

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ELIZA SOPHIA D. A. JORGE PENNA

**O ADVENTO DA METAFÍSICA DA DURAÇÃO
E A CRÍTICA DE BERGSON AO POSITIVISMO**

Mestrado em Filosofia

São Paulo
2019

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ELIZA SOPHIA D. A. JORGE PENNA

O ADVENTO DA METAFÍSICA DA DURAÇÃO E A CRÍTICA DE
BERGSON AO POSITIVISMO

Mestrado em Filosofia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação da Prof^a. Dra. Dulce Mara Critelli.

São Paulo
2019

Banca Examinadora

À minha família.

AGRADECIMENTOS

Agradeço sinceramente à Professora Dulce Mara Critelli, pela orientação compreensiva e paciente, e por acreditar que eu fosse capaz de levar adiante este estudo. A delicadeza de seu espírito e a generosidade de seus atos, atributos de um *mestre*, contribuíram para que essa experiência filosófica fosse vivida livremente.

Aos meus queridos pais, Waldyr e Márcia, pelo apoio e amor incondicional.

Ao meu irmão e amigo Anthônio, com quem aprendo o significado vivo da palavra *coragem*.

Às minhas queridas irmãs Angélica e Geórgia, pelo carinho e apoio de sempre.

Ao meu esposo Paulo: te asseguro a única verdade, melhor que todas as verdades – que te amo, e te amo, e te amo, e te amo!...

À família de Armando e Maria, pelo acolhimento; com carinho especial agradeço à Luciana Penna pela amizade e pelo importante auxílio de revisão.

Ao Desembargador Carlos Eduardo Pachi, pela compreensão ao longo dessa jornada.

A todos os professores da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em especial às Professora Sônia Campaner e Yolanda Gloria Muñoz, cujos apontamentos permitiram o aperfeiçoamento deste trabalho, e à Professora Silene Torres Marques pela dedicação na avaliação deste estudo.

“O mais feroz dos animais domésticos é o relógio de parede. Conheço um que já devorou três gerações da minha família.”

(Machado de Assis).

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo discutir o contexto em que nasce a crítica de Henri Bergson ao positivismo do final do século XIX e início do século XX e a importância da metafísica da duração na História da Filosofia. A partir da obra *Ensaio sobre Dados Imediatos da Consciência* (D.I.), publicada pela primeira vez em 1889, partimos em direção à reflexão sobre as diferenças estabelecidas por Bergson entre espaço e tempo, que culmina na discussão a respeito do ato livre e do tempo da consciência. As conclusões de D.I. aproximam em grande medida o filósofo metafísico do existencialismo nascente da época, não apenas na França, mas também da Alemanha. Tal aproximação foi levada em conta na elaboração do presente estudo de cunho essencialmente bibliográfico. Após a apresentação do contexto histórico e da crítica propriamente dita levada a efeito na primeira obra de Bergson, este estudo dedicou-se a apontar, por fim, como a metafísica da duração representa uma releitura da metafísica aristotélica capaz de ampliar as possibilidades de busca pelo fundamento ontológico da existência.

Palavras-chave: Metafísica; Bergson; Duração; Positivismo; Existencialismo.

Abstract

The present work aims to discuss the context in which Henri Bergson 's critique of positivism of the late 19th and early 20th century arises and the importance of metaphysics of duration in the History of Philosophy. From *Time and free Will* (D.I.), first published in 1889, we set out to reflect on the differences established by Bergson between space and time, culminating in the discussion of the free act and the time of consciousness. The conclusions of D.I. approach the metaphysical philosophy of nascent existentialism at the time, not only in France but also in Germany. This approach was taken into account in the preparation of the present study, which is essentially bibliographic. After the presentation of the historical context and the criticism proper in the first work of Bergson, this study was devoted to pointing out, finally, how the metaphysics of duration represents a rereading of Aristotelian metaphysics capable of expanding the possibilities of searching for ontological foundation of existence.

Key-words: Metaphysics; Bergson; Duration; Positivism; Existencialism.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	01
2. A filosofia no final do século XIX	09
3. O pensamento sistemático de Herbert Spencer.....	23
4. O pensamento metafísico.....	33
5. A metafísica transformada.....	43
6. Linguagem: tempo não é espaço.....	48
6.1 A crítica à instrumentalização do pensamento.....	52
6.2 O retorno a Plotino.....	59
6.3 O advento da metafísica da duração.....	65
7. O ato livre e o ponto alto da crítica ao positivismo.....	71
8. Considerações finais.....	87
9. Referências bibliográficas.....	93

1. Introdução

Antes de tudo é preciso justificar o tema escolhido. E, ao contrário do que poderia parecer, esta jornada de estudos não teve início com Henri Bergson.

Entre os anos de 2015 e 2016, quando ainda cursava a graduação da Faculdade de Filosofia desta Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, tive a oportunidade de concluir o projeto de iniciação científica, sob a orientação da Professora Doutora Dulce Mara Critelli, com o estudo da temporalidade na primeira fase do pensamento de Martin Heidegger.

Naquela ocasião tive a chance de investigar com mais cuidado a questão acerca do tempo na história da filosofia de modo geral, além do pensamento de Heidegger na inacabada obra *Ser e Tempo*, publicada pela primeira vez em 1927, na Alemanha.

Ao concluir aquela que seria minha segunda graduação e finalizar o trabalho de iniciação científica, diante da complexidade do pensamento de Heidegger, o projeto de pesquisa proposto à banca por ocasião dos exames de seleção para o mestrado apontava para o aprofundamento do estudo do pensador alemão, redirecionando a atenção para a questão da técnica moderna.

O desenrolar do projeto, todavia, não logrou êxito. E a razão foi bastante singular: a questão acerca da temporalidade como fundamento ontológico do ser permanecia latente, um problema ainda sem resposta. Não parecia possível, naquele momento, avançar o estudo para a questão da técnica moderna.

Há, na temporalidade de Heidegger, resquícios de outros pensadores, reajustados e repensados pela analítica hermenêutica, e que despertaram a necessidade de aprofundamento da pesquisa. Iniciou-se, a partir dessa constatação, a vontade de desvendar alguns desses diálogos com filósofos cujo pensamento antecedeu a fenomenologia, a fim de compreender um pouco melhor não apenas as críticas empreendidas na primeira parte de *Ser e Tempo*, como seu papel na história da filosofia.

Com efeito, a leitura de uma história da filosofia coloca diante do leitor todo o passado filosófico, desencadeando aquilo que ORTEGA Y GASSET (2018) chamaria de uma “série dialética de pensamentos”:

“O passado histórico não é passado simplesmente porque não está no presente – isto seria uma designação extrínseca – mas sim, porque *passou* a outros homens de que temos memória, e, por conseguinte, *prossegue passando a nós* que estamos continuamente o *repassando*.” (ORTEGA Y GASSET, 2018, p. 35).

Foi nesse ímpeto de busca pelo que se pensou no período que antecede a publicação de *Ser e Tempo*, que tive a oportunidade de ler a obra *The origin of time – Heidegger and Bergson*, escrita por Heath Massey (2015), Professor Associado à Cadeira de Filosofia e Estudos da Religião da Universidade de Beloit, Wisconsin, cujo conteúdo foi decisivo no redirecionamento desta pesquisa.

A aproximação do pensamento de Martin Heidegger e de Henri Bergson levada a cabo pelo Professor Massey, tendo como fio condutor a análise do tempo não apenas auxiliou na compreensão das críticas feitas por Heidegger à *durée*¹, mas também despertou o desejo de investigar em que medida a metafísica da duração, proposta por Bergson pela primeira vez em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, contribuiu para a formação do solo em que nasceu o existencialismo do século XX.

Nas palavras de MASSEY (2015):

“If Bergson’s view is that life is an irrational and inexpressible flux, which cannot be conceptually understood and is accessible only through intuition, then this marks a clear difference from Heidegger, who thinks of life as *historical* and approaches it hermeneutically. (...) [but] The way that Heidegger dismisses Bergson in *Being and Time* conceals a significant debt, or at least a productive, mostly behind-the-scenes collaboration. In the future, perhaps this debt will be repaid, but only if we recall how Bergson’s thinking helped clear the way for Heidegger’s.”² (MASSEY, 2015, 220-2).

¹ Duração.

² Tradução da autora: “Se a visão de Bergson é a de que a vida é um fluxo irracional e inexprimível, que não pode ser conceitualmente entendido e é acessível apenas pela intuição, isso marca uma diferença clara de Heidegger, que considera a vida como *histórica* e a aborda hermenêuticamente. (...) [Mas] O modo como Heidegger rejeita Bergson em *Ser e tempo* esconde uma dívida significativa, ou pelo menos uma colaboração produtiva, principalmente por trás dos bastidores. No futuro, talvez essa dívida seja

Os primeiros meses de pós-graduação foram de investigação sobre a vida e a obra de Henri Bergson. Tentamos transmitir tal esforço na primeira parte desta dissertação e para tanto recorreremos ao riquíssimo arcabouço de ensinamentos de Jankélévitch, Péguy, Ruhe, Villiard-Baron e Worms, entre outros que se dedicaram á compreensão da vida e da metafísica transformada de Bergson.

Considerando, entretanto, a impossibilidade de realizar um estudo comparado satisfatório entre dois grandes nomes da filosofia (Heidegger e Bergson) – projeto relegado às incertezas do futuro – tomamos a decisão de suspender o estudo do pensamento de Heidegger para mergulhar na filosofia de Henri Bergson em busca da compreensão do conceito de *durée* e da pergunta que ensejou a construção de tal resposta bergsoniana.

Tal entendimento seria capaz de proporcionar, como então se esperava, uma visão um pouco mais ampla da crítica empreendida por Heidegger à Bergson em *Ser e Tempo*.

De acordo com Heidegger o conceito de duração de Bergson representa uma verdadeira inversão do conceito Aristotélico de tempo segundo o qual o tempo é uma sequência pela qual o movimento pode ser medido em relação a um antes e um depois.

Para Heidegger, Bergson teria apenas invertido o conceito de tempo aristotélico transformando a categoria numérica (de quantidade) em categoria de qualidade. MASSEY (2015) nos alerta, entretanto, que a crítica empreendida por Heidegger simplifica demasiadamente os conceitos do filósofo francês e, ansiando um distanciamento de qualquer resquício de filosofia metafísica, fecha os olhos para aspectos do pensamento bergsoniano que se aproximam bastante da fenomenologia do tempo empreendida em *Ser e Tempo*.

De toda forma, o escopo do presente trabalho não é estabelecer uma comparação entre esses filósofos, mas compreender o contexto em que surge a metafísica da duração proposta por Bergson, especialmente em *Ensaio*

paga, mas apenas se nos lembrarmos de como o pensamento de Bergson ajudou a limpar o caminho para o pensamento de Heidegger.”

sobre *Dados Imediatos da Consciência* (D.I.), publicada pela primeira vez em 1889, obra que elegemos como ponto de partida deste estudo e que representa, a nosso ver, verdadeiro prenúncio do pensamento existencialista (e fenomenológico) do século XX.

O presente trabalho, portanto, representa os primeiros esforços em direção à compreensão do pensamento bergsoniano e do papel da metafísica da duração na história da filosofia, tendo por base a obra *Ensaio sobre Dados Imediatos da Consciência*.

