada instante em que assimila novas experiências, o método intuitivo não só compreende, mas vive a realidade espiritual por simpatizar com ela e, assim, inserir-se nela.

As perguntas norteadoras dessa seção talvez possam agora ser respondidas com suficiente precisão. Se a intuição como método consiste numa série de procedimentos

¹²⁵ PINTO, Tarcísio. *A Crítica Bergsoniana ao Método Filosófico Tradicional- Repercussões Epistemológicas, Éticas e Educacionais*. Rev. Poiésis-UNISUL, pag.39-52.

¹²⁶ SAYEGH, Astrid. *Bergson – O Método Intuitivo*. pag. 4 –52.

¹²⁷ Idem.

racionais com os quais a nossa experiência interna é desvelada para nos colocar em contato com os dados imediatos de nossa consciência – nossa vida interior que dura - então o conhecimento absoluto é possível pela intuição como método. A intuição como método, pensada filosoficamente, nos conduz de volta à duração, e, na duração, por meio da intuição filosoficamente orientada, somos capazes de desenvolver um conhecimento absoluto, um conhecimento da mobilidade do real. Sem dúvida, é uma tarefa difícil para o filósofo, pois ele deve fazer um esforço para romper com suas operações mentais decorrentes de nossas necessidades práticas e naturais. No entanto, é somente na vida interior, na realidade do espírito que encontraremos a superação de nossa humanidade para atingirmos a “precisão” na Filosofia. Evoquemos mais uma das imagens de Bergson:

Estiquemos o elástico progressivamente de forma a fazer sair do ponto uma linha que irá sempre se encompridando. Fixemos nossa atenção não sobre a linha como tal, mas sobre a ação que a traça, logo, teremos o indivisível de que falamos. Não é a ação de mover que é divisível, mas a linha imóvel que deixa atrás de si como um traço no espaço. Se deixarmos para trás o espaço que subjaz ao movimento para levar em conta somente o movimento, o ato de tensão ou de extensão, teremos uma imagem mais fiel de nosso desenvolvimento na duração.¹²⁸

A intuição como método é o que nos permite reorientar nossa atenção da linha para a ação. Da atenção de uma ação prática (inteligência/racionalidade) para uma ação desinteressada (filosofia/especulação). Ou seja, é o movimento que nos permite desabitar a representação de uma linha pelo indivisível que constitui a ação. Esse movimento de retorno à duração é o próprio movimento filosófico. Temos assim, na intuição, o método que nos permite o conhecimento absoluto, um conhecimento que se dá no contato com os dados imediatos de nossa consciência. A intuição, pensada como método, é o procedimento que vai do todo para as partes, enquanto a análise é o procedimento que segue das partes para o todo. Assim, enquanto a análise assume

¹²⁸ IM. pag. 22.

(ontologicamente) que a parte é primeira em relação ao todo, a intuição faz o contrário. Dessa forma, a intuição como método, por meio de uma sistematização do pensamento, leva-nos a um esforço de inversão dos hábitos de nossa inteligência. Partimos do todo para compreender a realidade vivida nesse mesmo todo.

Retomemos, agora pela perspectiva da intuição como método, o exemplo bergsoniano, antes apresentado na seção 1.3, sobre os croquis de uma torre de Notre-Dame.

Pois bem, em todos estes esboços tomados em Paris, o estrangeiro escreverá, sem dúvida “Paris”, à guisa de lembrança. E como ele realmente viu Paris, poderá, remontando à intuição original do todo, aí situar os esboços e ligá-los assim uns aos outros. Mas não há meio de executar a operação inversa; é impossível, mesmo com uma infinidade de esboços, tão exatos quanto possível, mesmo com a palavra “Paris” que indica ser necessário ligá-los entre si, remontar a uma intuição que não se teve e se dar a impressão de Paris se não se viu Paris. É que não tratamos, aqui, com partes do todo, mas com notas tomadas do conjunto.¹²⁹

Pela intuição como método é possível entendermos o que levou Bergson a perceber na inteligência uma decomposição artificial da realidade que não pode ser decomposta: nossa vida interior. Já a intuição como método é o procedimento, ou conjunto de procedimentos, que nos leva a um conhecimento que simpatiza com o objeto. Por isso, trata-se de um conhecimento que capta o objeto desde dentro e não mais relativamente desde fora, trata-se de um conhecimento do espírito pelo espírito. Esta é a vantagem da intuição como método. Todavia, uma vez que tal conhecimento se quer irreduzível a qualquer conotação simbólica, de que forma um conhecimento desse gênero poderia ser comunicado?

¹²⁹ IM. pag. 26.

2.3. A Intuição e o Conceito

Sílvio de Macedo nos lembra de que a História da Filosofia é marcada por uma imensa luta causada pelas implicações linguísticas concernentes aos problemas filosóficos, desde a simples questão vocabular ao mais complexo problema semântico. Os verdadeiros e os pseudoproblemas lógicos, psicológicos ou metafísicos, são muitas vezes verdadeiros problemas linguísticos que precisam de ser apurados, antes da intervenção da jurisdição epistemológica. Portanto, tratam-se de antinomias geradas pelas dificuldades encontradas entre o pensamento e seus modos de tradução; de problemas relacionados à expressão e comunicabilidade do pensamento. Há uma resistência das palavras a ser vencida, em todo sistema filosófico. No caso do pensamento bergsoniano não haveria de ser diferente. Uma das grandes tarefas do bergsonismo foi justamente a de revolucionar a interpretação dos processos linguísticos da Filosofia, definindo a sua natureza, o seu desenvolvimento e sua função diante da vida. Segundo Macedo, Bergson sentiu a necessidade de fazer valer a sua convicção de que as palavras têm primitivamente um valor físico, mas que podem evoluir para um sentido espiritual, um sentido metafísico.¹³⁰ Aí está toda a razão de ser de uma revolução do sistema linguístico da Filosofia, que deve estar cada vez mais enriquecido para acompanhar essa evolução, para acompanhar as nuances do real.

Diante disto, é preciso relembrar o que foi abordado na seção 1.4, onde falamos sobre a crítica bergsoniana ao conceito e à sua incapacidade de alcançar a duração ou o tempo vivido. Com Bergson pudemos observar que o conhecimento filosófico acabou submetido a uma espécie de coerção instaurada pelo simbolismo e seu logicismo conceitual, o que nos impede de captar a fluência do real ou a experiência simples e concreta do movimento. E diante de tal posição urge a questão medular dessa seção: se por meio da intuição como método somos capazes de atingir o conhecimento absoluto, de que forma poderíamos comunicar esse conhecimento sem recorrer aos símbolos ou conceitos?

Conforme avança a nossa incursão pela *Introdução à Metafísica*,

¹³⁰ MACEDO. Sílvio de. *A Epistemologia Bergsoniana*. pag. 41-42.

percebemos que Bergson, apesar de suas críticas, não parece ter em mente um desprezo ou abandono dos conceitos. Pelo contrário, o que podemos perceber é que, na busca pela “precisão”, o filósofo procurou uma linguagem menos rígida e mais fiel à realidade. E no que se refere ao termo “precisão”, agora nos é possível esclarecer que Bergson o emprega somente quando se refere ao conhecimento obtido através da intuição como método. Entre tantas passagens da *Introdução à Metafísica*, para citar uma como exemplo, o filósofo nos fala sobre a natureza da intuição e, para isso, aplica o termo “precisão” ao determinar onde esta acaba e começa a análise.¹³¹ Quanto aos resultados obtidos pelo procedimento analítico, ao se referir aos mesmos, Bergson utiliza o termo “exatidão”. Por “exatidão”, devemos entender todo procedimento que se destina à mensuração ou quantificação de algo; já a precisão remete a uma instância qualitativa; logo, entre “precisão” e “exatidão” não há uma mera distinção de grau, mas de natureza. Segundo Bergson, é impossível atingirmos a intuição, mesmo que nos utilizemos de uma infinidade de esboços tão exatos quanto possíveis.¹³² Por mais que nos utilizemos de uma grande quantidade de conceitos exatos não teremos como atingir uma realidade fluída. A intuição como método, por sua vez, ao partir da própria experiência como tempo vivido requer uma comunicação que não é a usualmente empregada. Bergson, em mais uma nota à *Introdução à Metafísica* nos fala que a imagem à qual ele se refere é aquela que se apresenta ao espírito do filósofo, quando ele quer expor seu pensamento a outrem.¹³³ Ou seja, o conhecimento preciso seria aquele que não deixa escapar nada da experiência integral e issorequer uma adequação da comunicação à duração. Se a intuição é o método que nos permite o conhecimento absoluto de algo, a comunicação deve ser adequada a tal conhecimento. A precisão que procura Bergson não está, portanto, ligada à exatidão matemática, como a princípio se poderia imaginar, dado o uso cotidiano da palavra; mas, na intuição metodológica capaz de apreender a substancialidade espiritual movente, a experiência imediata. Assim, considerando o emprego bergsoniano dos termos preciso e exato, percebemos duas formas distintas com as quais Bergson se refere ao conceito e ao seu papel junto à comunicação do processo filosófico. Bergson assim nos explica

¹³¹ IM. pag. 31.

¹³² IM. pag. 26.

¹³³ IM. pag. 23.

Os conceitos são indispensáveis, pois todas as outras ciências trabalham geralmente com conceitos; e a Metafísica não pode dispensar as outras ciências. Mas ela só é propriamente ela mesma quando ultrapassa o conceito, ou ao menos, quando se liberta de conceitos rígidos e pré-fabricados para criar conceitos bem diferentes daqueles que manejamos habitualmente, isto é, representações flexíveis, móveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem sobre as formas fugitivas da intuição.¹³⁴

Nesse sentido, encontramos dois tipos de conceitos pensados por Bergson. Os conceitos-gerais, tidos como exatos (próprio ao pensamento analítico), e os conceitos que chamaremos aqui de *conceitos-imagens* ou *conceitos-fluídos*, tidos como precisos (guiados pela intuição). Já sabemos que o analítico não é capaz de nos conceder acesso ao conhecimento absoluto, menos ainda poderia então exprimi-lo. Sobre esse assunto Bergson vai nos dizer que

Nossa duração pode ser-nos apresentada diretamente na intuição, que pode ser sugerida indiretamente por imagens, mas que não poderá – se tomarmos a palavra conceito em seu sentido próprio – se encerrar numa representação conceitual.¹³⁵

Quando falamos do procedimento analítico e do uso dos conceitos estamos nos referindo a um processo intelectualista de separação e de oposição de dois aspectos solidários e complementares da realidade integral, donde, nada impede de reintegrá-los e refundi-los na visão intuitiva e completa da mesma realidade. Daí que, pela intuição como método, é possível nos utilizarmos dos conceitos, desde que os mesmos sejam submetidos a um processo de depuração, para reinterpretá-los e convertê-los em *conceitos-imagens*.

¹³⁴ IM. pag. 24-25.

¹³⁵ Idem.

Nisto consiste a reformulação da linguagem pela intuição como método e que nós consideramos aqui como uma revolução do sistema linguístico da Filosofia.

Para reencontrarmos a precisão do discurso filosófico é preciso procedermos através de uma metodologia crítica que tematize a linguagem e a restitua no seu contato ou indicação do real, da duração, daquilo que o analítico não é capaz de nos fornecer. Os conceitos-gerais, no sentido de ainda não terem passado pelo processo de depuração e assunção, através da intuição metodológica, possibilitam-nos um conhecimento exato ao cristalizar o movimento ou o objeto em alguma característica ou ponto de vista; porém, ainda imprecisos nos seus conteúdos e relação com o real, com aquilo que dura. Todavia, antecipando-se a qualquer julgamento apressado, Bergson nos explica que mesmo que a imagem seja capaz de nos fornecer uma visão mais fiel de nosso desenvolvimento na duração, ela ainda será incompleta. Qualquer comparação será insuficiente para traduzir o desenrolar da duração, pois qualquer imagem que evoquemos acaba sacrificando ou deixando escapar algum aspecto da experiência ou do vivido.¹³⁶ Ou seja, a imagem é também uma representação ou simbolização e, como tal, ela fora feita apenas para evocar uma parte do todo deixando sempre escapar alguma outra parte. Bergson, contudo, esclarece que muitas imagens diversificadas, que apontem para diferentes ordens de coisas poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso em que há uma certa intuição a ser apreendida.¹³⁷ É nesse sentido que entendemos um reconhecimento, por parte de Bergson, quanto ao valor dos *conceitos-imagens*, conceitos que, apesar de suas limitações, tomados por vários ângulos, são capazes de desempenhar um papel mediador entre a intuição e a intuição como método; entre a complexidade dos conceitos cristalizantes e a comunicação empregada na expressão pública ou social do pensamento filosófico. Isso nos leva a entender que Bergson destacou uma crítica, mas salientou também uma colaboração entre o método intuitivo e a inteligência no trabalho filosófico.

Pensando na duração podemos criar *conceitos-imagens* capazes de evocar ou de nos conduzir para o local onde há uma intuição a ser apreendida. Os *conceitos-*

¹³⁶ IM. pag. 22.