O primeiro passo deste estudo foi traçar um panorama geral do pensamento positivista do final do século XIX. Em seguida, procuramos identificar em D.I. as três esferas em que se deu a crítica do filósofo francês ao positivismo plasmado nas figuras de Auguste Comte e Hyppolite Taine, na França, e Stuart Mill³, Jeremiah Bentham⁴ e Herbert Spencer, na Inglaterra.

Encontramos na leitura de CARPEAUX (2017), essa interessante observação a respeito de Taine:

“O fio da ‘evolução alemã’ é retomado, na França, por Hippolyte Taine, imbuído de influência herderianas e hegelianas. Mas Taine é positivista: o conceito de independência das forças espirituais lhe é alheio. Entende Herder e Hegel como se fossem biólogos do Espírito; e substitui a evolução autônoma e dialética do Espírito pela cooperação de fatores reais, as três famosas determinantes: ‘race’, ‘milieu’, ‘moment historique’. Na *Histoire de la Littérature Anglaise* (1864/1869), Taine transforma a dialética hegeliana em jogo de causalismos positivos, entre os quais o ‘Tempo’ não tem lugar; porque o Tempo nada determina. É verdade que a consideração dada ao ‘moment historique’ resguarda os direitos da cronologia; mas a cronologia, na obra de taine, já não é fator real que fora nos românticos. É mero esquema de exposição. Pouco a pouco, a cronologia degenerará em instrumento didático, útil para a apresentação ordenada de fatos literários. Taine é o Herder do século XIX: o seu discípulo dinamarquês Georg Brandes (...) introduz o método de Taine no estudo da literatura contemporânea; depois, toda a crítica literária europeia será brandesiana, quer dizer, positivista. O discípulo alemão de taine é Wilhelm Scherer (*História da Literatura Alemã*, 1883): como Taine, Scherer

³ Stuart Mill viveu entre 1806 e 1873, e é um dos representantes ingleses do utilitarismo fundado por Jeremiah Bentham, na Inglaterra. A esse respeito afirmou Bertrand Russell: “Bentham e sua escola derivaram sua filosofia, em todas as suas linhas principais, de Locke, Hartley e Helvetius: sua importância não é tanto filosófica, e sim muito mais política, como chefes do radicalismo inglês e como homens que, sem querê-lo, prepararam o caminho para as doutrinas socialistas.” (REALE, G. v3, 1990. p. 310).

⁴ Jeremiah Bentham viveu entre 1748-1832 e foi o fundador do utilitarismo, na trilha do empirismo inglês, cuja máxima é “maior felicidade possível para o maior número possível de pessoas” (REALE, G. v3, 1990. p. 313).

nota as influencias do meio politico e social, compreendidas como fatores causais.” (CARPEAUX, 2017, 1º vol. - p. 18-20).

O positivismo do final do século XIX e inicio do século XX culminou com a redução da atividade filosófica aos métodos científicos, conforme apontado por ORTEGA Y GASSET (2016).

De fato a primeira metade do século XIX foi marcada, na França, pelo desuso dos métodos teológico e metafísico na filosofia, uma filosofia da historia, que se apresenta como o esquema de toda a evolução da humanidade.

Neste estudo, antes de adentrar à crítica bergsoniana propriamente dita em relação ao determinismo filosófico de sua época, escolhemos nos reportar ao pensamento sistemático de Herbert Spencer – um expoente do positivismo inglês de cunho evolucionista – e procuramos apontar ali algumas dissonâncias que acreditamos terem contribuído para a reflexão de Bergson e a elaboração da crítica exposta em D.I.

A primeira parte deste estudo pretende, assim, delinear o contexto em que D.I. foi publicada pela primeira vez e apontar a tendência de pensamento que prevalecia nos anos que antecederam sua publicação.

Para tanto, procuramos remontar o cenário intelectual em que Bergson encontrava-se imerso e o fervilhar dos avanços científicos marcados pela teoria evolucionista de Herbert Spencer e Charles Darwin⁵ e pelas inconsistências do pensamento metafísico kantiano diante das novas descobertas da ciência.

Bergson chegou a afirmar que “na época em que eu preparava minha tese, havia dois campos na Universidade: o mais numeroso admitia que Kant havia colocado as questões de uma forma definitiva, o outro aderiu ao evolucionismo de Spencer. Eu pertencia a esse segundo grupo.”⁶

⁵ “Charles Darwin publicou *A origem das espécies* em 1859. Antes, porém, em 1852, Herbert Spencer (1820-1903) publicara *Hipótese do desenvolvimento*, que apresenta concepção evolucionista. Em 1855, apareciam *Princípios de psicologia*, em que a teoria evolucionista era desenvolvida amplamente.” (REALE, G. REALE, G. v3, 1990, p. 326).

⁶ BERGSON, H. *OEuvre. Edition du centenaire*. Paris: PUF, 1959, p. 1.541, *Apud* ZUNINO, Pablo Enrique Abraham. *Bergson: a metafísica da ação*. Tese de Doutorado defendida no programa de Pós-graduação em Filosofia da USP. São Paulo, 2010.

Não por acaso SOLOMON (s/d) considera Bergson como o Heráclito moderno por retomar a ideia de que a existência é permanente transformação e evolução:

“Bergson is the modern Heraclitus, insisting that existence is a perpetual change, but vindicating by exhibiting their origin the necessity and relative values of words, ideas and intelligence. (...) Like Heraclitus, he produces in those who apprehend his views a veritable change of soul.” (SOLOMON, s/d, p. 28-9).

Essas noções (transformação e evolução) permeiam toda a obra do filósofo francês. Mas, é por meio da publicação de D.I. que elas ingressam no cenário da história da filosofia repensadas pela metafísica da duração.

Veremos que a primeira parte de D.I. procura desfazer os equívocos perpetrados pela filosofia que, ao apropriar-se do olhar eminentemente determinista, espacializou o pensamento e a linguagem, extraindo-lhe sua dinâmica temporal: “nossa linguagem está mal feita para traduzir as sutilezas da análise psicológica” (BERGSON, 2011, p. 20).

Os capítulos seguintes deste estudo, por sua vez, pretendem tocar na crítica bergsoniana ao positivismo em três níveis: do pensamento, da linguagem e da ação.

Os capítulos 4 e 5 dedicam-se ao estudo da atitude filosófica de Bergson ao repensar a metafísica aristotélica. Procuramos, a partir da filosofia de Aristóteles, identificar mais de uma possibilidade de entendimento do fazer metafísico que culminaria numa metafísica transformada.

A metafísica da duração, proposta em D.I. e aperfeiçoada ao longo de toda a vida e a obra de Bergson, propôs uma nova compreensão do tempo na filosofia e retomou uma face peculiar do fazer metafísico, distanciando-se da ontoteologia⁷ proposta por Aristóteles e aproximando-se de uma filosofia da existência tal qual seria desenvolvida no século XX por pensadores como Merleau-Ponty, na França e Martin Heidegger, na Alemanha.

Ato seguinte, adentramos à crítica de Bergson à espacialização da linguagem que subdividimos em três momentos: 1) a crítica à instrumentalização do pensamento, 2) a influência do pensamento de Plotino

⁷ Ontoteologia refere-se a uma ontologia de deus e/ou a teologia do ser.

no pensamento bergsoniano, e 3) o advento da metafísica da duração. O objetivo aqui é destrinchar um pouco mais como Bergson chega à percepção de que o tempo vivenciado pelos estados psicológicos da consciência pode levar à conclusão de que a duração serve como fundamento de toda a realidade.

Nos dizeres de LEOPOLDO E SILVA (1994, p. 117), D.I. é uma obra que por meio da análise de conceitos e dos dados estritamente psicológicos “tem como função abrir os horizontes para a reproblemática do tempo enquanto categoria metafísica fundamental.”

Finalmente, D.I. nos faz olhar para o problema da liberdade ao apontar como a metafísica da duração fundamenta o ato livre. Assim, o último capítulo deste estudo que antecede as considerações finais, se volta à compreensão de como o determinismo nos conduziu ao cerceamento da noção de liberdade e de como a metafísica da duração, formulada por Bergson, nos impulsiona a retomar essa questão ontológica da filosofia. Segundo MORATO PINTO (2013, p. 37/38) “Henri Bergson (1859-1941) construiu uma reflexão original e muito relevante para a abertura do século XX. (...) Duas noções para eles são indissociáveis – a consciência e a vida.”.

É importante dizer ainda que este estudo procurou se orientar pelos ensinamentos do próprio filósofo francês plasmados nos volumes *L'évolution du problème de la liberté* e *Histoire de l'idée de temps* que compilam aulas ministradas por Bergson no *College de France* nos anos de 1902 a 1905, publicadas nos anos de 2016 e 2017 na França.

Além disso, procuramos resgatar o pensamento bergsoniano segundo o qual a vida da consciência, por não ser divisível espacialmente, carrega em si todo o passado armazenado na memória tornando impossível, portanto, a observação de acontecimentos idênticos na realidade.

Não por acaso no último capítulo de D.I., Bergson aponta que o acúmulo de memória pela consciência faz com que cada evento a que se submete o indivíduo seja também um evento novo no qual a vontade atua livremente.

Para alcançar seu propósito, todavia, Bergson se viu no papel de desconstruir os mal-entendidos que circundavam a concepção de tempo na

história da filosofia, freando o entendimento determinista e propondo a revisão do que significa o próprio filosofar.

Pode-se dizer, assim, que o pensamento de Bergson implica e demanda tempo em dois sentidos: conceito e dedicação.

Segundo LE ROY (1998, p. 26), compreender a *durée* é vivê-la; e isso se dá na medida em que a reforma de pensamento por meio dos ensinamentos do filósofo francês só pode ser realizada pelo preenchimento gradual da própria vida. É nesse preenchimento que nos daremos conta de que somos seres livres, não obstante a natureza opere ao nosso redor conforme leis de causa e efeito. Mais que isso, o preenchimento de nossas próprias vidas proporciona a apercepção de que somos livres em razão do acúmulo de história e memória pela consciência.

Anunciando o movimento existencialista francês e alemão, a duração de Bergson é um tempo que se identifica com a essência do próprio ser. Sua metafísica não pressupõe a existência de dois planos distintos de realidade, como forma e matéria, um do corpo e um das ideias, tal qual propunha a tradição platônica. Ao contrário, para Bergson a vida é um movimento que ora se dá no sentido da extensão dos corpos e ora no sentido do recolhimento do espírito e, nesse recolhimento, o espírito redescobre sua essência temporal.

Assim, compreender o contexto em que D.I. foi concebido e o caminho ali anunciado pelo filósofo francês pode exigir de cada um de nós um passo para trás na história da filosofia e outro passo para dentro de nós mesmos. Passos que proporcionam amplitude de reflexão acerca do mundo em que vivemos, no qual a ciência e a tecnologia avocam para si – arrogantemente – o papel de únicas fontes de conhecimento válido e confiável.

Caminhar com Bergson, portanto, é tanto uma convocação a rever o significado de nossa própria realidade, quanto um exercício prazeroso de se pensar a existência e a liberdade.

2. A filosofia no final do século XIX

Henri Bergson nasceu em Paris, em 18 de outubro de 1859, e em sua juventude dedicou-se aos estudos de matemática e mecânica, tendo concluído o curso primário no Liceu Fontanes, onde se destacou por ter obtido o primeiro prêmio do *Concours Général* ao solucionar um problema de Pascal.

Posteriormente, frequentou o curso de letras da Escola Normal Superior na França, e em 1883 tornou-se professor de filosofia no Liceu Blaise Pascal de Clermont-Ferrand (VIELLARD-BARON, J-L, 2009, p. 10).

Em 1889, Bergson publicou sua principal tese filosófica sob o título *Essai sur les données immédiates de la conscience*⁸ (D.I.) em conjunto com a tese *O que Aristóteles pensou sobre o lugar*, ambos apresentados na Sorbonne, em Paris, para obtenção do título de *Docteur-ès-Lettres*, conforme afirma RUHE (1914, p. 7), na qual se propôs a repensar tempo, em termos de duração (*durée*), e expor como esse novo fazer metafísico culminaria no problema da liberdade.

Como aponta VILLARD-BARON (2009, p. 10), a notoriedade de Bergson o levará a receber o Prêmio Nobel de Literatura e a ser eleito, no ano de 1900, à cadeira de História da Filosofia no *Collège de France*.

D.I., por sua vez, surge como uma resposta crítica às tendências filosóficas de seu tempo, fortemente marcadas pelo positivismo de Comte e Taine. Este é o ponto de partida para a leitura da obra, que representa a retomada da postura metafísica, especialmente orientada pela ideia de imanência aristotélica, em direção à compreensão da vida como fluxo ininterrupto de movimento.

A obra pretende repelir os sistemas positivistas que permeavam todas as áreas do conhecimento humano na segunda metade do século XIX e início do século XX, atualizando temas caros à filosofia antiga, como o a concepção de Uno de Plotino, o espiritualismo de Santo Agostinho, além de percepções de Descartes e Pascal. Essa atualização convergirá na obra de Bergson com o evolucionismo de Spencer e com a crítica das 'verdades' científicas.

⁸ *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência.*

Nesse sentido, a reflexão de Bergson indica um redirecionamento do pensamento filosófico ao recolocar em discussão o papel da própria filosofia, além de investigar a questão da liberdade, expondo a fragilidade do determinismo na tentativa de explicar fenômenos em constante transformação e movimento, especialmente quando se tratam dos aspectos psicológicos do humano:

“[Bergson] adds, in *An introduction to metaphysics* (1903), an important epistemological distinction between intuition and analysis. Intuition probes the flow of duration in its concreteness; analysis breaks up duration into static, fragmentary concepts.” (AUDI, 1999, p. 82).

Mas porque essa busca se tornou necessária para Bergson? E por que ainda hoje acreditamos na pertinência do que nos disse o filósofo a respeito da duração e da liberdade?

A postura assumida por Bergson com a publicação de D.I. representou um respiro ao período compreendido entre 1860 e 1900 que, segundo ORTEGA Y GASSET (2016) marcaram uma época bastante anti-filosófica. Sobre esse período infecundo para a filosofia afirma o filósofo:

“Se a filosofia fosse algo de que se pudesse radicalmente prescindir, não há dúvida de que durante esses anos teria desaparecido por completo. Como não é possível extirpar da mente humana sua dimensão filosofante, o que aconteceu foi reduzi-la a um mínimo.” (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 27).

Por outro lado, esse mesmo reducionismo, inversamente, fomentou a posterior expansão e robustecimento da filosofia, pois, resgatou a seu modo o apetite de transparência cujo propósito é trazer à superfície aquilo que na Grécia antiga chamava-se *aletheia*, desocultação ou desvelamento.

Segundo ORTEGA Y GASSET (2018):

“A filosofia propriamente dita começa com Parmênides e Heráclito. (...) Parmênides e outros de seu tempo deram o nome de ‘alétheia’ à exposição de sua doutrina. Esse é o nome primogênito do filosofar. Ora, o instante no qual um nome nasce, no qual pela primeira vez se *chama* alguma uma coisa com um vocábulo, é um instante de excepcional pureza criadora. A coisa se encontra diante do homem ainda intacta de qualificação, despida de qualquer nomeação (...). Há de se encontrar o

modo de enuncia-la, de dizê-la, de leva-la ao elemento e 'mundo' dos conceitos, *logoi* ou palavras.” (ORTEGA Y GASSET, 2018, p. 83-4).

A filosofia também nasce da estranheza diante da realidade (*thaummatzen*). E a partir do espanto o filósofo monta, desmonta e remonta todo o arcabouço de percepções, raciocínios e intuições que acumula buscando respostas que satisfaçam a inquietude de seu espírito.

As inquietudes, por sua vez, não são absolutas, como também não são as respostas a elas oferecidas pela filosofia. É preciso compreender o contexto em que cada pensamento surge, o que o provoca, e qual aspecto da estranha realidade convoca o ser a encontrar uma resposta singular, sua própria resposta à inquietação da alma. Só então somos capazes, como estudantes de filosofia, de entender a que se propõe um texto quando seu autor decide torná-lo público. Como afirma ORTEGA Y GASSET (2018, p. 38) “é indiferente qualificar o passado filosófico como conjunto de erros ou como conjunto de verdades, porque, de fato, tem tanto de um quanto do outro”.

Compreender o contexto é tão importante para as ciências quanto para a filosofia e, para os fins deste estudo, sua relevância reside no auxílio que ele proporciona à compreensão da metafísica da duração.

Estudar, todavia, não é o mesmo que filosofar. Ser estudante é, sobretudo hoje em dia, uma verdadeira necessidade do homem. Uma demanda proporcionada por exigências externas ao indivíduo, que equivale ao fato de abrir uma porta quando se quer adentrar a um recinto. O estudo, por exemplo, em razão de critérios acadêmicos de avaliação, nos obriga a dividir este trabalho em partes que, na verdade, representam um único e o mesmo movimento de tentativa de compreensão da metafísica bergsoniana.

A atitude filosófica, por outro lado, se contrapõe à do mero estudante, pois, segundo ORTEGA Y GASSET (1970):

“não basta com que eu estude. É preciso que eu sinta autenticamente sua necessidade, que me preocupe espontânea e verdadeiramente com suas questões: só assim entenderei as soluções que ela oferece ou pretende oferecer a essas questões.” (ORTEGA Y GASSET, 1970, p. 26).

Embora o trecho acima mencionado se preste a esclarecer o ponto, NIETZSCHE (2014) em suas considerações extemporâneas nº 7 já nos chamava atenção para essa diferença com a acidez que lhe fora peculiar:

“Um erudito nunca pode tornar-se um filósofo; pois mesmo Kant não foi capaz disso, mas permaneceu até o fim, a despeito do ímpeto inato de seu gênio, como que em estado de crisálida. Quem acredita que com esta palavra sou injusto com Kant não sabe o que é um filósofo, ou seja, não somente um grande pensador, mas também um homem efetivo; e quando, alguma vez, de um erudito se fez um homem efetivo?” (NIETZSCHE, 2014, p. 96).

Considerações a parte, nos cabe formular a seguinte pergunta neste momento: com o que se preocupavam os filósofos no contexto da segunda metade do século XIX a ponto deste período ter entrado para a história como aquele que contribuiu para a redução da atitude filosófica ao que se conhece hoje por teoria do conhecimento⁹?

Seguindo a tendência ditada por Auguste Comte resumida na máxima: “Science, d’où prévoyance; prévoyance, d’où action”¹⁰ o período foi marcado por um envergonhar-se da face contemplativa da filosofia, que empenhou esforços no sentido de tornar-se ela mesma uma espécie de sombra dos saberes da física:

“[Decidiu-se que] o único tema filosófico era a meditação sobre o próprio fato da física, que filosofia era só teoria do conhecimento. Kant é o primeiro que adota tal teoria de forma radical; não se interessa diretamente pelos grandes problemas cósmicos, e sim, com um gesto de policial urbano, detém a circulação filosófica – vinte e seis séculos de pensamento metafísico – dizendo: ‘que seja suspenso todo o filosofar enquanto não se contestar esta pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?’. Acontece que, para ele, *a priori* são a física, o *factum* da ciência físico-matemática.” (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 45).

O termo contemplação, infelizmente, não faz jus à vida contemplativa inerente à filosofia, e no contexto no século XIX o termo foi tomado em seu sentido mais prosaico.

⁹ ORTEGA Y GASSET, 2016. p. 48.

¹⁰ “Quer dizer: o sentido do saber é o prever, e o sentido do prever é tornar possível a ação. Donde resulta que a ação – entenda-se, vantajosa – é quem define a verdade do conhecimento.” (ORTEGA Y GASSET, 2016. p. 42).

Seguindo os ensinamentos de ORTEGA Y GASSET (1970, p. 142), pensar, enquanto um fazer humano, não consiste em observar desinteressadamente os objetos ao redor e refleti-los como um espelho, que é o que nos sugere o termo *contemplação*.

O ato que inaugura o pensamento é quase sempre uma indagação. Das mais simples às mais complexas, das mais práticas às mais abstratas, toda indagação anseia uma resposta. Aí atua a contemplação: para satisfação do anseio de saber o pensamento inerente à vida contemplativa é construção, uma espécie peculiar de saber técnico.

Em sentido semelhante é a reflexão de ARENDT (2014) segundo a qual a faculdade do pensar consiste em três atividades distintas: a do pensamento mesmo (atividade que busca o sentido e o significado das coisas, a exemplo da filosofia); o conhecimento (atividade que busca verdades objetivas, científicas, como a ciência); e a compreensão (atividade que busca pelo lugar no mundo e que corresponde à tentativa humana de reconciliação com a realidade).

Ainda segundo ARENDT (2014), a atividade da compreensão é idêntica - a princípio - à do pensamento; todavia, é através da compreensão que o homem busca respostas concretas para se colocar no mundo quando o espaço que ocupa é removido ou transformado. O exemplo típico da compreensão é a política, cuja ação prática exige uma prévia compreensão da realidade.

Auguste Comte, por sua vez considerado o pai do positivismo, não deixou as peculiaridades da vida contemplativa passarem em branco e transformou o aspecto técnico do pensamento em sistemas positivos de aplicação essencialmente prática, operando verdadeira fusão (ou tentativa de fusão) de métodos científicos e do fazer filosófico.

Comte exerceu vasta influência não apenas nas elucubrações de Quincas Borba¹¹ que culminaram nas máximas do Humanitismo que

¹¹ Gênio da literatura brasileira, perspicaz observador da natureza humana e dos movimentos intelectuais de sua época, Machado de Assis, dá voz ao personagem Quincas Borbas em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, não apenas para formular uma crítica pitoresca ao pensamento positivista que permeou os ideais da recém instalada republica brasileira, mas para apontar a fragilidade da crença humanista que coloca no centro do universo o próprio umbigo do homem: “*Quanto ao Quincas, expôs-me enfim o Humanitismo, sistema de filosofia destinado a arruinar todos os demais sistemas. – Humanitas, dizia ele, o princípio*”

encontramos nas obras de Machado de Assis, ou no lema da bandeira nacional brasileira, mas modificou também o significado da palavra filosofia em seu tempo.

Crítico das religiões e da mística, Comte foi um arauto do cientificismo, até que um grave colapso nervoso despertou-lhe a vontade de criar as bases de uma nova religião voltada ao progresso. Sua tentativa de apreender a realidade a partir de fatos objetivos é uma espécie de evolução dos ideais iluministas do século XVIII cujo propósito, entretanto, é afastar-se radicalmente da teologia e da metafísica.