¹³⁷ IM. pag. 23.

imagens, construídos nas singularidades de cada indivíduo ou realidade são aplicados somente àquela realidade. Quando falamos “cogito cartesiano”, “dasein heideggeriano”, “espírito hegeliano”, “duração bergsoniana” estamos nos utilizando de *conceitos-imagens* que se aplicam somente a uma determinada realidade. Disto decorre que os *conceitos-imagens* são de caráter qualitativo, o que se opõe aos conceitos generalizantes, quantitativos. Quando classificamos um filósofo como simplesmente empirista ou existencialista, estamos atribuindo a ele características comuns a todos que se encontram no mesmo grupo e, assim, deixando de lado o que seu pensamento possui de original e singular; deixamos de lado aquilo que lhe faz um filósofo. Assim, por meio da intuição como método, encontramos em Bergson um caminho que nos permite não só a crítica como também a revisão dos conceitos de uma forma que, ao nos voltarmos para o real, para a duração, procuremos comunicar esse mesmo real através de uma linguagem talhada e orientada pela intuição. Portanto, não se trata de uma impossibilidade de comunicação do conhecimento absoluto, mas da reestruturação dos conceitos em *conceitos-imagens* ou *conceitos-fluídos* de forma a evocar o conhecimento absoluto ou ainda as singularidades que caracterizam a duração de cada realidade. Nisto consiste uma inteligência vivificada pelo instrumento da intuição que desencadeia uma revolução dos processos de comunicação do conhecimento filosófico. Essa é uma consequência da busca por uma precisão do conhecimento filosófico, cujos *conceitos-imagens* ou *conceitos-fluídos* são conduzidos ou orientados pela tutoria precisa da intuição. Isso também significa um pensamento comunicado que não se encerra em si mesmo ou que não é limitado pelas prisões de um logicismo simbólico. Os *conceitos-imagens* daí produzidos deixam de ser objeto de criação da inteligência para se tornar a expressão de uma identidade ou de uma subjetividade. Cada conceito é trabalhado da melhor forma possível para se adequar às singularidades ou nuances dos diferentes seres que duram. Uma expressão da realidade individual, qualitativa e inigualável de cada indivíduo. O *conceito-imagem* é o que nos permite comunicar, mesmo que indiretamente, a intuição. Explica-nos Bergson

Vemo-nos obrigados a despender um esforço absolutamente novo para cada novo objeto que estudamos. Talhamos para o objeto um conceito apropriado somente ao objeto que estuda. Ele talha para o objeto um

conceito apropriado somente ao objeto, conceito de que se pode dificilmente dizer que seja ainda um conceito, pois somente se aplica a uma única coisa.¹³⁸

O conceito revitalizado pela intuição como método é o conceito que procura evocar aquilo que o objeto tem de único, nos direcionando para a duração onde há uma intuição a ser apreendida. Assim, os *conceitos-imagens* ou *conceitos-fluídos* apresentam-se como mais precisos na indicação ou sugestão do conhecimento intuitivo. Isso também explica, em parte, o fato de Bergson recorrer tanto a exemplos ou imagens que possam sugerir um conhecimento na duração. Dessa forma, com Bergson, acreditamos que o método analítico é capaz de nos fornecer um conhecimento exato, justamente por nos fornecer uma descrição conceitual baseada em pontos de vista ou ainda em características cristalizadas de um determinado objeto. Mas a Filosofia, enquanto uma séria ocupação do espírito, não deve buscar a exatidão e sim a precisão e nos fornecer um conhecimento que se aproxime da duração, do real,¹³⁹ um conhecimento do objeto por dentro, um conhecimento capaz de nos fazer coincidir com o objeto - coincidência essa que se torna o objeto da Metafísica. Portanto, a intuição como método, ao nos conduzir para uma coincidência com o real, fornece-nos *conceitos-imagens* que são talhados de acordo com o que cada objeto tem de único, de acordo com aquilo que é a duração de cada objeto.

2.4. A Intuição na Metafísica

Retomando a discussão levantada na seção 1.5, deparamo-nos com a leitura bergsoniana dos empiristas e racionalistas e suas posições em relação à existência e composição do Eu. Bergson se contrapõe a ambas as correntes filosóficas justamente

¹³⁸ IM. pag. 29.

¹³⁹ IM. pag. 24-25.

porque entende que tais doutrinas acabaram reduzindo o Eu, a consciência, aquilo que dura, o movimento, a um vazio abstrato.¹⁴⁰ Ou seja, o método analítico aplicado na compreensão do Eu, mesmo que implicitamente, fez com que concebêssemos o corpo como espaço extenso e o Eu como simples negação dessa extensão. Assim, Bergson enxerga entre o empirismo e o racionalismo uma única diferença:

O primeiro, procurando a unidade do Eu nos interstícios, de alguma forma, dos estados psicológicos, é levado a preencher os interstícios com outros estados, e assim indefinidamente, de maneira que o Eu, apartado num intervalo que vai sempre diminuindo, tende para zero na medida em que se leva mais longe a análise; enquanto o racionalismo, fazendo do Eu o lugar onde os estados se alojam, põe-se em presença de um espaço vazio cujo limite não se tem mais razão para colocar aqui do que acolá, que ultrapassa todos os limites sucessivos que se pretende assinalar-lhe, e que vai sempre se alargando e tende a perder-se, não mais no zero, mas no infinito.¹⁴¹

Mediante tal crítica, salta-nos a questão norteadora dessa seção: qual seria a alternativa bergsoniana para o debate entre empiristas e racionalistas quanto ao Eu? De que maneira a posição bergsoniana do Eu determina uma relação entre Metafísica e Ciência?

Na seção 1.5 vimos que para Bergson, tanto empiristas como racionalistas, teriam incidido em um erro comum: a descontinuidade dos estados psicológicos. Contrapondo-se a tal erro, Bergson entende que o Eu não deve ser confundido com algo imóvel ou com a falta de ação. O Eu é consciência e, por isso, relaciona-se com a matéria enquanto memória, expressão do tempo vivido.¹⁴² Pensar a experiência interior, a experiência fundamental, irreduzível à análise, significa refletir sobre a experiência de nosso próprio Eu em seu escoamento na duração. E se quisermos uma demonstração ou até mesmo uma prova mais contundente dessa duração que constitui o Eu, segundo Bergson,

¹⁴⁰ IM. pag. 27-29.

¹⁴¹ Idem.

¹⁴² IM. pag. 31-35.

basta que nos voltemos para a reflexão sobre o nosso Eu interior. Essa é uma realidade que todos apreendemos por dentro, por intuição.¹⁴³ Ou seja, ao falarmos de algum aspecto de nossas emoções e vivências, falamos do que passou; falamos de um passado evocado por imagens e que é preservado e que se mantém vivo pela memória. Um passado que permanece e constitui aquilo que nós somos. Pela memória invocamos o nosso Eu ou uma série de experiências que, integradas, constituem o que somos e nos permitem falar de nós mesmos através de alguma emoção ou estados psíquicos; ou ainda associar as imagens a objetos observados no mundo, inerentes a uma experiência vivida. Nesse sentido, não existe em Bergson uma oposição entre o Eu e o corpo ou entre espírito e matéria, mas entre aquilo que se move e aquilo que é inerte. Quando falamos de nós mesmos, qualquer conceito que evoquemos, só ganha um significado real quando pensado dentro do todo que nos constitui. Nossa consciência é a manifestação de um *fluir* *perene*. Dessa forma, o Eu bergsoniano coincide com o tempo vivido e esse tempo estabelece uma relação entre aquilo que se move e o que é estante. A oposição entre espírito e matéria seria um falso problema.

Worms nos explica que a Metafísica bergsoniana repousa sobre dois problemas sobre os quais Bergson modifica sua posição: a extensão da Metafísica, no que se refere ao seu objeto e seu método e, por conseguinte, na sua relação com a Ciência. Na *Introdução à Metafísica*, a Metafísica comportava o todo do real e a Ciência devia passar de seu método próprio para acender ao da intuição. Quando da reedição do ensaio em *O Pensamento e o Movente*, Bergson acrescenta uma nota segundo a qual a inteligência passa a ser entendida como aquela que, pelo espaço, atinge a realidade absoluta da matéria, e a Metafísica como aquela que preserva o espírito. Ciência e Metafísica não se juntam mais pela intuição e sim pela experiência.¹⁴⁴ Assim, paradoxalmente, Bergson distingue a Ciência da Metafísica, dando à Ciência uma parte da Metafísica (um acesso ao real) e à Metafísica uma dimensão científica (um objeto determinado).¹⁴⁵ Em uma segunda nota, Bergson ainda nos acrescenta, quanto à dimensão epistemológica da Metafísica e da Ciência, que a primeira, enquanto um conhecimento intuitivo, simpatiza com o objeto, e a

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ WORMS. Frédéric. *Le Vocabulaire de Bergson*. pag. 44.

¹⁴⁵ IM. pag. 39-40.

segunda, enquanto relativa, lida com os contornos do objeto. Um saber intuitivo, capaz de apreender fora de toda simbolização é, nas palavras de Bergson, a Metafísica verdadeira, pois é ela a ciência que pode dispensar os símbolos.¹⁴⁶ Assim, no conhecimento absoluto, no conhecimento metafísico, dá-se o ideal da precisão.

Para compreendermos melhor tal questão do pensamento bergsoniano, Débora Pinto nos propõe pensar a consciência não como um agregado de partes exteriores entre si, mas como uma totalidade que dá sentido às suas partes ou momentos. A consciência é vida que segue e a solidariedade de partes que deixam de ser partes ou perdem sua própria identidade se separadas desse todo, uma característica inelutável dos fenômenos vitais e conscientes.¹⁴⁷ Isso significa que o corpo ou a matéria faz parte desse todo. Nossas ações são adotadas em função de uma consciência, que por sua vez age no mundo em função de um corpo. Por isso, pensar a consciência separada do corpo ou o espírito em oposição à matéria seria um falso problema. Ainda segundo Débora Pinto, o movimento de crítica da imagem moderna da consciência é realizado por Bergson quando ele encontra, por sob cristais bem recortados de um Eu superficial, um Eu profundo marcado pela solidariedade de seus diversos elementos em progressão constante, em mobilidade incessante; um Eu que revela o modo concreto de nossas vivências enquanto vida em ação no mundo.¹⁴⁸

Sobre essa mesma perspectiva do Eu que dura Geovana da Paz Monteiro nos apresenta uma leitura do texto *Duração e Simultaneidade* em que ela confronta a noção bergsoniana de tempo vivido, negligenciada pela teoria da relatividade einsteiniana, com a do tempo físico. A visão bergsoniana de tempo visava mais a uma proposta de reconciliação do que fazer oposição à teoria da relatividade ou à concepção de tempo matemático. Nesse sentido, com Débora Pinto e Geovana Monteiro, é-nos possível explicitar aqui uma diferença entre o tempo psicológico do qual nos fala Bergson e o tempo matemático pensado pela física. A crítica bergsoniana é contra toda tentativa de redução da experiência do tempo vivido às abstrações simbólicas ou matemáticas e não um

¹⁴⁶ IM. pag. 39-40.

¹⁴⁷ PINTO, Débora M. *Consciência e Memória*. pag. 46.

¹⁴⁸ Idem.

levante contra a concepção de espaço-tempo.¹⁴⁹ Ainda segundo Geovana Monteiro, mesmo tendo Bergson se posicionando contra uma espacialização do tempo vivido, isso não significa a defesa de um tempo meramente psicológico. A vida psíquica estaria intimamente ligada ao tempo do mundo, o que fundamenta a Metafísica bergsoniana; “multiplicidade sem divisibilidade” e “sucessão sem separação”, pois cada momento de nossa vida interior corresponde a um momento de nosso corpo e de toda a matéria circundante, que lhe seria simultânea. Temos uma noção de tempo homogêneo, quantitativo, sempre atual e que compõe a concepção de espaço-tempo da física; enquanto o tempo bergsoniano é uma concepção heterogênea, qualitativa, aberta para a realização de virtualidades.¹⁵⁰ E se o tempo bergsoniano indica continuidade, esta por sua vez indica a relação entre o passado e o presente.

Confrontando as leituras de Débora Pinto e Geovana Monteiro com a exposição bergsoniana na *Introdução à Metafísica*, aspectos do texto nos são aclarados, pois Bergson nos explica que, se tentarmos reduzir sua noção de duração a algum conceito, seremos imediatamente remetidos a uma indefinível combinação do múltiplo e do uno.¹⁵¹ No entanto, um tempo pensado como duração torna as controvérsias entre as ideias de unidade e multiplicidade desnecessárias, pois um tempo vivido, a vida interior, é tanto unidade como multiplicidade. A vida psicológica é entendida como uma realidade onde tanto a multiplicidade quanto a unidade se encontram, pois não temos estados mentais separados, mas estados que existem num todo. A concepção de memória ou vida interior demonstra pela intuição que a duração é, ao mesmo tempo, unidade e multiplicidade, embora a adoção de qualquer um desses conceitos signifique sacrificar alguma dimensão da duração.¹⁵² Isso significa uma noção de multiplicidade como interpenetração. Cada estado psíquico, cada lembrança, cada momento que se segue, são incorporados pela nossa consciência em seu processo de duração. Cada consciência demarca uma singularidade, uma unidade que se apresenta como a identidade de cada indivíduo. Nossa consciência é *consciência-memória*, formada por uma sucessão de estados mentais e momentos que se seguem e que recebem do momento atual a sua

¹⁴⁹ MONTEIRO, Geovana da Paz. *A Medida do Tempo: Intuição e Inteligência em Bergson*. pag. 25 à 45.

¹⁵⁰ Idem.

¹⁵¹ IM. pag. 35.

¹⁵² IM. pag. 20.

continuidade.¹⁵³ Uma continuidade de elementos que se prolongam uns nos outros, participa da unidade tanto quanto da multiplicidade. E uma realidade como essa só nos seria acessível através do esforço intuitivo com o qual nos reinstalamos na duração e com ela percebemos seus paradoxos: ser una e múltipla, sem que uma qualidade exclua a outra. Apenas uma Metafísica, que se volta para o espiritual, é capaz de dar conta dessas peculiaridades e compreender o humano. Resolver os problemas através de uma Metafísica intuitiva é descobrir pela intuição a essência das coisas, para só depois comunicar sua compreensão. E essa compreensão da essência consiste em reintegrar a coisa na duração que é a vida dessa mesma coisa.

Assim compreendida, a Metafísica passa a ser um retorno consciente e reflexivo à vida interior, a experiência do Eu. Sobre esse papel ou movimento da Metafísica bergsoniana, encontramos na leitura de Astrid Sayegh em *Bergson – O Método Intuitivo*, elementos extremamente elucidativos. Sayegh, ao tratar do método bergsoniano, procura demonstrar como o filósofo desenvolve as etapas de seu método em *Matéria e Memória*. Nossas leituras, no entanto, concentram-se aqui na *Introdução à Metafísica*, contudo, considerando o valor das discussões levantadas por Sayegh sobre o Eu e, conseqüentemente, a memória definida por Bergson em *Introdução à Metafísica* como consciência¹⁵⁴, é salutar suas contribuições para o esclarecimento da questão. Ainda segundo Sayegh, para que o método intuitivo seja possível, faz-se necessária uma sintonia com a bagagem do espírito, nossa vida interior em sua totalidade. Assim, a compreensão dos falsos problemas e das diferenças de natureza permite que nossa visão seja depurada para captarmos o espírito em sua realidade movente. Se no trabalho intelectual, fundamentado no método analítico, refletimos sobre representações simbólicas dos objetos, onde os termos são sempre os mesmos, na atividade intuitiva, por sua vez, a reflexão faz-se pelo pensamento de nós mesmos, sobre nosso capital de lembranças e experiências acumuladas, as quais nos conduzem de volta ao objeto no contato regenerador com o Eu. Assim, o Eu, na totalidade de suas lembranças, no todo da memória, vai ao encontro do dado a fim de compreendê-lo. Ao contrair-se diante do objeto a memória reflete com todas as suas virtualidades ou lembranças. Com isso, pela bagagem virtual da memória,

¹⁵³ IM. pag. 22.