A ciência, que representa um fazer tanto quanto outros fazeres do homem, se tornou o fazer mais importante do intelecto humano, fonte de conhecimento verdadeiro sobre os quais poderíamos pautar os mais variados aspectos de nossa existência. A estreiteza das perspectivas proporcionadas por essa visão de mundo, entretanto, teve dois efeitos aparentemente opostos.

De um lado os saberes humanos passaram pela peneira do método científico e, com isso, o saber tecnológico nos levou ao cômodo e confortável modo de vida (prática) que vivemos hoje. A ciência conferiu aos homens uma espécie de poder sobre o mundo apontada por GRAY (2014, p. 192/193) como uma “incrível e insubstituível ferramenta para solução de problemas de ordem essencialmente prática”.

De outro lado, ela traz consigo a peculiaridade de criar novos problemas ou mesmo ressucitar antigos questionamentos, despertando a necessidade de voltar o olhar uma vez mais para o saber metafísico, seja para desconstruí-lo, seja para reorientá-lo.

das coisas, não é outro senão o mesmo homem repartido por todos os homens. (...) Nota que eu não faço do homem um simples veículo do Humanitas; não, ele é ao mesmo tempo veículo, cocheiro e passageiro; ele é o próprio Humanitas reduzido; daí a necessidade de adorar-se a si próprio. (...) Entre o queijo e o café, demonstrou-me Quincas Borba que seu sistema era da destruição da dor. A dor, segundo o humanitismo é pura ilusão. (...) [mas] não basta certamente a adoção do sistema para acabar logo com a dor, mas é indispensável; o resto é natural evolução das coisas. Uma vez que o homem se compenetre bem de que ele é o próprio Humanitas, não tem mais do que remontar o pensamento à substancia original para obstar qualquer sensação dolorosa. A evolução, porém, é tão profunda, que mal se lhe podem assinar alguns milhares de anos. (...) sendo Humanitas a substancia criadora e absoluta, cada indivíduo deveria achar a maior delicia do mundo em sacrificar-se ao princípio de que se ascende; (...) ainda assim, não diminuiria o poder espiritual do homem sobre a terra, inventada unicamente para seu recreio dele, como as estrelas, as brisas, as tâmaras e o ruibarbo. Pangloss, dizia-me ele ao fechar o livro, não era tão tolo como pintou Voltaire.” (2001, p. 217-219).

A ciência nos proporciona imensos benefícios, mas não elimina do espírito humano a necessidade de justificar-se a si mesmo para conferir sentido à sua própria vida. E essa falta de sentido não é suprida com a descoberta de novos átomos, partículas, leis de física, matemática, biologia e moléculas.

O determinismo científico quando se apresenta como único recurso capaz de produzir conhecimento verdadeiro e justificar a soberania do homem na natureza gera uma compreensão parcial da realidade e, com isso, o empobrecimento da visão que se tem da existência.

A razão, ainda que seja o elemento que nos diferencie das demais espécies animais e nos auxilie a viver bem e melhor, é apenas uma ferramenta disponível na tarefa do homem de criar sentido para o que faz, e para o que é.

Quando presenciamos um tremor de terra, nos sentimos angustiados. A ciência explica os fenômenos naturais, explica que o movimento de placas tectônicas no centro do planeta é capaz de fazer continentes inteiros tremer. E não se pode simplesmente negar que as explicações fornecidas pela ciência são válidas, e muitas delas demonstráveis pela experiência prática, fora ou dentro de laboratórios.

A ciência supre a nossa necessidade de saber como, quando e porque muitas coisas acontecem, nos deixando mais próximos de um possível controle sobre situações da vida.

Mas, para o filósofo, as coisas não se bastam assim. Uma resposta oferecida pela física, pela química, pela matemática ou pela biologia são apenas faces de uma possível verdade que pulsa oculta sob a pergunta: *qual o sentido da vida?*

Sabemos que a vida não é apenas seu aspecto prático. Os sistemas de conhecimento científicos construídos ao longo da história da humanidade configuram respostas parciais que, quando tomadas como verdades absolutas, eclipsam a complexidade da existência.

E mais: muito embora tenhamos tecnologia capaz de estender a vida, curar doenças, produzir alimentos e nos fazer viver tempos de relativa paz e prosperidade, não eliminamos da equação nossa própria finitude. E vislumbrar a finitude é, por vezes, o que nos coloca face a face com a

inexorável passagem do tempo, com o fluxo ininterrupto da vida, expondo a fragilidade de nossos sistemas de conhecimento.

Precisamos ser práticos para viver. Todavia, nossos pensamentos não estão sempre voltados à resolução prática de problemas.

Somos capazes de refletir, contemplar, imaginar, sonhar, mergulhar profundamente nos recônditos de nossos pensamentos e sentimentos e trazer à tona nuances de percepção da vida que nem imaginávamos que ali existiam. Todos esses movimentos estão aí, são traços da existência humana, traços que nos tornam seres livres para realizar as justificativas de nossas vidas por meios que ultrapassam o saber técnico.

Ciência e filosofia, nesse sentido, são degraus que nos auxiliam a compreender a complexidade e o movimento da existência. Um não pode pretender ser o outro sob pena de sacrificar a riqueza da multiplicidade da compreensão que se pode ter da vida. O diálogo entre eles, todavia, nem sempre é harmonioso, e não raro a filosofia sucumbe à metodologia científica ao pretender-se ciência.

Esse diálogo inconstante entre ciência e filosofia marcava fortemente a época de publicação de D.I., em 1889. Bergson via-se inserido num ambiente intelectual que pulsava com o pensamento evolucionista de Spencer e Darwin, e com os estudos de psicologia de William James.

As principais obras de Bergson, quando tomadas em conjunto, apontam para um verdadeiro esforço de redesenhar o ideal evolucionista, sendo este um dos traços fundamentais que seu pensamento viria a ganhar.

A linguagem, cuidadosamente trabalhada por Bergson para expressar as premissas alcançadas por meio do método intuitivo, revelam também outro aspecto central de sua filosofia: a crítica ao positivismo sistemático que contaminava o pensamento filosófico de sua época e a retomada do exercício da metafísica.

A intenção de Bergson era, possivelmente, empreender uma busca pela verdade a respeito da vida, aprofundando degrau a degrau a percepção da existência enquanto movimento contínuo e ininterrupto, de tensão e extensão, num fluxo constante de atualização de possibilidades virtuais que se dão no tempo e no espaço.

Em suas notas sobre o bergsonismo, PÉGUY (s/d) afirma:

“El bergsonismo no es una geografía, es una geología. (...) No se trata de que lo uno sea lo otro. Se trata de profundizar a la vez lo uno y lo otro. El bergsonismo no hace mapas con divisiones. (...) [la revolución de la filosofía bergsoniana] ha consistido en seguir paralelamente en todos los reinos, en todos los órdenes, en todas las disciplinas, una cierta posición nueva del pensamiento frente a esas realidades paralelas.”¹² (PÉGUY, s/d, 306).

Um dos sistemas fortemente criticados por Bergson nessa verdadeira empreitada do pensamento foi o sistema filosófico proposto pelo inglês Herbert Spencer.

De fato, antes de se tornar o célebre pensador da *durée*, ou seja, antes da publicação de D.I., o jovem Henri Bergson encontrava-se imerso no universo de debates filosóficos que seguiam basicamente duas tendências: a do pensamento kantiano e a dos positivistas discípulos de Herbert Spencer.

As teorias de Spencer e Darwin causavam grande admiração em Bergson, especialmente porque, segundo VILLARD-BARON (2009, p. 12), uma de suas ambições era a de colocar a filosofia no mesmo plano de debates das ciências positivas de sua época sem, contudo, fazê-la sucumbir ao positivismo.

Ao longo de toda a trajetória de Bergson, o pensamento de Spencer exerceu influência em seus escritos, como ocorre com a menção expressa na primeira introdução ao livro *La pensée et le Mouvant*, publicado em 1934.¹³

A esse respeito:

“A filosofia de Bergson tem como itinerário uma reflexão sobre a filosofia da natureza diretamente despertada pelo estudo do evolucionismo que se dirige ao estudo da consciência como o campo em que a temporalidade,

¹² Tradução da autora: “O bergsonismo não é uma geografia, é uma geologia. (...) Não é sobre um ser o outro. Trata-se de aprofundar um e outro ao mesmo tempo. O bergsonismo não faz mapas com divisões. (...) [a revolução da filosofia bergsoniana] consistiu em seguir paralelamente em todos os reinos, em todas as ordens, em todas as disciplinas, uma certa posição nova do pensamento diante dessas realidades paralelas.”

¹³ “La philosophie de Spencer visait à prendre l’empreinte des choses et à se modeler sur le détail des faits. Sans doute elle cherchait encore son point d’appui dans des généralités vagues. (...) Mais comment la philosophie de Spencer, doctrine d’évolution, faite pour suivre le réel dans sa mobilité, son progrès, sa maturation intérieure, avait-elle pu fermer les yeux à ce qui est le changement même? Cette question devait nous amener plus tard à reprendre le problème de l’évolution de la vie en tenant compte du temps réel nous trouverions alors que l’« évolutionnisme » spencérien était à peu près complètement à refaire.”BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant* (French Edition) (Locais do Kindle 33-34 e 67-70). UNKNOWN. Edição do Kindle.

expulsa do terreno da ciência, é redescoberta em sua essência e permite então o desenvolvimento de uma nova metafísica. Se ele partiu e chegou a Spencer, refazendo o evolucionismo, é porque viu na obra do primeiro os sinais de uma teoria revolucionária e original, mas rapidamente encontrou em seu trajeto o núcleo de um raciocínio duro que mais impedia do que contribuía para a compreensão da evolução, modo de pensar que viria a ser considerado o fundamento da racionalidade ocidental. É de extrema relevância atentar para esse fato: a mesma teoria que se insinuava como o caminho para a verdade, resolvendo impasses que o século XIX enfrentava por todos os lados, é aquela cujo exame permitiu ao filósofo perceber o centro e a origem das dificuldades que o impeliram à reflexão.” (MORATO PINTO, 2009-a, p. 32).

De acordo com BIANCO (2014, p. 15), Daniel Becqmont e Laurent Mucchielli demonstraram na obra *Le Cas Spencer*, que durante as décadas de 1870 e 1880 o spencerismo e a teoria da evolução permearam o campo da filosofia francesa em formação.

Ainda de acordo com BIANCO (2014, p. 15), Spencer, por pelo menos uma década, foi o autor mais lido da França, ainda que Taine e Renouvier¹⁴ tivessem tentado, em vão, barrar a influência das teorias evolucionistas.

E não foi apenas da França que Spencer exerceu sua influência. Nietzsche, no aforismo 373 de *Gaia Ciência*, faz menção expressa à filosofia de Spencer demonstrando que seu pensamento invadiu a Europa, ainda que seu sistema viesse a se tornar alvo de ferozes críticas:

“Aquilo que, por exemplo, faz o pedante inglês Herbert Spencer entusiasmar-se a seu modo, levando-o a traçar uma linha para a esperança, um horizonte de deseabilidade, a conciliação final de ‘egoísmo e altruísmo’, sobre a qual ele divaga, isso quase nos enoja: - uma humanidade com tais perspectivas spencerianas como perspectivas derradeiras nos pareceria digna de desprezo, de aniquilação! (...)” (NIETZSCHE, 2012, p. 249.).