¹⁵⁴ Idem.

apreendemos de forma precisa o objeto e criamos possibilidades em torno do mesmo. Quanto maior a expansão da memória, mais profundas as camadas da realidade que atingiremos. Assim temos uma atenção do espírito que se contrapõe a análise estática e fragmentária da realidade. O Eu superficial, sujeito do pensamento prático, é distinto do Eu profundo, que é duração viva, interioridade criadora.¹⁵⁵

Portanto, a intuição é o método da Metafísica e o caminho que nos dá acesso ao desenvolvimento de um conhecimento que sai da periferia da realidade para se voltar para a vivência da experiência integral. Um conhecimento que não rodeia o objeto, mas que o capta por dentro. Nesse sentido, a Metafísica proposta por Bergson se fundamenta na relação estabelecida entre o seu campo de investigação (experiência), seu objeto de estudo (duração, tempo vivido, memória, movimento) e o seu método (intuição). Essa Metafísica é apresentada por Bergson como o empirismo verdadeiro, pois se trata de uma filosofia que se fundamenta na experiência e que, “propõe-se apegar-se o mais possível ao original mesmo, aprofundar-lhe a vida e, por uma espécie de auscultação espiritual, sentir palpitar sua alma.”¹⁵⁶

Dessa forma, com Bergson, temos a definição do objeto de estudo, o método empregado e a responsabilidade pela preservação do espírito que compete à Metafísica.¹⁵⁷ No entanto, é importante esclarecermos que não se trata de restituir a duração ou a dimensão psicológica do Eu pela Metafísica, mas de não substituir aquilo que dura, ou seja, o tempo vivido, pelo conceito. Não se trata exatamente de um problema de demarcação, mas de duas vias cujo objeto de estudo e método empregado, são distintas. Não podemos nos esquecer de que tanto a inteligência como a intuição são dimensões da consciência. Certamente temos duas vias de acesso à realidade onde uma se volta para o espírito, enquanto a outra se volta para a matéria. Todavia, pelo método intuitivo, que também chamaremos aqui de movimento da consciência reflexa, temos uma inteligência que se volta contra si mesma, invertendo a marcha do pensamento, para encontrar a duração onde há intuições a serem apreendidas. Dessa forma, embora a Metafísica bergsoniana volte-se para o espiritual, esta deve partir ou se fundamentar na Ciência positiva, que

¹⁵⁵ SAYEGH. Astrid. *Bergson – O Método Intuitivo*. pag. 134-143.

¹⁵⁶ IM. pag. 29.

¹⁵⁷ IM. pag. 24.

constitui uma dimensão do real. Nesse sentido, o erro da Metafísica tradicional é querer acessar o espírito pela via de acesso à matéria ou perceber de maneira apenas linear, o que é o entrecruzamento de vias de acesso à realidade. Um entrecruzamento de duas vias, dimensões de nossa consciência. A primeira, apropriada ao método analítico, proporciona-nos um contato mediado pelos símbolos e conceitos e nos possibilita um conhecimento absoluto da matéria, uma razão intelectualista. Já a segunda, caracterizada pela intuição, proporciona-nos uma coincidência ou simpatia com esse mesmo real, e por isso não têm a necessidade de mediações simbólicas, sendo um conhecimento absoluto do espírito (duração). Dessa forma, entendemos que a metafísica bergsoniana é um processo filosófico que, em nenhum momento, exclui a Ciência, mas por ela é auxiliada, ao mesmo tempo em que a Ciência se estende à medida que se permite guiar pela Metafísica. Bergson assim nos diz: “A intuição se move entre estes dois limites extremos, e este movimento é a própria Metafísica.”¹⁵⁸ Todavia, ao precisar o papel e problema da Metafísica, Bergson nos lembra de que podem surgir algumas objeções quanto a tal concepção. Para tanto, se põe a seguinte pergunta:

Mas, se a Metafísica deve proceder por intuição, se a intuição tem por objeto a mobilidade da duração, e se a duração é de essência psicológica, não vamos encerrar o filósofo na contemplação de si mesmo? A filosofia não vai consistir em se contemplar viver, simplesmente, como um pastor sonolento observa a água correr?¹⁵⁹

Responde-nos Bergson que considerar tal pergunta significa menosprezar a ação que compõe a natureza singular da duração, e ao mesmo tempo o caráter essencialmente ativo da intuição Metafísica.¹⁶⁰ Constatar ou apreender o objeto intuitivamente não é receber ingenuamente o objeto, mas apreendê-lo na ação duradoura do Eu. Mas essa ação não deve ser confundida como algo que transforma o objeto em um

¹⁵⁸ IM. pag. 36.

¹⁵⁹ IM. pag. 34.

¹⁶⁰ Idem.

sistema, colocando-o em formas pré-existentes que constituam verdadeiros quadros teóricos através de um conjunto de operações mentais. Antes bem, temos uma ação que se revela livre como uma tendência que significa possibilidades ligadas às lembranças e percepções que compõem o Eu que dura. Ou seja, a compreensão da duração significa uma compreensão do tempo vivido, mas também a compreensão de um Eu que é ação e, por isso, irreduzível a qualquer determinismo aparente. Mas isso só se torna claro quando nos desfazemos das ilusões dos símbolos ou das mediações entre nosso Eu e os objetos. Quando falamos do Eu estamos falando de uma vida interior que se desenvolve, age e se relaciona com o mundo, sua dimensão ontológica. Portanto, como uma filosofia assim compreendida pode significar uma contemplação vazia? Pelo método intuitivo nos afastamos dos vários fatos que implicam numa cristalização do fenômeno para nos colocar frente a frente com o objeto em sua duração. Isso significa um raciocínio que procura desconstruir os falsos problemas, tanto pela relação entre conceitos abstratos, como pela realidade representada em partes por esses mesmos conceitos. Assim, o que podemos entender é que o método bergsoniano se desenvolve na experimentação filosófica. Uma experimentação que significa um retorno à experiência onde, pela apreensão do tempo real, o método intuitivo nos permitiria um contato e, conseqüentemente, uma reflexão sobre a realidade movente em seu fluir perene. Isso significa que a nossa consciência como duração é um Eu que vive e, por isso, dura. Cada ação que tomamos é fruto das escolhas de uma consciência e esse mesmo mundo, percebido, nos afeta. Tal dinamismo e dimensão de nossa vida interior é o que leva Bergson a pensar uma nova Metafísica.

Com isso, atendendo às questões norteadoras dessa seção, podemos agora responder que o Eu bergsoniano, pensado como duração, é tanto uno como múltiplo, e isso nos permite afirmar com Bergson uma permanência ou identidade caracterizada por uma multiplicidade. Essa é uma realidade de dimensões psicológicas, cuja natureza movente só pode ser apreendida por uma Metafísica capaz de dispensar os símbolos e conceitos para poder coincidir com o objeto em sua duração. Dessa forma, nas palavras de Bergson, a Filosofia assim definida não consiste em escolher entre conceitos ou tomar partido entre escolas. Antes, trata-se de uma Filosofia que se coloca acima da disputa entre escolas, da

disputa entre empiristas e racionalistas.¹⁶¹ Disputas que Bergson supera ao encontrar um ponto comum: a consciência cuja essência não reside na racionalidade é uma consciência viva, uma consciência que dura, uma dimensão de todos os seres vivos, e essa é uma visão que só pode ser atingida se abandonarmos os contornos dos objetos para adentrarmos em seu interior, conhecendo-o absolutamente. Podemos até duvidar de um conhecimento que se dá pela coincidência com o objeto, no entanto não podemos duvidar que ao menos simpatizemos conosco mesmos. Nas palavras de Bergson, “podemos não simpatizar intelectualmente, ou melhor espiritualmente, com nenhuma outra coisa, mas simpatizamos, seguramente, conosco mesmos.”¹⁶²

Débora Pinto, em sua leitura do exemplo bergsoniano da imagem de um cone, apresentado em MM, nos explica a visão do movimento da consciência entre seus planos.¹⁶³ E como a imagem do cone é também apresentada por Bergson na *Introdução à Metafísica*, vamos a ela:

Diante de um cone sólido, vejo sem dificuldades como ele se estreita para cima e tende a se confundir com um ponto matemático, e também como ele se alarga na base em um círculo infinitamente crescente. Mas nem o ponto, nem o círculo, nem a justaposição dos dois sobre um plano me darão a menor ideia de um cone. Da mesma forma a multiplicidade e a unidade da vida psicológica, o Zero e o Infinito para os quais empirismo e racionalismo encaminham a personalidade.¹⁶⁴

Com Débora Pinto é possível fazermos uma leitura da imagem bergsoniana em que a ponta do cone é entendida como o corpo consciente, a atualidade de um Eu que age no mundo. A base do cone seria o plano mais profundo da consciência: nosso passado ou tudo que vivemos e pensamos. Temos assim, pela imagem do cone, o campo da Metafísica de nossa experiência. Cada vivência pode se movimentar em direção ao presente, à ponta do

¹⁶¹ IM. pag. 29.

¹⁶² IM. pag. 21.

¹⁶³ PINTO, Débora M. *Consciência e Memória*. pag. 51-52.

¹⁶⁴ IM. pag. 29.

cone. Toda a nossa vida psicológica é esse vaivém entre a base do cone e a sua ponta.¹⁶⁵ Assim, tudo o que somos é constituído por tudo aquilo que nós vivemos e cada ação ou escolhas que fazemos nos remete a um passado que se mantém vivo em nossa memória, não quantitativamente, mas qualitativamente. Nossa relação com o mundo se dá na interação entre a memória viva e nossas ações, dá-se na experiência - campo de estudo da Metafísica bergsoniana. Por isso, é na experiência que se dá a convergência entre Ciência e Metafísica. E como o campo de estudos de ambas é o mesmo, considerando que a Metafísica lida com a mobilidade, enquanto a Ciência lida com a cristalização dessa mesma mobilidade, isso não lhes impede uma comunicação. Assim, reconhecemos com Debora Pinto de que Bergson, ao estudar o tempo, suas dimensões e sua essência, não só revela o que levou os filósofos modernos a uma visão incompleta e superficial da experiência humana, como também redimensiona a compreensão da consciência, nela descobrindo o próprio movimento da vida.¹⁶⁶ Nossa consciência não só conhece verdadeiramente a realidade por intuição, como nos liberta, deste modo, das incertezas do relativismo. A Metafísica bergsoniana firma-se como algo experimental, portanto é muito mais do que conhecer, é também viver. Um conhecimento que busca a realidade no dinamismo da duração. Um imediato que é obtido não de modo discursivo, mas na intuição ou na experiência integral.

2.5. Resposta a Russell.

Diante da leitura do pensamento bergsoniano, exposto na *Introdução à Metafísica*, a importância de uma interpretação como a de Russell, dentro de um horizonte investigativo e meticuloso da filosofia de Bergson, apresenta-se como singular. Não pela forma como Russell entendeu Bergson, mas pelo quadro interpelativo produzido pelo filósofo e que nos permite esclarecer uma série de asserções atribuídas ao pensamento

¹⁶⁵ PINTO, Débora M. *Consciência e Memória*. pag. 51-52.

¹⁶⁶ PINTO, Débora M. *Consciência e Memória*. pag. 60-61.

bergsoniano. Entre elas a acusação de irracionalista. Isso não só nos permite vislumbrar um horizonte receptivo, como também nos fornece referências para a confrontação e verificação de nossas leituras. Em nosso itinerário focamos a leitura da *Introdução à Metafísica*, não coma pretensão de esgotar todos os detalhes e problemas abordados no respectivo ensaio. Antes bem, procuramos realizar uma apreciação de modo a reunir um conjunto interpretativo que se mantivesse fiel ao pensamento de Bergson e que nos fornecesse um recorte de sua obra com o qual pudéssemos confrontar as diferentes interpretações de seu pensamento. Por isso, o confronto com a leitura de Russell se faz importante e nos permite definir uma direção para nossas leituras. Daí as perguntas norteadoras dessa seção: O que existe de correto na leitura de Russell? A interpretação de Russell dá respaldo para uma leitura do pensamento de Bergson como irracionalista?

Retomando cada um dos tópicos elencados na seção 1.6 é possível percebermos os problemas inerentes a uma leitura que não leve em consideração o método aplicado por Bergson. É importante ressaltarmos que determinados termos, aspectos e debates presentes em outras obras, como a *Evolução Criadora*, os quais foram abordados por Russell, não foram discutidos por Bergson na *Introdução à Metafísica*. No entanto, como o ensaio apresenta-se como uma obra fundamental para a compreensão do método, o mesmo é capaz de nos fornecer subsídios suficientes para confrontá-lo com a leitura de Russell. Com isso, não queremos dizer que uma resposta à interpretação russelliana, tomando como base apenas a *Introdução à Metafísica*, é algo que possa ser feito sem dificuldades, mas alguns pontos centrais podem ser elucidados e ao mesmo tempo revisados – o que já é suficiente para revelar o caráter apressado com o qual geramos certas conclusões em relação ao bergsonismo quando desconsideramos o problema do método e a sua concepção de Metafísica.

- i) Princípio dualista do mundo no qual de um lado temos a matéria, num sentido cartesiano, e no outro o vital;

Segundo Russell, Bergson haveria adotado uma posição dualista do mundo onde a matéria, entendida como extensão, seria posta de um lado e de outro teríamos o

vital, que perpassa toda a matéria.¹⁶⁷ A filosofia bergsoniana permaneceria assim, presa ao dualismo que emprega.