¹⁴ Charles Renouvier (1815-1903), filósofo francês que aprofundou seus estudos em Kant e Hume procurando unir esses pensadores no que ficou conhecido como o “neo-criticismo” francês. De forma bastante resumida, seu sistema de pensamento repousa sobre a adaptação das categorias kantianas de conhecimento e na insistência de validade das experiências pessoais. Foi autor, entre outros escritos, de *Essais de critique générale*, (1854-1864); *La philosophie analytique de l’histoire*, (1896-1897); *La nouvelle monadologie*, (1889). A questão da liberdade, para Renouvier, era um dos temas centrais de sua divergência com o pensamento de Kant, pois a considerava em sentido muito mais abrangente, elevando-a ao status de característica fundamental do homem.

Na França, contudo, a influência de Spencer se deve muito ao fato de sua obra ter encontrado abrigo junto a pensadores como Alfred Fouillée¹⁵ e, sobretudo, Theodule Ribot¹⁶.

Segundo BIANCO (2014, p. 16), Ribot aprofundou seus estudos acerca do evolucionismo em sua tese de 1869, *A hereditariedade: estudo psicológico*, em que traz à tona as questões levantadas por Spencer e Darwin no âmbito da evolução da consciência. Paralelamente, Ribot fez de sua revista, a *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, um dos principais veículos de difusão do spencerismo. A efervescência filosófica, entretanto, se limitava a um entusiasmo de ordem eminentemente positivista e racional.

Com o tempo, todavia, a fama de Herbert Spencer se diluiu, e isso se deve bastante às inconsistências de seu amplo sistema filosófico, como apontado por filósofos que o sucederam, entre eles o próprio Bergson, minando sua importância na segunda metade do século XIX.

O peso do evolucionismo na filosofia bergsoniana é grande, o que não significa o engessamento ou a adoção incondicional das ideias spencerianas ou darwinistas.

O pensamento de Bergson, ao menos à época da publicação de *D.I.* – cujas ideias foram aperfeiçoadas em *Matéria e Memória* e obras subsequentes – preza por uma espécie de refazimento da atitude metafísica que desconstrói sistemas filosóficos enquanto organizações rígidas que pretendem esgotar o entendimento acerca da existência do mundo e do homem.

Nesse sentido, a leitura da obra de Spencer ensejou as mais consistentes críticas empreendidas pelo filósofo francês, seguindo a tendência de William James.

Herbet Spencer pode ser entendido simbolicamente como uma espécie de bússola da qual se apropriaram os filósofos que lhe sucederam e que, ao apontar para o norte, estabeleceu, simultaneamente, outros pontos

¹⁵ Alfred Fouillée (1838-1912), filósofo francês autor de *L'Evolutionnisme des idées-forces* (1890), *La Psychologie des idées-forces* (1893), e *La Morale des idées-forces* (1907), entre outros trabalhos em que procura conciliar a metafísica com princípios naturais e mecânicos próprios das ciências da época.

¹⁶ Theodule Ribot (1839-1916), psicólogo francês cuja obra mais conhecida é a tese *Hérédité: étude psychologique* (*Hereditariedade: Estudo Psicológico*).

cardeais como possíveis destinos do pensamento. Assim se deu com Henri Bergson tanto quanto com William James¹⁷:

“Assim como a matemática dominara a filosofia no século XVII, dando ao mundo Descartes, Hobbes, Espinosa, Leibniz e Pascal, e como a psicologia se impusera à filosofia com Berkley, Hume, Condillac e Kant, da mesma forma, no século dezanove, com Schelling, Schopenhauer, Spencer, Nietzsche e Bergson, a biologia formou o fundo do pensamento filosófico. Em cada um desses casos as ideias da época eram produtos de vários homens, mais ou menos obscuros. Mas as ideias ligam-se ao nome de homens que as coordenaram e esclareceram. O Novo Mundo tomou o nome de Américo Vespúcio, porque ele o desenhou num mapa. Herbert Spencer foi o Vespúcio da idade de Darwin e também um pouco o seu Colombo.” (DURANT, s/d, p. 16).

A teoria da evolução proporciona a explicação científica que justifica a variedade da vida na terra, sem que para isso seja necessário recorrer à queda de Adão e Eva do paraíso. Assim, o evolucionismo consagra a suspeita de David Hume de que um conhecimento teórico sustentável deveria ter como pressuposto uma premissa empírica.

É importante esclarecer, ainda que brevemente, o papel de Hume na história da filosofia, especialmente no que tange à sua crítica ao princípio da causalidade e ao problema da indução.

Ambos os aspectos do pensamento de Hume contribuíram para a formulação da metafísica da duração tal qual proposta por Bergson em D.I.

De acordo com SCRUTON (2008), o filósofo escocês David Hume (1711-1776) foi o mais importante e influente dos empiristas do século XVIII. Sua obra-prima filosófica – *Tratado da natureza humana* – foi publicada em 1739, quando Hume tinha 28 anos, e continuou insuperado por seus textos posteriores:

¹⁷ Por ocasião do falecimento de Herbert Spencer, James chegou a declará-lo uma das duas mentes mais influentes de seu tempo, juntamente com Charles Darwin: “(...) [a importância de] Spencer deve vir antes mesmo de Darwin. A influência de Darwin deu-se primordialmente nos círculos mais técnicos... no ‘povo’, sua influência foi remota. De vinte homens estudados que pensavam conhecer tudo sobre o darwinismo apenas um, quando muito, havia lido sua obra original. A influência de Spencer, por outro lado, não é apenas ampla mas também direta. Milhares de leitores não técnicos haviam lido sua obra no original; e para esses leitores ele entregou (...) um novo sistema de mundo, simples e sublime, no qual as coisas se apresentam por meio de perspectivas relacionais fáceis, cuja fórmula explicativa se aplica a todo fenômeno concebível, e cuja aplicação prática consiste numa espécie de vago otimismo, tendência importante da vida moderna.” (JAMES, William. *Herbert Spencer. The Critic*, jan-jun: 1904, 44ª ed., p. 21-24. – Tradução da autora).

“O primeiro alvo de seu ataque cético foi o conceito de causalidade, fundamental a qualquer empreendimento científico, incluindo aquele em que o próprio Hume supunha estar engajado. A ideia de causa é uma ideia de ‘ligação necessária’, segundo Hume. Sua argumentação aponta em duas direções: primeiro, para a demolição do ponto de vista de que há ligações necessárias na realidade; e segundo, para a explicação do fato de que, não obstante, temos a ideia de ligação necessária. (...) A crítica ao conceito comum de causalidade não era inteiramente nova, mas Hume dedicou-se a ela longamente e com considerável rigor, e a disputa a que ela deu origem continua a ser um dos problemas duradouros da metafísica. Além disso, Hume apresentou um problema adicional aos defensores da investigação científica. Esse viria a ser conhecido como o problema da indução. Uma vez que a relação entre eventos e objetos distintos é sempre contingente, não pode haver inferência necessária de passado para futuro. e, portanto, perfeitamente concebível que um evento que sempre ocorreu com aparente regularidade e em obediência ao que chamamos de leis da natureza viesse a não ocorrer.(...) Embora a contribuição mais original de Hume à metafísica seja encontrada naquele ataque sistemático à ideia cartesiana de uma ciência à priori, ele também acrescentou uma nova dimensão ao ceticismo de uma forma mais tradicional. É o ceticismo que surge de reflexões sobre a disparidade que existe entre nosso conhecimento de nós próprios como sujeitos e nosso conhecimento de um mundo objetivo.” (SCRUTON, 2008, p. 155-166).

Ainda segundo SCRUTON (2008, p. 156), o evolucionismo representa, grosso modo, fruto da peculiar observação da realidade com ênfase no hábito e no instinto como guias de sobrevivência e desenvolvimento da vida. E conforme aponta DURANT (s/d, p. 14-5), Herbert Spencer não poderia ter sido o melhor representante de uma filosofia que congrega observação da vida e abstração teórica, especialmente a partir da metade do século XIX em que as ciências atingiram um grau de complexidade que se fazia necessário – aparentemente – uma síntese do conhecimento até ali desenvolvido.

É nesse contexto que nasce a Filosofia Sintética de Spencer, cujas nuances merecem algumas considerações no capítulo que se segue.

Antes, entretanto, convém lembrar que Bergson rompeu com a doutrina de Spencer depois de um cauteloso exame do conceito de tempo e da mecânica positivista:

“Initially a disciple of Spencer, Bergson broke with him after a careful examination of Spencer’s concept of time and mechanistic positivism. Following a deeply entrenched tradition in Western thought, Spencer treats

time (on an analogy with space) as a series of discrete numerical units: instants, seconds, minutes. When confronted with experience, however – especially with that of our own psychological states – such concepts are, Bergson concludes, patently inadequate. Real duration, unlike clock time, is qualitative, dynamic, irreversible.” (AUDI, 1999, p. 82).

3. O pensamento sistemático de Herbert Spencer

Herbert Spencer nasce em Derby, na Inglaterra, em 1820, e desde cedo é fortemente influenciado pela postura paterna, individualista e cética, que nunca recorria ao sobrenatural para explicar os acontecimentos da vida e da sociedade.

Segundo DURANT (s/d), sua formação intelectual não foi das mais ricas em termos de leituras:

“[Spencer] nunca terminou de ler um só livro de ciência, mesmo em seu campo favorito de estudos e, até completar os trinta anos de idade, não sabia sequer do que se tratava a filosofia, tornando-se, ironicamente, um exemplo vivo da máxima platônica de que a filosofia só deve ser estudada a partir dos trinta anos.” (DURANT, s/d, p. 17).

Se tais registros estiverem mesmo certos, e não há porque colocar suas fontes em dúvida, não seria de se admirar que Bergson tenha entrado em contato com o spencerismo não apenas pelo conteúdo de seu sistema, que viria a ser refutado, mas por conta da própria personalidade de seu sistematizador.

Foi apenas ao entrar em contato com a obra de Lewes¹⁸ e, posteriormente, Immanuel Kant, que o interesse de Spencer pelos sistemas e teorias filosóficas despertou. Todavia, “*ao ver, logo de início, que Kant considerava o espaço e o tempo como formas de percepção sensorial e não como coisas objetivas, decidi que Kant era um tolo e jogou fora seu livro.*” (DURANT, s/d/, p. 20).

Foi, entretanto, ao se deparar com a teoria da evolução de Lamarck, que Spencer construiu e ordenou um pensamento sistemático e complexo a respeito das mais variadas áreas do conhecimento humano. O evolucionismo, nesse caso, tornou-se o ímã para o qual convergiam todas as suas observações, experiências e abstrações.

¹⁸ George Henry Lewes (1817-1878) filósofo e crítico inglês entusiasta do evolucionismo contribuiu para fomentar a discussão da teoria. Seus escritos se inclinam para a área da biologia procurando estabelecer um diálogo entre ciência e a metafísica. Entre seus escritos destacam-se os cinco volumes de *The Problems of Life and Mind*.

Charles Darwin publicou *A origem das espécies* em 1859. Mas antes, em 1852, Herbert Spencer (1820-1903) havia publicado a hipótese do desenvolvimento, que apresenta a concepção evolucionista:

“Em 1855 apareciam os Princípios de psicologia, em que a teoria evolucionista era desenvolvida amplamente. E em 1860 Spencer anunciou um projeto de Sistema de filosofia, que deveria abranger todo o cognoscível.” (REALE, 1990, v3p. 326).