De fato, Bergson promove um dualismo quando estabelece a demarcação entre as duas vias de acesso à realidade: matéria inerte e mundo movente (espiritual). No entanto, tal dualismo não deve ser confundido com o dualismo da filosofia tradicional, tão criticado por Bergson. Através do método intuitivo já sabemos que Bergson procura revelar os inúmeros problemas decorrentes de uma concepção dualista tradicional, o que nos leva a sua oposição à concepção cartesiana geométrica, como *res extensa*. Em sua oposição, tanto aos racionalistas quanto aos empiristas, Bergson procura superá-los por meio de um estudo preciso, no qual o método é fundamental e nos revela inicialmente os falsos problemas. A precisão buscada por Bergson é o que nos leva a uma nova concepção do dualismo. Porém, já sabemos que Bergson parte de uma duração entendida como substância, como tempo vivido. Essa duração estende-se interna e externamente. Portanto, antes de um dualismo, Bergson parece partir de um monismo de caráter ontológico. Dessa forma, o dualismo assumido por Bergson seria uma consequência do monismo do qual ele parte. Um dualismo que se instaura mediante a metodologia por ele aplicada. Tarcísio Pinto em *O Método da Intuição em Bergson e sua Dimensão Ética e Pedagógica* cita-nos Maria Luiza Landim, Deleuze e Bento Prado e, junto com esses estudiosos do bergsonismo, assume a comunhão de uma ideia comum quanto ao dualismo de Bergson não ser um dualismo radical, tratando-se na verdade de um dualismo metodológico e que depois é ultrapassado em função de um monismo representativo da realidade em geral intuída como duração.¹⁶⁸ Ou seja, o dualismo metodológico constitui um dos processos racionais da intuição como método.

Débora Pinto, em *Bergson e os Dualismos*, esclarece-nos um pouco mais sobre a forma como Bergson aplica tal dualismo, de forma metódica, num diálogo crítico com a tradição moderna. Débora Pinto discute a questão por meio de uma leitura das duas primeiras obras bergsonianas (*Ensaio e Matéria*). Assim, existem elementos da argumentação bergsoniana apresentados por Débora Pinto que não nos convém mencionar

¹⁶⁷ RUSSELL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. pag. 455 a 459.

¹⁶⁸ PINTO. Tarcísio Jorge S. *O Método da Intuição em Bergson e sua Dimensão Ética e Pedagógica*. pag. 45.

aqui, dado o foco e limitações de nosso trabalho. No entanto, como a proposta bergsoniana para uma nova Metafísica exige a passagem pela colocação tradicional dos principais problemas filosóficos, para só então diluir as antíteses do pensamento conceitual, podemos nos concentrar em algumas dessas características para a compreensão não só do dualismo presente na *Introdução à Metafísica*, como nas demais obras bergsonianas. Segundo Débora Pinto, a crítica bergsoniana, dirigida contra a desvalorização do movente, põe em questão todos os dualismos que desconsideram a temporalidade.¹⁶⁹ Nesse sentido, uma divisão analítica inicial, que possa ser observada no pensamento bergsoniano, seria uma consequência da primeira regra da intuição como método: aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, denunciar os falsos problemas, reconciliar verdade e criação no nível dos problemas. Assim, ainda segundo Débora Pinto, uma solução positiva dos dualismos tradicionais, como a oposição alma e corpo, só pode ser resolvida pela superação de tais dualismos. Todavia, sabemos que a segunda regra procura distinguir domínios da experiência que não são corretamente diferenciados, isto é, procuram determinar as verdadeiras diferenças de natureza nos elementos que compõem a experiência mista humana. Tal diferenciação nos permite, entre outros fatores, perceber os erros decorrentes de uma apreensão da realidade, de forma estática, e derivada de nossos hábitos intelectuais voltados para a prática e necessidades utilitaristas – um processo destinado essencialmente à ação. Contudo, tal diferenciação é uma consequência do método intuitivo que exige a rearticulação do misto para o reencontro com a experiência integral. Ao final do processo da intuição como método, ocorre uma conversão ou convergência dos dualismos em um monismo de dimensão Metafísica.¹⁷⁰ Ou seja, os dualismos são superados por Bergson através do estudo de uma consciência que dura e que se constitui tanto pela inteligência como pela intuição, que é subjetiva, mas que age e vive no mundo (sua fundamentação ontológica).

Sendo assim, não podemos circunscrever Bergson dentro de uma concepção simplista de um dualismo que ele tanto procurou superar. O método que nos permite desenvolver um conhecimento preciso é o mesmo que nos põe em contato com a duração, que é a própria vida em todas as suas modalidades. Trata-se assim de uma concepção de

¹⁶⁹ PINTO, Débora M. *Bergson e os Dualismos*. Rev. Transformação vol. 27, n° 1, 2004.

¹⁷⁰ Idem.

filosofia, cuja reflexão se inicia a partir da intuição da duração. Essa reflexão é que se abrirá ao conhecimento da realidade movente, do mundo que nos cerca e que acaba nos fornecendo uma compreensão da experiência de forma integral, na qual se dá o caráter dinâmico da vida. O que nos permite falar que a ideia de duração não seja uma exclusividade do ser humano, ou da consciência humana, mas possa também se aplicar a todo o processo vital. A grande dificuldade enfrentada pelas nossas ciências, e até mesmo pelo senso comum, é conseguir representar essa duração mediante os limites de nossa inteligência. Portanto, o dualismo de Bergson tem uma função metodológica, mas que depois é superada e nos permite uma reflexão precisa sobre a vida e sobre a coincidência do nosso Eu; com a duração da vida que nos envolve. A forma desse raciocínio reflexivo é a intuição como método.

ii) A evolução entendida em analogia à criação do artista.

Segundo Russell, Bergson rejeita as teorias tradicionais da evolução por entender que as mesmas não permitiriam o surgimento do novo. Ao artista, tomado por uma inspiração criativa e criadora, impõe-se a ação de traduzir a arte que expressa sua inspiração. Da mesma forma que a figura do artista, a força vital também atuaria de forma livre e original.¹⁷¹ Russell assume uma única figura ou analogia como sendo aquela que representa toda a visão de Bergson sobre a evolução. Porém, como foi dito, quando se trata de comunicar o conhecimento absoluto a outros, quando se trata de utilizar a linguagem pública, os conceitos são incapazes de traduzir inteiramente a duração. Até mesmo as imagens, sendo mais eficazes nessa empreitada, ainda são insuficientes para traduzir a intuição na duração, uma vez que algum elemento sempre escapa à conceptualização e tradução. Por isso devemos lembrar que para Bergson toda comparação será insuficiente, pois nenhuma metáfora pode dar conta de algum aspecto da duração sem sacrificar outro.¹⁷² Nesse sentido, podemos utilizar *conceitos-imagens*, *conceitos-flexíveis* ou ainda analogias para evocar a intuição, porém, nenhuma delas, tomadas separadamente, será capaz de traduzir a duração, assim como o todo da vida interior. Todavia, a analogia à

¹⁷¹ RUSSELL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. pag. 455 a 459.

¹⁷² IM. pag. 22.

criação do artista - que também aparece na *Introdução à Metafísica*, quando da passagem de um artista por Paris¹⁷³, apesar das limitações simbólicas, ainda sim pode nos sugerir o que é o conhecimento absoluto ou a intuição da evolução, o que não pode é encerrar em sua imagem uma definição ou tradução definitiva do conhecimento absoluto. Sempre teremos uma definição incompleta.

Como a figura do artista é utilizada para falar de um aspecto da duração, procuremos explorar melhor tal imagem pela perspectiva do conhecimento absoluto. Sobre tal figura, Izilda Johanson, em seu artigo *Bergson e a Busca Metódica do Tempo Perdido*, nos fala do método bergsoniano e de sua concepção de Filosofia que encara a arte, o artista e a atividade artística como exemplos de que o conhecimento acerca do real e do verdadeiro é possível. Um conhecimento liberto das ilusões da inteligência. Assim, segundo Izilda, o artista, entendido como aquele que se desvincula do conhecimento prático e utilitário da vida, é aquele que traspõe os obstáculos da inteligência prática em função de uma percepção mais alargada ou mais próxima da temporalidade da vida, o que pode ser chamado de uma espécie de distração. Uma distração que deve ser entendida em relação à consciência prática e sempre orientada para a ação. Nesse sentido, a atitude do artista desenvolve-se pelo desligamento da ação prática ou utilitária para seguir na direção oposta ao que é habitual ao espírito. Tal atitude do artista lhe permite chegar às zonas mais profundas do Eu, onde se encontra tudo o que nossa percepção apreendeu do mundo exterior e que em virtude de um processo de triagem que o nosso sistema intelectual realiza, lá permanece na forma de esquecimento. Mas, uma vez simpatizando com o Eu profundo, o artista encontra a intuição da qual emerge sua faculdade criativa, sua ação livre e criadora. Assim, a atividade do filósofo pode ser comparada com a do artista ao entravar os hábitos da inteligência prática e utilitária para retornar à duração, estendendo sua compreensão e especulação sobre a vida; apreendendo-a absolutamente. Se o que está em questão é o conhecimento especulativo que visa à gênese e a explicação da própria vida e da existência, então o caminho deverá ser o inverso de uma inteligência orientada por necessidades práticas e utilitárias, pois a vida em si mesma, o real, ultrapassa toda necessidade, e se nós não temos acesso ao que é, é porque nos detemos demais ao que

¹⁷³ IM. pag. 26.

funciona.¹⁷⁴

Astrid Sayegh, também em uma leitura da figura do artista, nos acrescenta que se a atividade intuitiva está na memória, neste circuito contínuo de interiorização e exteriorização, então é o sentido que inspira as palavras, e não o contrário. Assim, a inspiração do gênio, do artista, do filósofo, não vem do objeto, mas da expansão da memória, que permite sintonizar-se com um mundo cada vez mais rico e que caracteriza o objeto ou o momento presente. E quanto maior essa dilatação da memória, maior a profundidade de nossa visão do objeto.¹⁷⁵ Nesse sentido, a figura do artista é uma *imagem-fluida* que evoca a compreensão na duração, pois ela traz consigo não só todo o seu lastro espiritual como sua inspiração implica na ideia de um mundo interior mais rico, mais fecundo e mais intenso que a própria natureza.

Assim, a analogia bergsoniana à atividade do artista evoca uma compreensão da intuição como método e do conhecimento absoluto, o que nos permite afirmar que a intuição como método sempre poderá e deverá ser auxiliada pelas imagens, analogias ou *conceitos-imagens*. Porém, voltamos a ressaltar que o conhecimento na duração que se busca é irreduzível a qualquer definição e representação. Até mesmo o artista não conhece totalmente sua obra até que a mesma esteja terminada, se é que em algum momento ela termina.

iii) O intelecto é inferior ao instinto, porquanto o mesmo nos impõe suas próprias restrições conceituais.

De acordo com Russell, como o intelecto só consegue se adequar à descontinuidade do mundo material e como a vida seria essencialmente contínua, o intelecto não poderia apreendê-la. Como a forma mais elevada do instinto seria a intuição, somente a intuição poderia captar a experiência tal como ela é.¹⁷⁶ Daí decorre que o instinto seria superior ao intelecto.

¹⁷⁴ JAHANSON, Izilda. *Bergson e a Busca Metódica do Tempo Perdido*. Rev. Transformação, 2004.

¹⁷⁵ SAYEGH, Astrid. *Bergson – O Método Intuitivo*. pag. 155.

¹⁷⁶ RUSSELL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. pag. 455 a 459.

No que se refere ao instinto, na forma como fora compreendido por Bergson, sabemos que o filósofo não faz nenhuma referência ou citação direta ao termo na *Introdução à Metafísica*. Diferentemente, na *Evolução Criadora* Bergson aborda o termo exaustivamente. No entanto, como cada termo deve ser pensado dentro do método intuitivo, podemos nos perguntar: Se em nenhum momento Bergson fala da inteligência como algo inferior à intuição, como ele poderia pensar a inteligência como algo inferior ao instinto? Por acaso, seria o instinto superior à intuição? Usando suas próprias palavras, “não há inteligência na qual não se descubram vestígios de instinto, sobretudo não há instinto que não seja rodeado de uma franja de inteligência”.¹⁷⁷ Assim, não se trata de perguntar se uma determinada faculdade humana é inferior ou superior à outra, mas de nos perguntarmos que diferença poderia existir entre as faculdades humanas, e como as mesmas se relacionariam, inclusive em termos de complementaridade entre ambas. O que a metodologia bergsoniana nos propõe é justamente desfazer-nos dos falsos problemas para que possamos pensar adequadamente com cada uma das vias de acesso à realidade, de forma que as suas diferenças se transformem justamente naquilo que as une - uma complementaridade que se realiza nas diferenças.

iv) O problema do intelecto consiste em só se adequar à descontinuidade do mundo material – concepção ligada à noção de linguagem como estrutura de conceitos descontínuos.

Segundo Russell, o problema concernente ao intelecto, para Bergson, deve-se a sua incapacidade de compreensão da continuidade da vida. Nesse sentido, a linguagem, ferramenta da inteligência, não seria capaz de apreender o fluir da vida.¹⁷⁸

De fato, a inteligência não é capaz de apreender a duração. Como nos disse Bergson, “da intuição podemos passar à análise, mas não da análise à intuição.”¹⁷⁹ No entanto, o problema posto por Bergson não se destina a promover uma demarcação quanto a incapacidade de nossa inteligência. Isso seria um exemplo dos falsos problemas que

¹⁷⁷ EC. pag. 154.

¹⁷⁸ RUSSELL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. pag. 455 a 459.

¹⁷⁹ IM. pag. 32.

Bergson procura denunciar e que Deleuze (como vimos na seção 2.2) nos aponta como primeira regra. A questão à qual Bergson se refere é a da distinção de natureza entre duas formas de conhecimento: o analítico e o intuitivo. Compreendendo-os como distintos por natureza, percebemos que de uma não é possível passar a outra. Nossa inteligência de natureza prática, ao se utilizar de símbolos e conceitos estáticos, não é capaz de apreender a natureza movente que é o seu oposto: a duração. A intuição, por sua vez, nos permite partir dela para a sua comunicação, no entanto, toda tentativa de tradução dessa duração será sempre incompleta. Mesmo os *conceitos-imagens* só são capazes de evocar ou nos conduzir para o lugar onde há uma intuição para ser apreendida. A continuidade como sucessão qualitativa não pode ser apreendida ou abarcada por uma inteligência de natureza prática, mas isso não faz da inteligência algo menor. Se a inteligência é uma via de acesso ao real, a intuição é outra. Assim, o problema do intelecto não está na sua incapacidade de apreensão da vida, mas no seu uso para apreender a vida que dura.

v) A diferença entre intelecto e intuição está ligada a uma distinção paralela entre espaço e tempo.