De acordo com DURANT (s/d, p. 29), Spencer escreveu movido pelo espírito de sua época e tornou-se o filósofo da evolução universal ao aplicar o evolucionismo a todas as ciências tal qual aplicada à biologia por Darwin.

Nesse sentido, Spencer enquadra-se exatamente entre aqueles que, não obstante o enorme empenho em ordenar o conhecimento adquirido e produzido pela humanidade até a segunda metade do século XIX, contribuiu para alargar ainda mais o abismo que se formara entre o que se entendia por filosofia e o fazer essencialmente metafísico.

Todo filósofo se utiliza de um conjunto de símbolos de linguagem para comunicar suas investigações de pensamento¹⁹. Entre os homens a linguagem representa um sistema simbólico que viabiliza a comunicação de uma ideia, de um raciocínio ou de uma intuição. O sistema a que me refiro quando falamos da filosofia de Spencer, contudo, não diz respeito a um sistema amplo de linguagem a que todos nos submetemos para poder nos expressar. Spencer adotou métodos de análise científicos, usados para produzir ciência, e os espalhou a todos os fazeres humanos, incluindo-se aí a filosofia.

¹⁹ É curiosa a observação de SLOTERDIJK (2004, p. 11) a respeito da linguagem: “Os homens tem a linguagem para poder falar sobre suas vantagens – não por ultimo sobre a vantagem insuperável de poder falar sobre as próprias vantagens utilizando a linguagem. Na maioria das vezes, sua preocupação principal não consiste em chamar a atenção uns dos outros sobre determinados estados de coisas, mas em inserir estados de coisas numa gloria. Os grupos falantes históricos, as tribos e os povos, constituem unidades que se louvam a si mesmas, que utilizam o seu idioma inconfundível em proveito próprio, como um jogo psicossocial. Nesse sentido, toda fala, antes de tornar-se técnica, serve para o auto-engrandecimento e a autolouvação dos falantes; os próprios discursos técnicos têm a ver, mesmo que de forma indireta, com a fama dos técnicos. As linguagens da autocrítica também desempenham função de autoengrandecimento. O próprio masoquismo anuncia a nobreza do torturado. Ou seja, todo aquele que utiliza uma linguagem e um discurso de acordo com a sua função constitutiva pré-narcisita, enuncia sempre a mesma coisa, a saber, que nada melhor poderia ter acontecido ao falante do que ser ele mesmo ou ela mesma, pois isto lhe permite testemunhar, nesta linguagem e neste lugar, as vantagens que derivam do fato de ser ele mesmo”.

Spencer foi um filósofo positivista, influenciado pelo entusiasmo de Auguste Comte e Stuart Mill que bastante contribuíram para a já mencionada retração da atitude filosófica na segunda metade do Século XIX.

Não por acaso, seu pensamento foi bastante exaltado no cenário norte-americano que já anunciava o pragmatismo:

“Seus escritos combinam a estrutura científica de pensamento a objetivos bastante compreensíveis. Além disso, tinha como pano de fundo uma teoria progressista do ponto de vista biológico e físico, além de ser ampla o suficiente para ser aplicada a todos os homens em todos os tempos, satisfazendo de agnósticos a teístas. Oferecia, ainda, uma visão de mundo bastante clara e lógica, unindo sob o manto da generalização tudo o que existe na natureza, de amebas a políticos” (HOFSTADER, 1955, p. 31).

O reconhecimento público de Spencer só foi abalado com a publicação, em 1862, de *Primeiros Princípios*, que dividiu a opinião pública a seu respeito e fez cessar inúmeras contribuições financeiras necessárias à publicação de seus livros.

O fato deveu-se especialmente em razão da primeira parte da obra, dedicada ao Incognoscível, em que procurou estabelecer a reconciliação entre a ciência e a religião.

DURANT (s/d) afirma que a intenção de Spencer de oferecer ao mundo um sistema filosófico extremadamente abrangente ofendeu tanto cientistas quanto religiosos, afastando muitos leitores de suas ideias. Ao fazer considerações acerca do que era o incognoscível, Spencer procuraria estabelecer a paz entre ciência e religião por meio da filosofia:

“A ciência deverá admitir que suas ‘leis’ se aplicam apenas aos fenômenos e o relativo; a religião deverá admitir que sua teologia é um mito racionalizante para uma crença que define a concepção. A religião deverá deixar de retratar o Absoluto como um homem aumentado (...). a ciência deverá parar de negar a divindade e de tomar o materialismo como coisa certa. A mente e a matéria são, igualmente, fenômenos relativos, o efeito duplo de uma causa fundamental cuja natureza terá de permanecer desconhecida. O reconhecimento desse Poder Imperscrutável é o âmago da verdade em todas as religiões e o começo de todas as filosofias.” (DURANT, s/d, p. 38)

Assumindo, portanto, que o papel da filosofia é essencialmente diplomático, Spencer contraditoriamente adentra à segunda parte de sua obra

se propondo a discorrer justamente sobre uma série de ideias antes relacionadas na primeira parte como sendo incognoscíveis. A prepotência se une à contradição lógica, e isso não passaria impunemente pela sociedade da época, que aos poucos foi fechando os ouvidos para o que Spencer tinha a dizer.

E as contradições não paravam no celeuma entre o cognoscível e o incognoscível. Por um lado, ele concebia o saber filosófico como uma espécie de conhecimento mais universal e geral, em contraposição ao conhecimento produzido pela ciência de sua época, a saber:

“A ciência tem por objeto as coexistências e as sequencias de fenômenos; ela os agrupa para formar generalizações simples de primeiro grau e vai se elevando gradualmente a generalizações mais altas e vastas. Mas então o que resta à Filosofia?

Vejamos, a Filosofia pode servir de nome ao conhecimento de mais alta generalidade. O termo Ciência significa tão simplesmente uma família de ciências; (...) a Ciência é composta de verdades mais ou menos isoladas, não conhecendo sua integração. [Já a Filosofia] é o conhecimento completamente unificado.” (SPENCER, 1905, p. 115-117).

Por outro lado, entretanto, um saber geral e universal implicaria na existência de um sistema correlativo a esse pensamento que, exatamente por ser um sistema, tem a característica de limitar antecipadamente o pensar sobre uma coisa ou um fenômeno.

Vamos tentar esclarecer essa ideia um pouco melhor. Ao afirmar que a filosofia é um saber que produz conhecimento ou conceitos de ordem geral e universal, precisamos levar em consideração que os pensamentos inerentes à atitude filosófica estão em constante transformação e correlação com percepções, sensações, sentimentos, paixões, observações e experiências oriundas da realidade num fluxo ininterrupto de troca entre a consciência do sujeito, a multiplicidade de seus estados psicológicos e a realidade que apresenta objetivamente diante dessa consciência.

Assim, uma proposta filosófica de ordem universal só faria sentido se levasse em consideração a impossibilidade de positivação de conceitos por meio de um sistema fixo de conhecimento.

Nesse sentido, quando afirmo com Spencer que é impossível conhecer uma coisa separando-a de pensamentos correlatos a ela, mas em contrapartida estabeleço um sistema que limita as possibilidades de correlação, o resultado não é um saber geral e universal, mas limitado pelas condições impostas pelo próprio sistema positivado.

No caso de Spencer, as afirmações filosóficas de ordem geral e universal por ele propostas convergem sempre para o núcleo de seu sistema evolutivo e, exatamente por isso, não podem ser pensados de forma universal fora desse sistema.

O exercício dialético fica bastante comprometido na filosofia de Spencer, na medida em que o papel da síntese torna-se apenas o de confirmação da tese proposta, relegando ao esquecimento a premissa anunciada como antítese. Nesse fazer, diminui-se o papel da antítese, dado que o objetivo de toda a enunciação lógica já foi dado pela tese, eliminando outras possibilidades de pensamento a respeito da coisa. O sistema filosófico proposto por Spencer caminha no sentido da dialética hegeliana.

Façamos aqui um breve esclarecimento acerca da dialética hegeliana. A intenção deste estudo não é discorrer sobre esse tema, todavia, alguns apontamentos se fazem necessários a fim de identificar, mais adiante, como se dá a crítica à filosofia sistemática de Spencer que segue no mesmo sentido da dialética de Hegel e que vem a ser repensada pelo fazer metafísico de Bergson.

Nesta tarefa, recorreremos aos seguintes apontamentos:

“Embora existam pontos de contato muito notáveis entre a dialética clássica e a hegeliana, existe também, ao mesmo tempo, diferença essencial. Os antigos, diz Hegel, deram grande passo no caminho da cientificidade, enquanto souberam se elevar do particular ao universal. (...) Entretanto, para Hegel, as Ideias platônicas e os conceitos aristotélicos ficaram, por assim dizer, bloqueados em rígida quietude e quase solidificados. Como, porém, a realidade é devir, movimento e dinamismo, é evidente que, para ser instrumento adequado, a dialética deveria ser transformada nesse sentido. (...) Escreve Hegel: ‘através desse movimento, os puros pensamentos tornam-se conceitos e somente então soa o que verdadeiramente são: automovimentos, círculos (...) essenciais espirituais. Esse movimento das essências puras constitui em geral a natureza da cientificidade’. Assim, o movimento torna-se o coração da dialética. E o motivo está claro para nós, pois sabemos que o movimento é a própria natureza do Espírito, é o ‘permanecer do dispersar’, é o cerne do

real. (...) uma espécie de movimento circular ou movimento espiral com ritmo triádico. (...) [Referindo-se agora ao momento da síntese no fazer dialético hegeliano, Reale continua] O momento 'especulativo' ou 'positivamente racional' é o que capta a unidade das determinações contrapostas, ou seja, o positivo emergente da resolução dos opostos (a síntese dos opostos). Escreveu Hegel: 'Em seu verdadeiro sentido, o elemento especulativo é aquilo que contém em si como superadas aquelas oposições nas quais se detém o intelecto (e, portanto, a oposição entre subjetivo e objetivo) e precisamente assim mostra ser como concreto e como totalidade.' (...) O momento especulativo é a reafirmação do positivo, que se realiza mediante a negação do negativo próprio das antíteses dialéticas e, portanto, é a elevação do positivo das teses a nível mais elevado." (REALE, 1990, v3, p. 106-9).

O momento 'especulativo' apontado por Hegel tem o papel de, no processo dialético, confirmar a tese proposta, elevando-a a universalidade totalizante de um conceito que represente a verdade. Em contrapartida, esse fazer dialético relega a um plano secundário a negação representada pela antítese, comprometendo o resultado alcançado pela síntese, cujo propósito é sempre reafirmar a tese.