De acordo com Russell, a distinção bergsoniana de intelecto e intuição pode ser compreendida pela distinção entre espaço e tempo, uma distinção em que o intelecto que esmiúça e que consiste em análise age de modo atemporal e onírico.¹⁸⁰ No entanto, como dito, a concepção de duração num processo que pensa relações entre símbolos é dissociada por Bergson da ideia de tempo espacializado, concebido por nossa inteligência. Essa dissociação permite a Bergson falar de uma noção de tempo que se opõe ao espaço, uma noção de tempo vivido que é vinculada à sua noção de duração.

Em relação a essa questão do pensamento bergsoniano, Regina Rossetti, em seu artigo *Bergson e a Natureza Temporal da Vida Psíquica*, explica-nos que existe sim uma confusão ao tomarmos o espaço pelo tempo. Todavia, isso se deve ao fato de não percebermos que os estados psicológicos e toda a vida psíquica são de natureza temporal e não espacial. A partir dessa confusão, tem-se a representação de um Eu superficial e de

¹⁸⁰ Idem.

uma multiplicidade quantitativa dos estados da consciência, porque se concebe a vida psíquica existindo num tempo espacial. Bergson constrói sua crítica ao conceito de tempo homogêneo espacial a partir da percepção de que existem dois tipos distintos de multiplicidade, uma qualitativa e outra numérica, que nos levam, respectivamente, a duas concepções acerca da natureza do tempo: um heterogêneo e contínuo e outro homogêneo e divisível. O erro do determinismo psicológico, denunciado por Bergson, foi o de ter aplicado o conceito de tempo espacial à compreensão do modo de ser de nossa vida interior. A consciência, imbuída de representações espaciais, olha para si mesma e não se reconhece como duração pura, enxerga estados que se sucedem sem se penetrarem, não vê o Eu no seu conjunto inter-relacionado, esquece o passado num lugar escondido sem relação com o presente, torna as sensações e os sentimentos unidades estanques sem movimento, concebe a mobilidade como substrato da realidade.¹⁸¹

Assim, por meio de seu método intuitivo, quando Bergson nos fala de uma diferença entre intelecto e intuição, conseqüentemente, revela-nos os problemas que existem ao confundirmos o tempo vivido com o espaço, para só então chegar à Metafísica como forma de compreensão da realidade movente, da experiência do tempo vivido, de nossa vida interior em toda sua complexidade e profundidade. O tempo, ao ser pensado como uma justaposição de pontos no espaço, tem a sua própria natureza negada. Dessa forma, o tempo real é algo que só poderia ser intuído; cabendo ao analítico a análise do espaço. A distinção bergsoniana apontada por Russell é a distinção entre o tempo vivido (duração) e o tempo espacializado ou ainda entre a multiplicidade qualitativa e a multiplicidade quantitativa indicada por Rossetti. Um tempo vivido ou uma multiplicidade qualitativa é uma realidade que só pode ser apreendida intuitivamente enquanto o tempo espacializado é objeto da inteligência. Mais uma vez, não se trata de uma oposição entre intuição e intelecto, mas do equívoco histórico de se tomar um pelo outro na apreensão do tempo vivido. No final, tal oposição apontada por Russell, indica-nos muito mais um falso problema do que a noção bergsoniana.

¹⁸¹ ROSSETTI, Regina. *Bergson e a Natureza Temporal da Vida Psíquica*. In: *Revista Psicologia: Reflexão e Crítica*.

vi) A duração é uma experiência que nos domina quando nos abstermos do pensamento racional.

Segundo Russell, a duração seria algo muito difícil de explicar, mas tal noção pode sugerir uma semelhança com os modos existenciais de cognição, mencionados por Kierkegaard e adotados, de forma modificada, pelos existencialistas posteriores.¹⁸²

Aqui temos dois aspectos muito importantes na leitura de Russell e que precisam ser destacados. O primeiro é que o autor, ao falar de Bergson, procura semelhanças para construir um conceito comum através do procedimento habitual do método analítico, numa tentativa de aproximação da noção bergsoniana de duração com os modos existências de cognição de Kierkegaard. O emprego de tal método por Russell, para apreender a duração à qual Bergson se refere, constitui-se como um falso problema, pois como denunciara Bergson, é justamente o emprego do método analítico que não nos permite apreender o Eu em sua duração. Daí a necessidade de um novo método: a intuição que nos conduz de volta à experiência do tempo vivido, àquilo que dura. Assim, pela perspectivado método analítico, concordamos com Russell de que a duração é algo muito difícil de explicar, senão impossível, cabendo à intuição, enquanto método, nos possibilitar o conhecimento e a experiência de tal realidade. Segundo, não se trata de nos abstermos do pensamento racional, pois o conhecimento pelo método intuitivo ocorre mediante um processo de racionalização que se volta contra si mesmo, procurando assim, libertar-se das necessidades práticas e úteis da vida para se encontrar na duração de nossa vida interior. Uma racionalização que se volta para a especulação filosófica. Portanto, trata-se da realização, através do método, de um processo de depuração pelo qual as ilusões decorrentes do relativo são eliminadas para darem lugar à intuição que nos faz conhecer o real em sua dimensão movente e espiritual.

vii) Pensar o passado e o presente como coisas que se mesclam deve-se a uma confusão de interpretação quanto à atividade mental e seu objeto.

¹⁸² Idem.

De acordo com Russell, o tempo bergsoniano está ligado à concepção também bergsoniana de memória, onde o passado e o presente se relacionam, pressupondo um tempo matemático, uma vez que o passado deixa de atuar enquanto o presente está em atividade e que Bergson se vê em apuros para descartá-la em favor da duração.¹⁸³

De um lado, temos a intuição do tempo real que se faz conhecer pelo método intuitivo; e, do outro, temos o método analítico que esquematiza o tempo dividindo-o em momentos isolados. Estes momentos justapostos na construção de uma imagem retorcida nos afastam do tempo real. Temos assim, realmente, uma confusão. Porém, esta se deve ao fato de reduzirmos o tempo ao espaço ou o espírito à matéria. O que constitui mais uma vez uma ilusão. Na confusão acabamos pensando o tempo da mesma forma com a qual pensamos o espaço; acabamos pensando o espírito como pensamos a matéria. Por isso, o primeiro passo do método intuitivo consiste justamente em revelar, pela crítica, toda essa confusão para depois devolver a cada dimensão, seja ela material ou espiritual, a sua demarcação e via de acesso ao real para, em seguida, explicar como essas duas dimensões do conhecimento se relacionam. A relação só vai ser possível por meio de uma memória (como apresentado na seção 2.4). A memória é o elo entre o espírito e a matéria, uma consciência que preserva o passado no presente em vias de um futuro. Somente uma consciência entendida como memória torna possível a compreensão de um Eu que dura.

viii) Como irracionalista, Bergson não se demonstra propenso a dar razões que justifiquem suas teorias, pois isso já implicaria na razão que ele nega.

Segundo Russell, o bergsonismo não nos apresenta um conjunto argumentativo plausível e sustentável que nos leve a concordar e aceitar as teorias, pois falar de bases de aceitação, conjunto e estrutura argumentativa já é se mover na esfera do racional. O que também explicaria o fato de Bergson recorrer à qualidade poética de suas ilustrações. Dessa forma, Russell declara o pensamento bergsoniano como um mero irracionalismo ou ainda um misticismo.

¹⁸³ Idem.

Mas como uma doutrina com metodologia tão rigorosa pode ser acusada de irracionalista? Toda a teoria bergsoniana é marcada por um procedimento pelo qual a crítica que reconhece a exatidão e a eficácia da inteligência, adaptadas à vida prática ou à técnica, revelam a ineficiência da mesma na especulação filosófica. Tal crítica, no entanto, não constitui um abandono da inteligência, e muito menos da razão. Pelo contrário, trata-se de um movimento crítico e racional que possibilita a Bergson restaurar a Metafísica e lhe conceber um novo método, cujo procedimento é preciso no estudo do espírito, do tempo, da duração, enfim, da especulação filosófica. Esse resgate da Metafísica por Bergson cria aspirações renovadas para a compreensão da totalidade da experiência e da vida. Essa compreensão é construída por uma série de procedimentos racionais que nos levam a repensar nossa própria inteligência através de um conjunto racional que envolve a intuição como método. Não se trata assim de opor a inteligência à intuição, mas de perceber as diferenças entre as mediações deformadoras dos símbolos e conceitos e a presença dos dados imediatos de nossa consciência – nossa vida interior, para só então apreendermos a reconciliação que constituem as duas vias de acesso ao real. Mais uma vez é preciso nos desfazer dos falsos problemas e ilusões engendrados pelos hábitos utilitaristas de nossa inteligência para estender nosso conhecimento em todas as suas potencialidades e faculdades. Assim, trata-se de um repensar dos pressupostos intelectuais da filosofia que acabaram arrinconando a mesma para um conhecimento relativo. Nesse sentido, o método intuitivo é também revitalização de uma especulação que se pretende Metafísica e que nos possibilita um conhecimento absoluto. Um conhecimento que não mais se detenha nos contornos do objeto, mas que o aprenda por dentro, no seu todo, internamente.

ix) A teoria bergsoniana poderia ser melhor considerada apenas no âmbito das teorias psicológicas da experiência e não no âmbito das teorias da lógica.

Por fim, para Russell, talvez se possa considerar melhor a teoria de Bergson como sugerindo alguns traços mais psicológicos do que lógicos da experiência. O que o colocaria de acordo com certas tendências psicológicas de sua época.

Pela interpretação da inteligência como um conhecimento descritivo e claro

da matéria, porém deficiente do conhecimento do espírito, Bergson faz descer do pedestal um cientificismo que se pretende como único detentor da verdade, quando é, de fato, fonte de tantas ilusões. Uma teoria que se revela a frente do seu tempo. Ou, como nos disse Van Acker, uma teoria progressista e avançada.¹⁸⁴ Haveria uma coisa mais arrojada do que dizer aos físicos que a matéria inerte se explica pela vida? Ou dizer aos biólogos que a vida orgânica só se compreende pela consciência psicológica? Ou ainda aos metafísicos que a inteligência pura não é filosófica? Ou dizer aos espiritualistas cartesianos ou platonizantes que nosso espírito não deixa de ser um produto da evolução biológica? E, finalmente, aos moralistas kantianos que a obrigação não é pressão ou imposição penosa, mas antes aspiração e amor?¹⁸⁵

Considerar a teoria bergsoniana apenas num âmbito psicológico é desconsiderar o método bergsoniano e a Metafísica viva e precisa que Bergson concebe, exercitando uma leitura superficial de toda a obra do filósofo. Isso seria pegar uma ínfima parte de toda uma filosofia e com essa parte procurar produzir uma interpretação de toda uma postura filosófica da qual foi extraída. Mas, poderíamos esperar algo diferente do “analítico” que com seu método sempre pretendeu captar o espírito? Muitas interpretações do pensamento de Bergson realizadas em sua época nos remetem às palavras do próprio Russell, quando o mesmo nos ensina que enfrentamos algumas dificuldades especiais quando estamos muito próximos dos acontecimentos, pois é muito difícil enxergá-los com o devido distanciamento e imparcialidade. Muitos pensadores do passado precisaram passar pela avaliação crítica de gerações posteriores para serem reconhecidos e entendidos. É muito raro que um pensador que não tenha sido muito bom, alcance uma fama que sua obra não justifique; embora aconteça que homens importantes tenham sido esquecidos. No que se refere aos pensadores mais recentes, a escolha é ainda mais difícil devido às condições precárias de se conseguir uma perspectiva equilibrada. Se o passado é passível de uma visão mais clara, devido à análise atenta das diferentes e variadas fases de seu desenvolvimento, o presente está perto demais para nos permitir desenredar os diversos aspectos do processo com a mesma confiança.¹⁸⁶ Nada mais digno de um grande pensador

¹⁸⁴ ACKER, Leonardo Van. *A Filosofia Bergsoniana*. pag. 196.

¹⁸⁵ Idem.

¹⁸⁶ RUSSELL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. pag. 443 e 444.

do que essa advertência de Russell.

Capítulo 3 – A Metafísica positiva.

Estamos chegando ao final de nossa incursão pela *Introdução à Metafísica*. Em nosso trajeto nos deparamos com duas dimensões, distintas por natureza, que compõem o real. Uma é pensada como espaço homogêneo quantitativo, já a outra é a duração onde encontramos o tempo real, contínuo e heterogêneo e no qual ocorrem os fenômenos psíquicos. Com elas também nos deparamos com duas formas de conhecimento. A primeira fundamenta-se no espaço; a segunda fundamenta-se na duração. A natureza da duração consiste em passar, no sentido de uma continuidade na qual nenhuma de suas partes permanece quando outra se apresenta. Todavia, mesmo sendo esta duração algo difícil de exprimir ou representar, nós podemos senti-la em nossa vivência, em nossa vida interior. Dessa forma, Bergson chega à sua noção de Metafísica, a qual busca por excelência o conhecimento da temporalidade de nossa vida interior, o conhecimento absoluto. Por meio dela, somos capazes de apreender intuitivamente a sucessão temporal que dura sem confundi-la com a justaposição espacial. É preciso então entender primeiramente a natureza de tal realidade, antes de buscar a realidade tida como exterior. Bergson assim nos diz:

Não há estado de alma, por mais simples que seja, que não mude a cada instante, pois não há consciência sem memória, não há continuação de um estado sem adição, ao sentimento presente, da lembrança de momentos passados. Nisto consiste a duração. A duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, seja porque o presente encerra distintamente a imagem incessantemente crescente do passado, seja, mais ainda, porque testemunha a carga sempre mais pesada que arrastamos atrás de nós, à medida que envelhecemos. Sem esta sobrevivência do passado no presente, não haveria duração, mas somente instantaneidade.¹⁸⁷

¹⁸⁷ IM. pag. 31.