Essa crítica à dialética hegeliana foi bem formulada por Adorno e a Escola de Frankfurt, na Alemanha. Aqui nos apropriaremos das observações de SLOTERDIJK (2012) a esse respeito, que retoma a crítica de Adorno no sentido de desconfiar do papel do sintetizador do diálogo:

"O que está errado com a dialética? Por que essa doutrina da contenda precisa ser contestada? (...) 'Quando dois brigam, o terceiro se alegra'. Com a interpretação deste ditado popular alemão, é possível conceber o sentido polêmico da dialética. Na luta mútua, o primeiro e o segundo consomem suas forças - quando os dois fazem, mais ou menos, frente um ao outro - de tal modo que um terceiro adicionado poderia submeter os dois a si com pouco esforço. (...) se os dois forem polemistas habilidosos então não é impossível para eles não apenas defender uma posição por um lado bem pensada e elaborada, mas deixar até mesmo avançar ofensivamente contra a posição contrária. De uma única vez, contudo, transforma-se a imagem, quando o primeiro não entra no campo de batalha apenas como polemista hábil, mas procura ser ao mesmo tempo *polemicus e arbiter* (árbitro). Exatamente isso é o dialético. (...) A miséria da dialética concentra-se na tão famigerada função da síntese. No conflito das forças, ela ensina, nasce o novo e o mais elevado. Todavia, encontra-se à espreita uma perfídia nesse reconhecimento do conflito. Pois ele é realizado por aquele que se pensa como vitorioso na contenda, não como perdedor. Pode ser que nossas dialéticas europeias depois de Heráclito, estruturalmente, sejam todas juntas 'fantasias de vencedor', que tentam concluir na assim chamada síntese algo como um tratado de paz, com certeza um tratado do tipo da paz ditada, na qual o inferior deve se

arranjar e se vincular à nova ordem. (...) O espírito do mundo hegeliano processa como um canibal, que devora consciências adversárias e conquista sua soberania a partir de sua digestão. Essa dialética ‘positiva’ funciona como opressão do segundo (...) ela fortalece as estruturas de embaixo e em cima, bom e mal, eu e ‘isso’ a partir da posição de domínio e às custas do ‘lado’ inferior. (...) Dialéticas positivas, de Platão à Lenin, atuam na práxis como obstáculos e falsificações daquilo que elas transformaram em seus temas: a contenda produtiva e o equilíbrio de forças.” (SLOTERDIJK, 2012, p. 497-499).

PÉGUY (s/d) a seu modo também manifestou uma crítica semelhante em suas notas à filosofia bergsoniana, a saber:

“Asistir a un debate de filosofía o participar en él con la idea de convencer o reducir al adversario, o de ver a uno de ellos confundiendo al otro, demuestra que no se sabe lo que se piensa, gran incapacidad, bajeza y barbarie. Demuestra falta de cultura. Demuestra ser forastero.” (PÉGUY, s/d, p. 330).²⁰

A filosofia de Spencer, além de se apresentar como um pensamento que sacrifica o contraditório para se afirmar como síntese de todo o conhecimento, era também bastante dedutiva e, partindo de um princípio único, no caso a evolução, concluía como tudo mais se dava na natureza, nos casos particulares. Se o princípio, entretanto, estivesse equivocado ou possuísse alguma falha, todo o sistema estaria comprometido.

Bergson acompanhou o pensamento de Spencer no sentido de reconhecer que o mundo encontra-se em constante movimento: dos pensamentos mais abstratos aos objetos mais concretos, tudo obedece a uma lei de ritmo, de sucessão, de desvelamento e encobrimento, vida e morte, dia e noite. Desde o fundo da terra com seu magma em constante liberação de calor e energia, até os recônditos distantes do universo, a transformação é a regra.

Essa, contudo, não foi uma descoberta da modernidade, e sim um resgate do pensamento pré-socrático segundo o qual tudo está em constante transformação, à exemplo da frase atribuída a Heráclito: *Panta Rei*.

Spencer, por sua vez – e aí está a influência da modernidade – supõe a existência de uma fórmula capaz de explicar o crescimento e a

²⁰ Tradução da autora: “Assistir a um debate filosófico ou participar dele com a idéia de convencer ou reduzir o adversário, ou ver um deles confundindo o outro, demonstra que não se sabe o que se pensa, grande incapacidade, baixez e barbárie. Isso mostra falta de cultura. Isso mostra ser um estranho.”

decadência de todas as coisas que existem no mundo. Uma fórmula que tendia à evolução, reafirmando a seu modo o sistema dialético hegeliano.

Tal fórmula é composta de dois sentidos: um de *evolução* e outro de *dissolução*, pois, segundo DURANT (s/d, p. 40) “*uma história completa de qualquer coisa tem que incluir sua aparição, vindo do imperceptível, e sua desapareção no imperceptível.*”:

“Evolução é uma integração de matéria e uma concomitante dissipação de mobilidade, durante as quais a matéria passa de uma homogeneidade indefinida, incoerente a uma heterogeneidade definida e coerente e o movimento retido passa por uma transformação paralela.” (DURANT, s/d, p. 40).

A evolução, na visão de Spencer, pressupõe um duplo movimento, ou ainda, um único movimento em dois sentidos: um que parte da homogeneidade e da difusão para a complexidade diferenciada, e outro em sentido inverso, em retorno para a dissolução.

A primeira característica da evolução é que ela é a passagem de uma forma menos coerente a uma mais coerente (por exemplo, o sistema solar, que saiu de uma nebulosa). A sua segunda característica fundamental é a de que é a passagem do homogêneo ao heterogêneo: esse fato, sugerido por Spencer pelos fenômenos biológicos (as plantas e os animais se desenvolvem diferenciando órgãos e tecidos diversos), vale também para o desenvolvimento de qualquer âmbito da realidade, tanto para a linguagem como, por exemplo, para a arte. A terceira característica da evolução é que ela é a passagem do indefinido para o definido.

Opera, ainda, na fórmula de Spencer, um princípio de equilíbrio assim explicado:

“Todo movimento, sendo um movimento sob resistência, mais cedo ou mais tarde tem que chegar a um fim; toda oscilação rítmica (a menos que seja reforçada do exterior) sofre alguma perda de velocidade e amplitude. (...) *Memento mori* está escrito na face da vida e cada nascimento é um prelúdio da decadência e da morte.” (DURANT, s/d, p. 44-5).

Para Spencer a evolução do universo é um processo necessário, havendo por todos os lados e em todos os casos progresso em direção ao

equilíbrio. Quanto ao homem, Spencer afirmava que a evolução só poderia terminar com o estabelecimento da maior perfeição e da mais completa felicidade, residindo aí o otimismo do positivismo evolucionista de Spencer.

Por volta de 1872, ao publicar *Princípios da Biologia*, Spencer aperfeiçoa um pouco mais sua formulação a respeito da evolução com a máxima: “a vida é o ajustamento continuo das relações internas às relações externas” (DURANT, s/d, p. 47).

A correspondência entre as relações internas e externas, todavia, não foi entendida como uma questão meramente passiva, em que os eventos do mundo interferem e determinam as relações de ordem interna num organismo; ao contrário, o que distingue a vida é o ajustamento das relações internas do organismo em antecipação a uma modificação nas relações externas, conforme aponta DURANT (s/d, p. 47-8).

Entretanto, reside nessa máxima outro ponto que Spencer falha em esclarecer: qual o mecanismo através do qual um organismo se capacita a antecipar relações externas e proceder ao ajustamento de relações internas? Que espécie de agir profético é esse que caracteriza a vida?

Essas questões não passaram despercebidas por Henri Bergson. A obra D.I., além de entrar para a história da filosofia como uma crítica ao positivismo, aponta também para o começo de uma resposta a tais inconsistências por meio da retomada do olhar metafísico.

Ao aprofundar seus estudos sobre o evolucionismo, Bergson “*pôde encontrar um ponto de resistência que comprometia o sistema de Spencer e assim afundava a teoria e suas pretensões mais fundamentais, justamente a concepção do tempo que a sustentava*” (MORATO PINTO, 2009-a, p. 32-3)²¹.

É bom que se diga ainda no contexto do pensamento de Spencer, que a evolução não era compreendida como um processo mecânico ou natural infinito e, acima de tudo, não se tratava de um princípio neutro.

²¹ Em nota a essa passagem: “O começo da filosofia de Bergson é um evento intelectual varias vezes descrito por ele como a (re)descoberta do tempo real: “foi a análise da noção de tempo que perturbou e transformou todas as minhas ideias”, um “evento notável” logo tomado como “ponto de partida que o levou a rejeitar tudo o que aceitara até aquele momento” e ao qual se vinculam todo o que ele pensou depois, justamente a constatação de que o tempo real escapa às matemáticas, e portanto ao raciocínio intelectual em geral, que tem na matemática seu ápice.” (p. 33).

Para o filósofo inglês todas as coisas conhecíveis estão intrinsecamente relacionadas com seus próprios fatores limitantes. Segundo DURANT (s/d) o âmbito do desconhecido e do incondicionado, que ele também admite como existente, estão aí apenas para contornar e limitar cada coisa passível de ser conhecida. Isso significa que qualquer tentativa de conhecer absoluta e completamente tudo que existe está destinada ao fracasso, pois, há um limite que a razão humana não é capaz de ultrapassar. E quanto às limitações da razão humana Spencer não poderia ter sido mais preciso.

Pode-se mergulhar cada vez mais nos mistérios da vida por meio da ciência, mas nossa razão será incapaz de atingir o fundo de todas as questões simplesmente porque a racionalidade é limitada tanto quanto qualquer outro fazer humano.

Há uma barreira que a ciência não é capaz de quebrar, e o sinal dessa impossibilidade é que, à vista de qualquer sistema que se proponha a organizar e explicar a vida, remanesce dentro de cada um de nós o eco da pergunta que indaga sobre o sentido da existência.

Bergson, reconhecendo as barreiras da racionalidade, tornou-se um crítico perspicaz do evolucionismo de Spencer e do positivismo filosófico, e assim o fazendo não pôde assumir, por exemplo, a postura de que a evolução estivesse concluída.

Se a realidade aparentemente fixa esconde um fluxo contínuo de movimento, Bergson não viu porque admitir que já tenhamos alcançado o topo da evolução, até porque não havíamos atingido (e talvez nunca atinjamos) o topo de compreensão da singular existência do homem no mundo.

O contínuo processo que envolve a existência sugere, para Bergson, que a dialética estabelecida entre rigidez e movimento, potencia e ato, temporalidade e espacialização não tenha chegado ao fim.

Nesse sentido, Bergson se propõe a rever o que entendemos por tempo, espaço e movimento, apontando para um fazer metafísico diferente, uma tentativa de resgate da essência da metafísica aristotélica por uma via que não culmine no *motor imóvel* aristotélico como causa primeira de toda a existência. É isso o que veremos a seguir.

4. O pensamento metafísico

Quando um mito religioso nos diz que fomos expulsos do paraíso, ele expõe, antes de qualquer dogma, um aspecto fundamental da vida: a resistência que o homem encontra ao nascer e viver no mundo.

Segundo ORTEGA Y GASSET (1970, p. 140) nascemos num mundo em constante transformação. Tudo é movimento e impermanência, e à medida que debruçamos o olhar sobre nossa própria vida vemos que a existência da heterogeneidade, da individualidade, é o sinônimo mesmo de anti-paraíso.

Saber-se imerso num mundo de constante transformação gera instabilidade; e instabilidade causa angústia, estranheza da realidade e pode até nos paralisar o espírito. Para superar a paralisação precisamos encontrar pontos fixos que nos permitam viver no dia a dia. Ainda que sejam poucos e fictícios, esses pontos nos proporcionam uma referência, uma sensação de estabilidade frente à natureza transitória das coisas, viabilizando a ação no mundo.

Pode-se dizer, assim, que constatar a impermanência da realidade nos força naturalmente a buscar referências fixas, fabricar conceitos, ideias, sobre os quais podemos nos apoiar e viver de forma mais leve. A tendência do pensamento, portanto, é sempre a de organizar, sistematizar se possível, formular premissas lógicas e extrair delas conclusões válidas para a maior parte das situações num exercício constante de conceituação e síntese.