Nesse caminho Bergson encontra as verdadeiras diferenças de natureza, em contraposição aos falsos problemas e ilusões engendrados por uma inteligência que especializa direcionada pelo prático. É preciso assim um novo método que nos permita apreender o Eu absolutamente, em sua profundidade e temporalidade. Um conhecimento capaz de acompanhar as ondulações e continuidades de nossa vida interior. Para isto é preciso, contudo, depurar nossa consciência de suas ilusões e necessidades práticas. Bergson assim nos diz: “ou não há filosofia possível e todo o conhecimento das coisas é um conhecimento prático orientado pelas vantagens que podemos tirar delas, ou filosofar consiste em se colocar no próprio objeto por um esforço de intuição.”¹⁸⁸ Nisto consistem as bases de um conhecimento metafísico que na compreensão da temporalidade de nossa vida interior percebe a relação do Eu com o mundo no qual está inserido. Ou seja, toda ação ou movimento realizado por nós no mundo supõe um impulso motriz, a partir do qual se desdobra uma trajetória por nós adotada no mundo. Uma relação eminentemente Metafísica que se dá na experiência.

Assim Bergson assume a posição de um empirismo metafísico ou de uma Metafísica intuitiva¹⁸⁹. Esta é uma noção que se contrapõe às duas concepções tradicionais da Metafísica: a aristotélica e a kantiana. Em tais concepções tradicionais da Metafísica, por não perceberem os falsos problemas engendrados pela inteligência, encontramos uma tendência por se converter a mobilidade em imobilidade. Desta forma, a Metafísica acabou restringindo o seu trabalho a um processo de classificação das coisas em espécies, explicitando as relações entre as categorias resultantes dessa operação. Seguindo por uma via totalmente contrária, a Metafísica bergsoniana é erigida de modo a não ignorar a o real. Assim, ao final da *Introdução à Metafísica*, depois de nos apresentar seu método e dele fazer uma primeira aplicação¹⁹⁰, Bergson organiza um conjunto de nove sentenças que configuram os fundamentos nos quais é edificada e instituída a nova Metafísica por ele proposta. Tais sentenças são galgadas através da intuição como método e se constituem de modo a nos apontar o solo sobre o qual repousa a sua Metafísica - um conjunto de

¹⁸⁸ Idem.

¹⁸⁹ IM. pag. 29.

¹⁹⁰ IM. pag.36.

asserções que nos levam a repensar a especulação filosófica e seu restabelecimento como uma disciplina absolutamente precisa.

Para a apresentação de tais sentenças procuramos condensá-las e, com elas, compendiar o que foi apresentado ao longo de nosso itinerário. Acreditamos também poder nos permitir acrescentar alguns elementos do texto bergsoniano até então ainda não discutidos.

3.1. Sentença I e II.

As duas primeiras sentenças sintetizam a exposição bergsoniana quanto à existência de duas dimensões de uma mesma realidade: matéria e duração. Retomando a exposição das sessões 1.2 (conhecimento relativo) e 2.1 (conhecimento absoluto), percebemos que Bergson, ao nos colocar tais sentenças, toma como referência inicial de sua exposição a posição kantiana, na qual o tempo estaria como que subordinado a um vocabulário oriundo do espaço, o que nos permite colocar em prática a primeira regra do método intuitivo: aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, denunciar os falsos problemas, reconciliar verdade e criação no nível dos problemas. Assim, o erro do filósofo alemão não residiria numa concepção “paralelista” das duas noções, mas no fato de não reconhecer uma diferença de natureza entre ambas.¹⁹¹ Com isso, para que o conhecimento absoluto possa ser entendido como uma realidade, faz-se necessário denunciar os falsos problemas e as ilusões de uma concepção intelectualista que toma o espaço pelo tempo, confundindo como meras diferenças de grau o que é distinto por natureza.

¹⁹¹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Cap. II § 24. Ao defrontar-se com a realidade interna, Kant postula um princípio transcendental que dá unidade à consciência ao reconhecer a identidade de seu ato a partir do “eu penso”. Kant também considerava que o *númeno* ou a *coisa-em-si* é incognoscível, consequentemente, ele defendeu que a Metafísica deveria redefinir-se como uma ciência dos limites do conhecimento humano. O conhecimento não pode tomar como objeto o que está além de uma experiência possível do sujeito. Desta forma, a possibilidade de uma Metafísica que incluía uma Teologia racional, Psicologia racional, Cosmologia racional é rejeitada por Kant, que só admite uma Metafísica imanente, que se restringe aos objetos de uma experiência possível.

Assim, Bergson nos fala de uma duração cuja realidade é dada imediatamente ao nosso espírito.¹⁹² Nela percebemos a transformação e a mudança das coisas, sentimos e percebemos os seres nascerem, envelhecerem e morrerem. Todavia, quando pensamos tal movimento como divisível, acabamos perdendo essa mobilidade. Os problemas recorrentes nos sistemas filosóficos são derivados de um modelo de pensamento que interpreta a realidade em termos materiais, em termos de espaço. Eis a origem dos falsos problemas. Contra-pondo-se a essa tendência, Bergson nos propõe uma inversão da marcha de nossa inteligência para irmos de encontro àquilo que dura, uma realidade na qual as dualidades se desfazem e a multiplicidade constitui uma distinção de *grau*, como entre a parte e o respectivo todo. Mas não há entre as mesmas uma distinção de natureza, porque a realidade percebida é da mesma natureza que a realidade existente em si.¹⁹³ As fragmentações e dualidades, comumente atribuídas pela nossa inteligência prática ao real, desfazem-se pelo restabelecimento da unidade desse mesmo real. Dessa maneira, Bergson é levado a rejeitar uma Metafísica que reduz a apreensão simples da realidade aos moldes estáticos e abstratos da inteligência. Todavia, isso não significa uma interpretação ingênua da realidade, desprovida de um conhecimento filosófico e científico. Com isso, Bergson põe em questão nossas formas decantadas e transcendentais de conhecer as coisas que nos levaram a representar e interpretar o fenômeno como repouso ou como um objeto estático. Porém, isto não significa que Bergson esteja excluindo toda e qualquer noção de estabilidade. Pela mobilidade que dura, é possível percebermos que a permanência das coisas se dá justamente no movimento contínuo onde convergem as diferentes ações que fundamentam o ato da consciência. Temos uma consciência que é unidade ao mesmo tempo em que é multiplicidade. E numa consciência que dura não há porque existir contradição ou exclusão entre unidade e multiplicidade. A vida interior permanece, mas permanece como um tempo que dura. Se não fosse assim, assevera-nos Michel Fênart, em *Les Assertions Bergsoniennes* não teríamos como nos reconhecer nos mais diversos e variados momentos do dia, ou quando acordamos, pois não teríamos como nos reconhecer enquanto indivíduo.¹⁹⁴ A cada instante de nossas vidas novos fatos são assimilados, novas experiências são incorporadas à nossa consciência. Dessa forma, somente uma consciência

¹⁹² IM. pag. 36.

¹⁹³ IM. pag. 36-37.

¹⁹⁴ FÊNART, Michel. *Les Assertions Bergsoniennes*. pag.321.

que dura é capaz de abarcar tal sucessão de fenômenos. Temos um Eu que é conhecido no fluir perene no qual todos os novos fatos e experiências são assimilados. E qualquer definição dessa vida interior seria imprecisa, pois temos aqui uma dimensão puramente qualitativa. Disto decorre que a Metafísica bergsoniana consiste em, partindo da realidade espiritual, coincidir com a realidade absolutamente, reorientando o pensamento no movimento da vida.

Com as duas primeiras sentenças bergsonianas temos assinalada a existência de uma realidade móvel que é perdida toda vez que é apreendida intelectualmente e convertida em imobilidade. Entre a imobilidade e a mobilidade há uma diferença de natureza, mas não existe a mesma diferença entre os elementos ou estados que compõem a mobilidade. A vida interior, entendida como duração, demonstra-se irreduzível às relações de causa-efeito, determinismos ou concepções psicológicas de caráter associacionistas. Uma realidade que escapa à nossa inteligência prática e utilitária.

Ao contrário do mundo espacializado, pré-determinado e exterior a nós, nossa vida interior é constituída de partes inteiras, isto é, cada uma exprime a totalidade da realidade da qual são partes. Dessa forma, o conhecimento absoluto revela-se em nós, de modo que é no passado, conservado pela memória, que devemos mergulhar, na subjetividade ontológica é que devemos nos instalar para que a intuição se dê.

3.2. Sentenças III e IV.

Na terceira e quarta sentença temos sintetizados os princípios que nos explicam em que sentido nossa inteligência torna-se incapaz de captar a mobilidade que dura. Bergson nos diz que nossa “inteligência, quando segue sua marcha natural, procede por percepções sólidas, de um lado, e por concepções estáveis de outro.”¹⁹⁵ Nas sessões 1.3 e 2.2 (método analítico e método intuitivo) nos deparamos com as características de procedimentostípicos do método analítico, embora natural, empregados na concepção do

¹⁹⁵ IM. pag. 37.

movimento que dura. Pelo método analítico empregamos análises e conceitos estanques para apreender aquilo que é mobilidade pura. Esta forma de interpretar a realidade, fragmentando-a em partes, é típica de uma inteligência prática e utilitarista. No entanto, o movimento é progresso contínuo e isso significa que qualquer conceito estanque empregado encerra o movimento que pretende traduzir. Na verdade, ela é necessária para podermos manipular a natureza atendendo às nossas necessidades. No entanto, o movimento é um progresso contínuo e isso significa que qualquer conceito estanque empregado encerra o movimento que pretende traduzir. Ou seja, temos a percepção do fenômeno enquanto movimento. No entanto, visando necessidades práticas, o pensamos intelectualmente como algo estático. Assim, somos levados a pensar o movimento como sucessão ou justaposição de instantes. Mas não há outra maneira de nossa inteligência representar a mobilidade se não for em função da imobilidade. Isso implica numa inteligência que não apreende o movimento do real, mas o cria.

Com isto temos a segunda regra do método intuitivo: lutar contra a ilusão para reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real. Um reencontro que se dá por simpatia. Dessa forma, segundo Bergson, as dificuldades inerentes à Metafísica tradicional, as antinomias que ela engendra, as contradições em que cai, a divisão entre escolas e a oposição entre sistemas decorrem da igual ilusão que nos levam a traspor a aplicabilidade da inteligência e seus procedimentos para a especulação filosófica. Decorrem do erro de tentar reconstituirmos a realidade, que é movente, com os pontos de vista ou conceitos que têm por função imobilizá-la.¹⁹⁶ Os pontos de vista, produtos da criação da inteligência, não passam de símbolos da realidade. Símbolos descontínuos e exteriores dos diversos momentos da duração, fabricados pela inteligência, à semelhança dos objetos sólidos. Com pontos de vista, conceitos ou paradas, não teremos jamais como reconstituir a realidade. Bem diferente é quando nos colocamos na duração, pois com ela podemos sentir a sua continuidade e acolitar o seu fluir. Nas palavras de Bergson¹⁹⁷, “compreendemos que conceitos fixos possam ser extraídos, por nosso pensamento, da realidade móvel; mas não há nenhum meio de reconstituir, com a fixidez dos conceitos, a mobilidade do real”. Por isso é preciso outro método, contrário ao método

¹⁹⁶ Idem.

¹⁹⁷ Idem.

analítico, que não plastifique a duração, mas que seja capaz de coincidir com ela e, assim, apreender as articulações do real.

3.3. Sentenças V e VI.

Na quinta e sexta sentenças, temos sintetizada toda a problemática e disputa entre escolas que surge pela aplicabilidade do método analítico para apreender a realidade viva, pois estas expõem o princípio que explica as oposições filosóficas que acabaram, na confusão do tempo com o espaço, declarando a não existência do Eu ou entendendo-o como uma realidade meramente conceitual, superficial e vazia. Tais posições devem-se à reconstituição da vida interior por conceitos rígidos. Na sentença V, Bergson nos lembra que os sistemas filosóficos, como o empirismo e o racionalismo, estão, pois, marcadas por um vício original: elas supõem, da mesma forma que o dogmatismo que atacam, que o nosso conhecimento deve partir de conceitos, para com eles abarcar a realidade movente. Assim, na sentença VI, Bergson nos afirma que o processo filosófico deve justamente ir além das limitações dos conceitos. Por isso, o filosofar consistiria numa inversão da marcha habitual do trabalho do pensamento.¹⁹⁸

Retomando o que foi apontado nas sessões 1.4 e 2.3 (o analítico e o conceito, e ainda a intuição e o conceito), quando utilizamos uma inteligência que imobiliza para pensar aquilo que se move, nos prendemos a um conhecimento que se detém nos contornos do objeto, tornando o conhecimento da duração, de fato, inviável. Limitamo-nos a um tipo de conhecimento marcado pela delimitação externa de um objeto, pelos traços que determinam a forma e partes desse mesmo objeto. Nesse sentido nos fala Bergson que:

As demonstrações que foram dadas da relatividade de nosso conhecimento estão, pois marcadas por um vício original: elas supõem, da mesma forma que o dogmatismo que atacam, que todo conhecimento

¹⁹⁸ IM. pag. 38.

deve necessariamente partir de conceitos com contornos definidos para abarcar com eles a realidade que passa.¹⁹⁹

Eis o grande problema de nossos sistemas filosóficos: querer apreender uma realidade movente a partir de algum ponto de vista, ou relacionar esses diferentes pontos para reconstituir tal realidade. Essa forma de conhecimento intelectualista nos tem conduzido a inúmeras disputas entre escolas e querelas filosóficas. No entanto, ao nos voltarmos para nossa vida interior teríamos como apreender o conhecimento absoluto.

Nesse sentido, na busca por um conhecimento absoluto e não mais relativo, Bergson vai propor uma reconstituição do processo filosófico. Para isto é necessário uma filosofia que nos coloque na experiência concreta sem intermediações. É preciso desenvolver uma inteligência que não seja limitada pelo método analítico e que não se apresente de forma relativa. Uma inteligência reconstituída pelo método intuitivo é uma inteligência que parta da experiência concreta. Uma experiência que é intuição. E por meio dessa intuição nossa inteligência poderia sim se instalar na realidade movente. Essa inversão do marchado trabalho do pensamento é, nas palavras de Bergson, o que constitui o verdadeiro filosofar.²⁰⁰ Dessa forma, temos a terceira regra: colocar os problemas e resolvê-los mais em função do tempo do que do espaço. Ou seja, temos uma inteligência que se volta contra si mesma e se refaz para reaprender, no entendimento do tempo vivido, sua fundamentação ontológica, a continuidade indivisa da duração espiritual.

3.4. Sentenças VII e VIII.

Temos assim a intuição filosófica, mas esta não é uma novidade. Na sétima e oitava sentenças encontramos uma demonstração da presença da intuição, entendida como fonte de inspiração e criação para os filósofos e cientistas – o que nos remete às

¹⁹⁹ IM. pag. 38-39.

²⁰⁰ Idem.

sessões 1.5 e 2.4 (empirismo e racionalismo e a intuição na Metafísica). Mesmo que não se tenha encontrado registros de uma aplicação metodológica da inversão da marcha habitual de nosso pensamento ao longo da História, é possível percebermos, segundo Bergson, que em vários momentos ela ocorreu, mesmo que implicitamente.²⁰¹ Na sentença VII, de forma contundente, Bergson nos afirma que um dos objetivos da Metafísica positiva é operar diferenciações e integrações qualitativas. Assim, na sentença VIII, ele nos explica que se o conhecimento por conceitos preexistentes é relativo e vai do fixo ao móvel, isso não acontece com o conhecimento intuitivo, pois este se instala no movente e adota a própria vida das coisas, realizando o processo inverso.²⁰² Com isso, Bergson parece apontar para as descobertas e criações inovadoras, tanto entre filósofos como entre os cientistas que estariam fundamentadas em uma intuição filosófica. Pela perspectiva da consciência-memória Bergson nos indica uma subjetividade que se faz pelo conjunto de nossas lembranças. Disto decorre que todo o meu ser só é compreendido na confluência e conjunção de toda a minha história, desde minha concepção ou, desde o momento que o princípio inteligente inseriu-se na corporeidade e passou a constituir a minha subjetividade. Essa subjetividade é a que deve dilatar para poder apreender o espírito em sua faculdade de intuição.

Assim, as descobertas e criações inovadoras, tanto entre os filósofos como entre os cientistas, teriam surgido dessa dilatação e extensão. A originalidade e a criação são apresentadas por Bergson como um exemplo da intuição filosófica nos sistemas de pensamento para além do já dado, pronto e acabado. Uma originalidade e criação entendidas não como uma escolha entre possíveis pré-estabelecidos, mas como uma consequência da intuição filosófica. Essa originalidade ou dinâmica criadora pode ser observada tanto nos seres vivos, como na história humana com suas grandes realizações no campo das ciências, técnicas e artes. Como exemplo mais concreto dessa extensão promovida pela intuição filosófica, Bergson nos fala da análise infinitesimal aplicada por Newton na consideração das fluxões²⁰³ - uma nova ferramenta matemática (cálculo infinitesimal) que permitiu um salto qualitativo para a ciência da época. O cálculo, de

²⁰¹ Idem.

²⁰² IM. pag. 38-39.

²⁰³ Idem.

fundamentação intuitiva, permite-nos obter uma concepção de grandezas infinitesimais, pensadas de forma contrária à ideia de grandezas extensivas, o que nos possibilita uma ideia mais aproximada de infinito contínuo. A invenção de tal cálculo representa um ato de criação e originalidade onde nosso pensamento escapa às formas usuais de nossa inteligência.²⁰⁴ Outro exemplo bergsoniano que poderíamos retomar é o da figura do artista. A criação de uma obra de arte é outro exemplo da expressão de uma intuição filosófica que liberta de uma aplicação prática ou utilitária, aumenta indefinidamente o domínio de suas apreensões, compreensões e faculdades criativas.²⁰⁵ Isso nos mostra que os grandes momentos de originalidade não ocorrem num momento em que nos mantemos presos a um conjunto simbólico-lógico-racional. Pelo contrário, no momento em que recorremos à intuição é que o espírito criativo se manifesta.

Então, mesmo que não nos seja possível seguir as linhas de um raciocínio lógico/simbólico é possível obtermos resultados inteligíveis. A experiência é o lugar onde a Metafísica vai se encontrar com a Ciência. E a intuição como método é o que nos possibilita tal encontro. A Metafísica faz a Ciência tomar consciência de seu alcance muito mais superior do que se imagina, quando em suas investigações promove o reestabelecimento da continuidade entre as intuições que as diversas ciências positivas obtiveram, de quando em quando, no curso de sua história. A Metafísica bergsoniana busca seu fundamento e apoio na Ciência. Sabemos que a Ciência opera por análise e que seus procedimentos reduzem os objetos em elementos já conhecidos - decompondo a realidade em elementos estáveis e invariáveis. A intuição, por sua vez, apreende o objeto na mobilidade, em sua duração. Porém isso não significa que o método intuitivo dispense os dados da ciência. Bergson nos diz que a quantidade é sempre a qualidade em estado nascente.²⁰⁶ Assim, se a mobilidade ou o espírito é uma dimensão do real, isso significa que a matéria ou outros fenômenos, mesmo quando pensados quantitativamente ou analiticamente, ainda assim existem na duração que os precede. Portanto, é natural que a Metafísica adote os dados da Ciência para estendê-los às qualidades.²⁰⁷

²⁰⁴ Idem.

²⁰⁵ IM. pag. 26.

²⁰⁶ IM. pag. 38-39.

²⁰⁷ Idem.

Com isso percebemos que a intuição bergsoniana não possui nada de místico. Antes bem, trata-se de algo acessível por meio de um processo rigoroso e metódico, o processo do filosofar para além dos sistemas pré-determinados, prontos e acabados. E o encontro que deve ocorrer entre Ciência e Metafísica será justamente o lugar comum a uma intuição da experiência. Nesse ponto comum, tanto a Ciência como a Metafísica tornam-se complementares. Como nos diz Bergson, se a Ciência é rigorosa e utilitária, a Metafísica é extensiva e abrangente, ou seja, o que falta em uma sobra na outra, e vice versa.²⁰⁸ A Metafísica para estender a quantidade a toda a realidade (qualitativa) pode evocar ou perseguir a intuição original da qual descende a criação ou criações matemáticas, como no exemplo do cálculo infinitesimal. Isso significa que a nossa Metafísica pode e deve ser auxiliada pela ciência. Temos um conjunto simbólico que nos distancia da realidade viva da qual emergiu a intuição. No entanto, compete à Metafísica restabelecer a relação com a intuição originária. Todavia, para evitarmos possíveis problemas de interpretação, é necessário asseverar que Bergson não critica uma forma de conhecimento em prol de outra. Pelo contrário, encontramos em Bergson uma proposta de método aplicado à Filosofia, mas que se estende à Ciência, no sentido de que somos capazes de retornar à intuição do tempo vivido do qual descende a criação por meio da Metafísica e que, devido à sua precisão, é capaz de auxiliar a Ciência promovendo e operando integrações qualitativas, fomentando o novo. A Ciência, por sua vez, através de seus dados, é também capaz de auxiliar a Metafísica na busca pelo lugar onde há uma intuição a ser apreendida. Assim, a Ciência positiva é pensada por uma Metafísica renovada e igualmente positiva cujo objetivo, como já dito, “é operar diferenciações e integrações qualitativas.”²⁰⁹ Uma coincidência com o objeto que nos possibilita o conhecimento absoluto.

3.5. Sentença IX.

²⁰⁸ Idem.

²⁰⁹ Idem.

Chegamos assim, à última das sentenças bergsonianas, consubstanciada por uma referênciadireta a Kant e que nos aponta as bases e desfechos de toda a exposição promulgada na *Introdução à Metafísica*. De acordo com Bergson, toda a filosofia que começa em Platão e desemboca em Plotino fundamentaram o desenvolvimento de um princípio que pode ser formulado da seguinte forma: há mais no imóvel do que no movente, e passamos do estável ao instável por uma simples diminuição. Mas, o contrário é que é verdadeiro.²¹⁰ Ou seja, Bergson critica as filosofias fundamentadas no inteligível por terem estabelecido uma diferença entre a essência e o sensível, a permanência e a mudança, deixando escapar o tempo real. Tal dualismo teria levado a Filosofia Antiga a negar a intuição da duração ou relegá-la a um segundo plano. A negação do movente por esse dualismo de fundamentação inteligível também teria sido percebida pelos Modernos, mas não superado pelos mesmos. Bergson nos explica que a Ciência Moderna inicia no dia em que percebe a realidade como uma mobilidade independente. Nasceu no dia em que Galileu decidiu estudar o movimento de uma bola sobre um plano inclinado em si mesmo, de alto a baixo, e não nos conceitos de “alto” e “baixo”, como o fizera Aristóteles nas suas explicações sobre a mobilidade. No entanto, devido ao método que aplicavam, os cientistas acabaram detendo-se muito mais nos conceitos, com os quais demarcaram a rota da intuição.²¹¹ Desta forma, é possível perceber que a crítica bergsoniana se volta contra – seja entre os Antigos, ou entre os Modernos – às formas de representação e dualismos tradicionais que desqualificam a duração. Retomando o problema da Metafísica nessas dimensões, Bergson o faz, nos parece, tendo alguns aspectos filosóficos em mente, como a distinção entre o pensamento na duração e o pensamento intelectual simbólico representacional. Nesse sentido, Kant na sua *Crítica da Razão Pura* mostrava que não se pode conhecer as coisas em si, em sua essência. O conhecimento que se tem das coisas é relativo, pois é um conhecimento dos fenômenos tal qual eles nos aparecem a partir das intuições sensíveis de espaço e tempo e das categorias do entendimento. Para apreender as coisas em si seria necessária uma intuição intelectual da realidade; contudo ela não existe. Assim, o intelecto humano só pode representar o real por categorias abstratas. Isso significa afirmar as características conceituais do conhecimento. Com essa forma de

²¹⁰ IM. pag. 40-45.

²¹¹ Idem.

proceder de nossa inteligência acreditamos compreender o mundo através de um tipo de conhecimento cujo caráter de seu procedimento gerador estabelece seus próprios limites. No entanto, Bergson indica que se fosse realmente impossível para um ser humano o exercício da intuição não poderíamos perceber pelo espírito qualquer realidade; ou ainda, não teríamos como explicar a ação criadora de um artista ou o surgimento de uma inovação científica.²¹²

Silvio de Macedo nos fala que toda a analítica transcendental kantiana consistiu em demonstrar a impossibilidade de um verdadeiro conhecimento que não fosse conceptual. A inteligência ficou, assim, num longo processo de história das ideias, admitida como uma faculdade que conhece por conceitos. Foi essa visão tradicional do conceito, clássico em toda a história da filosofia, que sofreu os mais sérios reparos da crítica bergsoniana. Diz-nos Kant, na *Analítica Transcendental*, tratando do uso lógico do entendimento em geral, que todo conhecimento humano possível, é um conhecimento de natureza conceptual e não intuitivo. A única realidade conhecida, segundo o kantismo, não é a “noumênica” e sim a “fenomênica”, contida na representação. Todo conhecimento possível só o é como objeto da representação, portanto objeto mediato.²¹³ A realidade única conhecida é então aquela da inteligência como conceito e o conhecimento tido como científico é o relativo. Nesse sentido, a busca por uma matemática universal, tão almejada por Kant, acabou se convertendo num platonismo modificado. Segundo Bergson

Toda a *Crítica da Razão Pura* termina por estabelecer que o platonismo, ilegítimo se as Ideias são coisas, torna-se legítimo se as Ideias são relações, e que a ideia totalmente pronta, uma vez trazida assim do céu à terra, é de fato, como queria Platão, o fundo comum do pensamento e da natureza. Mas toda a *Crítica da Razão Pura* repousa também sobre o postulado de que nosso pensamento é incapaz de qualquer outra coisa a não ser platonizar, isto é, modelar toda experiência possível em moldes preexistentes.²¹⁴

²¹² Idem.

²¹³ MACEDO. Silvio de. *A Filosofia Bergsoniana*. pag.2 a 9.

²¹⁴ IM. pag. 43.

Kant, em sua discussão acerca da representação, mostra que a compreensão de um conceito depende de sua definição e que para defini-lo é preciso analisá-lo; decompô-lo em seus elementos constitutivos.²¹⁵ Isso significa que se considerarmos como conhecimento apenas aquele traduzido por conceitos, de fato, estaremos diante de um conhecimento científico predeterminado na natureza. Assim, Bergson vai nos dizer que todo o nosso conhecimento se limitaria à iluminação, por meio de uma lógica imanente às coisas, daquilo que já está predeterminado na natureza.²¹⁶ Nesse sentido, na visão de Bergson, a grande dificuldade de Kant foi a mesma da filosofia tradicional: ter considerado como realidade em si um ser eterno, inerte, imóvel. Por isso Bergson vai defender uma Metafísica que busca pela temporalidade da vida, da experiência integral, pelo conhecimento da duração. Uma busca marcada pelo retorno à intuição do tempo vivido. Assim, estudar os grandes mestres significa buscar pela intuição que eles tiveram; é intuir o que eles intuíram. Bergson nos diz:

Quem quer que tenha praticado com êxito a composição literária sabe bem que, quando o assunto foi longamente estudado, todos os documentos recolhidos, todas as notas tomadas, é preciso, para abordar o próprio trabalho de composição, alguma coisa mais, um esforço, frequentemente penoso, para se colocar de uma vez no próprio coração do assunto e para ir buscar tão profundamente quanto possível um impulso pelo qual, depois, basta deixar-se levar. Este impulso, uma vez recebido, lança o espírito num caminho em que ele encontra todas as informações que havia recolhido e outros detalhes ainda; (...) entretanto, se nos voltarmos bruscamente para o impulso que sentimos atrás de nós para apreendê-lo, ele escapa; pois não era uma coisa, mas uma incitação ao movimento.²¹⁷

²¹⁵ KANT, Imanuel. pag. 47-49.

²¹⁶ Idem.

²¹⁷ IM. pag. 40 a 45.

Considerando um conhecimento de natureza conceptual, no que se refere à Metafísica, Kant passa a tratá-la como o produto de uma disposição natural da razão humana.²¹⁸ No entanto, Bergson pondera que se na Metafísica existia algo que precisava ser extinto era justamente os métodos dogmáticos de investigação, mas não os problemas fundamentais que ela abordava. O conhecimento científico é relativo, mas o conhecimento metafísico, para ser possível, não pode ser desenvolvido pelos mesmos procedimentos atribuídos à ciência. Por isso, Bergson vai nos dizer que as doutrinas que possuem um fundo de intuição escapam à crítica kantiana, na exata medida que são intuitivas, contanto que não tomemos a Metafísica fixa e morta em teses, mas viva nos filósofos.²¹⁹

Isso nos leva a entender que o conhecimento metafísico é o conhecimento que se dá na duração. Um conhecimento da mobilidade. Um conhecimento absoluto por se revelar na duração. Esse é um conhecimento que se dá por simpatia, por coincidência. Nas palavras de Bergson, um conhecimento da experiência integral e não da generalização da experiência.²²⁰

Assim, chegamos à ideia de que a Metafísica positiva é uma consequência direta do método intuitivo. Porém, seguindo o itinerário intelectual de Bergson e da produção de suas obras, percebemos que numa primeira fase de sua filosofia, ela se desenvolve sobre uma fundamentação psicológica e nos aponta as direções para as quais a sua concepção de Metafísica deveria ser erigida - notadamente expressas no *Ensaio* e no *Memória*. É na *Evolução Criadora* que Bergson vai nos confirmar definitivamente a sua noção de duração, consciência, memória, espírito como realidades ontológicas. Todavia, ao nos debruçarmos na leitura da *Introdução à Metafísica*, encontramos vários elementos que depois serão melhor explorados e discutidos por Bergson na *Evolução Criadora*. Como o próprio título da obra nos indica, é nela que Bergson nos apresenta os preceitos de sua noção de Metafísica positiva. E é sobre a reflexão de tais preceitos que Bergson, nos parece, chegar a sua definição da intuição como método. Ou seja, o método constitui-se como consequência do processo reflexivo com o qual Bergson pensa as bases para uma

²¹⁸ KANT, Imanuel.pag. 47.

²¹⁹ Idem.

²²⁰ IM. pag. 45.

nova Metafísica. Assim, na busca pelo conhecimento metafísico é que Bergson define o seu método como método intuitivo.

Considerações Finais

Chegamos ao final de nosso percurso e, como já dito, nos afastamos de uma pretensão que almeje esgotar todos os detalhes ou pormenores da *Introdução à Metafísica*. Antes bem, procuramos promover um estudo orientado pelas perguntas norteadoras apresentadas na introdução do presente trabalho, a saber: como uma Metafísica positiva seria possível? Por que duas vias de acesso ao real? E de que forma elas se relacionam com a Metafísica bergsoniana? A *Introdução à Metafísica* é sem dúvida uma obra extremamente significativa. Uma obra que reúne várias características do pensamento bergsoniano, antes apresentadas no *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* e em *Matéria e Memória*, e que ampliadas, poderíamos dizer, anunciam o advento do que seria a obra mais conhecida, e com a qual Bergson ganha o Nobel de Literatura em 1927: *A Evolução Criadora*. *Introdução à Metafísica* nos traça uma relação entre o espírito e o mundo-matéria, sua dimensão ontológica, na qual as consciências se desenvolvem em seu processo de duração e evolução. No entanto, caso uma resposta completa tenha ficado dispersa em nosso itinerário, façamos, então, uma breve reconstituição de tudo que foi abordado neste trabalho, de modo a reunir os principais resultados que alcançamos.

Bergson, em sua *Introdução à Metafísica*, retoma um dos grandes problemas presentes em toda a História da Filosofia: a Metafísica ou possibilidade de um conhecimento metafísico. Com isto, ele se propõe desfazer o eclipse metafísico sobre o

qual a nossa Filosofia havia se sujeitado. Assim, trata-se de evidenciar duas formas de conhecer e as ilusões e falsos problemas decorrentes da confusão entre ambas. A primeira, relaciona-se com a Ciência; já a segunda, com o a Metafísica. Na primeira temos um tipo de conhecimento descritivo e exato, porém relativo. Na segunda, temos um conhecimento compreensivo e preciso, um conhecimento absoluto. O conhecimento relativo compete à Ciência, enquanto o conhecimento absoluto compete à Metafísica. Tal distinção acontece porque a Ciência trata o tempo como se ele tivesse passado, extrai do mundo material aquilo que se repete, que se mede e que se calcula. Imobiliza o tempo e o recompõe artificialmente, tendo em vista unicamente a comodidade da ação. A Ciência tem por função analisar, comparar, reduzir formas complexas às mais simples, tendo na linguagem e seus conceitos generalizantes os recursos para sua expressão. Com a análise o objeto é reduzido ao que ele tem de comum com os outros, em função de elementos já conhecidos. Analisar é assim traduzir por uma simbologia; é representar a partir de pontos de vista sempre incompletos do objeto.

Ao contrário de tal compreensão, o tempo real está em movimento contínuo e, por isso, é difícil compreendê-lo e exprimi-lo. Sendo este o objeto da Metafísica, não temos como apreendê-lo utilizando-nos do método analítico. Uma realidade movente, uma dimensão que dura, não pode ser dividida ou cristalizada. Tal realidade só poder ser então intuída. Assim, enquanto o conhecimento científico aceita o repetitivo, o conhecimento filosófico, por meio da vivência do tempo real, abre caminho para o novo e para o conhecimento absoluto. O conhecimento filosófico é o conhecimento metafísico e este consiste na apreensão de uma realidade absoluta e intimamente. E a intuição como método é o que nos possibilita a especulação filosófica. A intuição como método nos permite captar o fluir perene, o movimento da duração. Mas, conhecer por intuição não representa algo natural em nós. Antes representa um esforço para superar a noção de tempo estático e recuperar a noção de tempo real, contínuo devir de nossa vida interior. Como nos diz Bergson, um dos objetivos da Metafísica consiste em operar diferenciações e integrações qualitativas.²²¹ O conhecimento metafísico, assim definido, por meio da intuição, percebe a fluidez contínua de nossa vida psicológica em seu contato com o mundo. Uma relação ou movimento que abarca todos os fatos e experiências qualitativamente, e não

²²¹ IM. pag. 39.

quantitativamente. Não existe assim mais uma sobreposição de fatos, mas um englobar totalizante. A vida e o ser são essa totalidade que pode ser captada pela intuição como método. Desta forma, o conhecimento metafísico se dá no momento em que o Eu coincide com o objeto de forma intuitiva. Assim, não justifica mais porque haver oposição, pois a Metafísica positiva caminha entre os dois extremos da realidade.

Empiristas e Racionalistas, devido ao método por eles empregado, incidiram no erro da espacialização do movimento e isso os impediu de perceber na Metafísica uma possibilidade de conhecimento profundo e absoluto que se dá no Eu e em suas relações. Um conhecimento que se dá pelo esforço de nossa inteligência para ultrapassar a si mesma, para ultrapassar seus hábitos naturais voltados para o útil e prático. Esse esforço é a Metafísica positiva, um retorno à origem, um esforço de intuição e interiorização que se compreende como esforço criador de si mesmo e presente em nossas ações no mundo. Com isso, entendemos que a Metafísica positiva ou empirismo metafísico não é uma coisa, mas uma incitação ao movimento.

Portanto, não devemos confundir tal Metafísica com uma pretensão de unificar aquilo que a Ciência desagregou. Em toda a sua crítica ao cientificismo Bergson não nega a importância do conhecimento científico. Antes, trata de desfazer o que foi construído apenas para facilitar a ação do homem sobre as coisas; desfazer uma organização voltada para o prático, para o útil, onde tudo é um presente que se repete. Pela atuação de nosso intelecto criamos ilusões como a de que justapondo conceitos a conceitos reconstruiríamos o objeto em sua totalidade. Mas o conceito só nos oferece uma representação artificial do objeto. Por isso, é preciso ultrapassar esses conceitos para, com a intuição, apreender o todo em sua vivência ou movimento contínuo.

Colocando-nos na Metafísica positiva, reajustam-se as relações entre o conhecimento científico e o conhecimento metafísico, pois temos um Eu que age num mundo. Conhecimento analítico difere por natureza do conhecimento intuitivo, mas se conectam na estrutura funcional da experiência e temporalidade do Eu. O que Bergson critica é uma concepção do mundo baseada numa relação de justaposições, repetições e homogeneidade, na medida em que se perde o conhecimento do movimento do real. Não há mais ruptura e sim um lançar-se na experiência, para reunir na vida do espírito as

divisões artificiais de nossa inteligência e de nossa vivência, as articulações do real. Deste modo, temos uma realidade integralmente acessível à experiência, e nada está fora de seu alcance como o Eu, o mundo e até mesmo Deus, os quais Kant concebera como inacessíveis ao conhecimento. A Metafísica é um conhecimento que efetua a integração de experiências múltiplas. Nisto decorre a sua relação de colaboração com as Ciências e a torna verificável.

Ao nos debruçarmos sobre a especulação filosófica, sobre o conhecimento metafísico, somos estimulados a falar do filósofo como um discípulo de si mesmo. Trata-se de uma Filosofia e de uma Ciência novas restauradas. Um conhecimento aberto e que acompanha as articulações do real. Assim, a Ciência dá a Metafísica um objeto positivo; e a Metafísica lhe restitui estendendo o conhecimento científico. O ser humano é capaz de superar a si mesmo, de elevar-se através de uma iluminação interior que se dá na experiência espiritual e não apenas no exercício intelectual. Os problemas do ser não são mais colocados em termos de identidade, multiplicidade ou ainda contradição. Antes temos um ser que é vivência e experiência. Como nos explica Bento Prado Jr., “não é mais a filosofia que se torna mundo, tornando-se inútil como especulação separada; não é a contemplação que é substituída pela práxis. É o mundo, que, libertando-se do jugo da matéria, torna a práxis desnecessária e se torna pura contemplação.”²²²

²²² PRADO, Bento. *Presença e Campo Transcendental – Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. pag. 208.

Referências Bibliográficas

Obras de Bergson citadas:

BERGSON, Henri. *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Trad. GAMA, João daSilva. 1º ed. Lisboa: Edições 70, 1954.

_____. *Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. NEVES, Paulo. 3º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Introdução à Metafísica*. Coleção os Pensadores, Trad. LEOPOLDO E SILVA, Franklin. 1º ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *A Energia Espiritual*. Trad. ABÍLIO, Rosemary Costhek. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *A Evolução Criadora*. Trad. MONTEIRO, Adolfo Casais. São Paulo: UNESP, 2010.

_____. *O Pensamento e o Movente*. Trad. LEOPOLDO E SILVA, Franklin. 1º ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção os Pensadores)

Estudos e comentários citados:

ACKER, Leonardo V. *A Filosofia Bergsoniana*. São Paulo: Martins, 1959.

COELHO, Jonas G. *Ser do Tempo em Bergson*. Bauru, UNESP, Revista Interface, v. 8, nº 15, p. 233-46, 2004. In: <http://www.scielo.br/pdf/icse/v8n15/a04v8n15>.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Coleção Trans. Trad. ORLANDI, Luiz B.L. 2º ed. São Paulo: 34, 2012.

FÊNART, Michel. *Les Assertions Bergsoniennes*. Paris: J.Vrin, 1936.

IMAGUIRE, Guido. *O Platonismo de Russell na Metafísica e na Matemática*. Belo Horizonte, Kriterion: Revista de Filosofia, vol. 46, nº 111, Jan/Junho de 2005. In: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2005000100002

JAHANSON, Izilda. *Bergson e a Busca Metódica do Tempo Perdido*. Marília, UNESP, Rev. Transformação, vol. 27, nº 2, 2004. In: <http://www.scielo.br/pdf/icse/v8n15/a04v8n15>.

JUNIOR, Bento Prado. *Presença e Campo Transcendental – consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: USP, 1989.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. MATTOS, Fernando Costa. Petrópolis: Vozes, 2012.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Trad. CORREIA, Fátima; AGUIAR, Maria E. V.; TORRES, José; GORETE, Maria. 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LACLOS, Frédéric F. *Introduction à la métaphysique*. In: Bergson, H. *La Pensée et le Mouvant* [édition critique]. Paris: Puf, 2009.

LE ROY, Eduardo. *Bergson*. Trad. RAHOLA, Carlos. Barcelona: Labor, 1928.

MARCONDES, Danilo. *Filosofia Analítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MARTINS, Diamantino. *Bergson – A Intuição como Método na Metafísica*. 2ªed. Lisboa: Tavares Martins P, 1957.

MARGUITTI, Paulo Roberto. *O Método Analítico em Filosofia*. In: *Filosofia e Método*.

MACEDO, Silvio de. *A Epistemologia Bergsoniana*. Tese de doutoramento em Filosofia apresentada ao Instituto Central de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. Brasília: UnB, 1967.

MONTEIRO, Geovana da Paz. *A Medida do Tempo: Intuição e Inteligência em Bergson*. Salvador: Quarteto, 2012.

PINTO, Débora M. *Bergson e os Dualismos*. Marília, UNESP, Rev. Transformação vol. 27, nº1, 2004. In: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732004000100007&script=sci_arttext.

_____. *Consciência e Memória*. Col. Filosofias: o prazer de pensar. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. *Totalização, expressão e liberdade segundo Bergson*. In: *Ensaio Sobre Filosofia Francesa Contemporânea*. São Paulo: Alameda, 2009.

PINTO, Tarcísio Jorge Santos. *O Método da Intuição em Bergson e sua Dimensão Ética e Pedagógica*. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. *A Crítica Bergsoniana ao Método Filosófico Tradicional- Repercussões Epistemológicas, Éticas e Educacionais*. Tubarão, UNISUL, Rev. Poiésis – Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação, nº Especial, p. 39-52, 2004. In: <http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Poiesis/article/viewFile/747/699>.

PRADEAU, Jean-François. *História da Filosofia*. Trad. James Arêas e Noéli Sobrinho. 2ªed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

ROSSETTI, Regina. *Bergson e a Natureza Temporal da Vida Psíquica*. Porto Alegre, Revista Psicologia: Reflexão e Crítica vol. 14, n° 3, 2001. In: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-79722001000300017&lng=pt&nrm=iso.

RUSSEL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. Trad. ALVES, Laura e RABELLO, Aurélio. Rio de Janeiro: Saraiva, 2013.

SAYEGH, Astrid. *Bergson – O Método Intuitivo: Uma abordagem positiva do espírito*. 2ª ed. São Paulo: Humanitas, 2008.

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

WORMS, Frédéric. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. Trad. PREDEBON, Aristóteles A. São Paulo : Unifesp, 2010.

WORMS, Frédéric. *Le Vocabulaire de Bergson*. Collection dirigée por Jean-Pierre Zarader. Paris: Ellipses. 2000.

Sites:

Revue de Metaphisique et de Moral, de 1893 à 1941. Disponível em <www.gallica.bnf.fr> (acesso em 08/04/2014).

Professores antigos. Disponível em <www.college-de-france.fr> (acesso em 08/04/2014).