Sistematizamos e fazemos ciência para diluir a angústia na falsa ideia de que a vida é estável ou, ao menos, estabilizável. Estudamos, por exemplo, os fenômenos da física isolando-os da realidade para obter, nesse isolamento, a sensação de controle do movimento.

Spencer pretendeu sistematizar todo o conhecimento humano ao redor da ideia de evolucionismo e, ao fazer isso, fixou o movimento inerente à própria noção de evolução, caindo em contradição.

Seria ousado demais afirmar que quanto mais um filósofo se inclina à sistematização do conhecimento mais dificuldade ele tem de lidar com a transitoriedade da vida? Nietzsche não teve medo de criticar o positivismo e sua crença no *fato*:

“[Nietzsche] contradiz o entusiasmo dos idealistas e dos historicistas por um sentido evidente e progressivo da história: ‘o progresso é simplesmente uma ideia moderna, isto é, uma ideia falsa’. Ataca as pretensões de veracidade das ciências exatas. Contra todos os espiritualismos, ele proclama a morte de Deus. Diz que o cristianismo é ‘vício’, já que ‘nada é mais malsão em nossa malsã humanidade, do que a compaixão cristã’. (...) Nietzsche, portanto, é o espírito que contradiz. Mas o é porque pensa ter algo de grande e novo a anunciar: ‘Eu vos conclamo, meus irmãos, permaneçei fiéis à terra e não deis fé aos que vos falam de esperanças sobrenaturais (...) Não escondes mais a cabeça na areia das coisas celestes, mas portai-a livremente: cabeça terrena, que cria, ela sim, o sentido da terra”. (REALE, 1990, v3, p. 421-2).

A estabilidade embora nos auxilie a viver o lado prático das coisas, necessário à sobrevivência, cria a ilusão de que a vida é fixa e regular, de que há uma fórmula à disposição para cada problema que surge no mundo. Criamos para nós mesmos a ilusão de que o movimento é apenas um estado de exceção à regra da estabilidade, o que é um contrassenso. Apenas uma vida em constante movimento seria capaz de gerar questionamentos e exigir, de cada um de nós, que escolha, momento a momento, seu próximo fazer.

Viver é ter de fazer algo diante das circunstâncias, é ter de ocupar-se com algo. Habitamos o mundo ocupando-nos com as coisas e nos relacionando uns com os outros. O mundo é formado pela teia de relações e ocupações. E esse *ter de fazer* não nos é dado como algo já decidido, mas como algo que temos de decidir a partir quando nos ocupamos com o que somos e vamos ser.

A terminologia aqui utilizada não esconde sua fonte. Heidegger, em *Ser e Tempo* descreveu essa condição de ser-aí no mundo como um projeto para fora, um vir-a-ser, exatamente porque o mundo encontra-se em estado de movimento “sendo-aí”, no qual nos perdemos e nos reencontramos a nós mesmos, em busca do sentido de ser.

Ocupar-se e preocupar-se na cotidianidade conduzem a vida do ser-aí de Heidegger, e o obriga naturalmente a cuidar de sua própria existência. É assim, no dia a dia, que uma pessoa coloca a seu cuidado o “ser si mesmo”.

Não se pode viver sem uma interpretação da vida. Precisamos, cada um a seu modo, justificar a nós mesmos cada um de nossos atos (ORTEGA Y

GASSET, 1970, p. 168-9). E fazemos isso diariamente, a todo instante. Nossos fazeres apenas ganham sentido para nós diante da justificativa que criamos para viver, ordenando o mundo a nossa volta para aliviar a sensação de impermanência e de angústia.

O saber fixo que a ciência proporciona para explicar, por exemplo, o tremor de terra não cala a angústia, porque ela mesma não é um saber intelectual, fixo. Saberes fixos nos auxiliam a viver a vida prática, mas não suprem nosso sentimento de vazio, deslocamento e estranheza. Esses são estados psicológicos que nascem do sentir-se em movimento.

Viver é um interpretar-se a si mesmo por meio de ideias que ora representam a necessidade de resolver problemas objetivos indispensáveis à sobrevivência ou à produção de uma vida mais confortável, e ora se abrem para perceber intuitivamente o fluxo ininterrupto de duração da vida, colocando-se diante da desorientação e da perplexidade que é a inconstância do movimento. Assim se dá em boa medida o resgate da atitude metafísica no contexto da filosofia de Henri Bergson no final do século XIX e início do século XX.

Ao contrário do positivismo científico, a metafísica permite ao homem construir um mundo (conjunto de relações e significados) lidando com as circunstâncias e se adaptando a elas momento a momento conforme suas escolhas:

“O fazer metafísico é um ingrediente indispensável da vida humana, mais ainda: é o que o homem está sempre fazendo no sentido de que todos os seus demais fazeres representam decantações e precipitados do fazer metafísico.” (ORTEGA Y GASSET, 1970, p. 171).

Atribuimos à Aristóteles a origem da metafísica. Mas o que isso quer dizer? Permaneceu a metafísica com a mesma concepção de seu nascimento ao longo da história?

Ao utilizarmos o termo *metafísica* para nos referir a um campo teórico de objeto determinado ou a uma disciplina do curso de filosofia, normalmente esquecemos como ela foi criada e quais as transformações que sofreu ao longo dos séculos de história da filosofia.

“The fourteen books now known as the *Metaphysics* were placed after the *Physics*, whence comes the word ‘metaphysics’, whose literal meaning is ‘what comes after the physics’. Aristotle himself prefers ‘first philosophy’ or ‘wisdom’ (*sophia*). The subject is defined as the theoretical Science of the causes and principles of what is most knowable. This makes metaphysics a limiting case of Aristotle’s broadly used distinction between what is better known to us and what is better known by nature. (...) Aristotle himself attempts to reconcile these two conceptions of metaphysics. Because it studies immovable substance, theology counts as first philosophy. However, it is also general precisely because it is first, and so it will include the study of being qua being. (...) the role of the central books in the *Metaphysics* as a whole continues to be debated. Some see them as an entirely self-contained analysis of form, others as preparatory to Book XII’s discussion of non-sensible form and the role of the unmoved mover as the final cause of motion.” (AUDI, R. 1999, p. 48-9).²²

A metafísica não surge para responder necessidades de ordem prática do homem, mas para investigar as indagações que inquietam o espírito humano *para além do mundo físico*. E é por isso que Aristóteles aponta que as demais ciências ainda que se mostrem mais necessárias à vida humana, não são tão superiores quanto a metafísica.

Observamos, contudo, seguindo os ensinamentos do STEIN (2014a), que a leitura da obra de Aristóteles – *Metafísica* – nos apresenta uma via dupla de entendimento do fazer metafísico. A primeira, e talvez a mais conhecida e difundida, entende por metafísica a investigação de causa e princípio – que devem ser entendidos como condição e fundamento – para explicar matéria e forma na realidade.

Com efeito, se olharmos para a realidade de forma estática, ambos os conceitos servirão para explicar uma série de coisas que estão aí. O movimento, entretanto, requer outros tipos de indagação, assim, o dinamismo inerente à transformação das coisas e do homem sugere que façamos

²² Tradução livre: “Os quatorze livros agora conhecidos como a metafísica foram colocados após a física, donde vem a palavra “metafísica”, cujo significado literal é ‘o que vem depois que o físico’. Aristóteles se prefere ‘primeira filosofia’ ou ‘sabedoria’ (*Sophia*). O assunto é definido como a ciência teórica das causas e princípios do que é conhecível. Isso torna a metafísica um caso limitante da distinção amplamente usada por Aristóteles entre o que é conhecido para nós e o que é conhecido pela natureza. (...) O próprio Aristóteles tenta conciliar essas duas concepções de metafísica. Porque estuda a substância imóvel, a teologia conta como a primeira filosofia. No entanto, é também geral, precisamente porque é primeiro, e por isso vai incluir o estudo de ser enquanto ser. (...) O papel dos livros centrais na *Metafísica* como um todo continua a ser debatido. Alguns os veem como uma análise totalmente independente de forma, outros como preparatórios para a discussão do livro XII sobre a forma não-sensível e o papel do motor imóvel como a causa final de movimento.”

perguntas do tipo “como”, “quem” e “por que”, cujo propósito é a reflexão sobre o devir e a impermanência.

A conclusão a que chega Aristóteles nos livros IX e XII a respeito do movimento é a de que deve haver um ‘motor imóvel’ que, atuando como causa primeira e perfeição máxima, a tudo move e tudo atrai para si.

É nestes termos que Aristóteles pretende resolver a aporia que resultava das investigações sobre o movimento, o surgimento e o desaparecimento das coisas:

“Ora, nada é movido fortuitamente sendo necessário estar presente em todos os casos uma causa; de fato, de um modo as coisas são movidas pela natureza, de outro pela força, a inteligência ou algum outro agente. E, ademais, qual tipo de movimento é o primário? (...)

Há, então, alguma coisa que é eternamente movida graças a um movimento incessante, o qual é movimento circular, o que se evidencia não só na teoria, como também no fato. A conclusão é que o primeiro céu deve necessariamente ser eterno. Então, terá que haver alguma coisa que o move. E visto que aquilo que é movido e move, enquanto move é um intermediário, há alguma coisa que **move sem ser movida**, alguma coisa eterna que é tanto substância quanto ato.” (ARISTÓTELES, 2006, p. 303)

Nesse primeiro sentido, a metafísica aristotélica mostra-se como uma tentativa de realizar uma ontoteologia que justifica a existência e a transformação das coisas no mundo atribuindo a causa final a um ser maximamente perfeito – *motor imóvel* – o fundamento da vida.

Segundo STEIN (2014a, p. 32), “*com uma solução inspirada num certo platonismo, foi também possível incorporar a resposta platônica que Aristóteles dera para a questão do surgimento e desaparecimento das coisas*” às teorias criacionista da Idade Média e evolucionista da Idade Moderna sem grandes problemas.

STEIN (2014a, p. 27) ainda pontua que:

“Diante do movimento, do surgimento e do perecimento do tempo, no entanto, o filósofo se perguntou pelas origens desses fenômenos. Como as respostas não podiam ser empíricas, porque levariam necessariamente a um circularidade inaceitável, ele saiu dessa situação paradoxal e lançou uma hipótese que o reconduziu para a escola de seu mestre Platão.”

É curioso notar, aponta Bergson, que na retomada da metafísica platônica não é a teoria das ideias que Aristóteles rejeita, mas sim os mitos que

envolviam o discurso platônico. Para BERGSON (2016, p. 126-7) a filosofia de Aristóteles não é outra coisa que um esforço para reconstruir o platonismo superando os mitos.

Esse esforço é bem sucedido na medida do possível e, de certo modo, atinge seu propósito ao supor que as ideias aceitas não existem completamente, lhes falta algo; as ideias platônicas existem como direito, mas não como fato. Segundo BERGSON (2016, p. 127), entre direito e fato (potencia e ato) há uma lacuna, e esta lacuna é o movimento, a transformação, qualquer coisa de negativo. E complementa: “*é assim qualquer coisa de negativo que deve se juntar à Ideia para obter-se a realidade sensível e movente, é o que Aristóteles chama de matéria.*”²³

Ainda de acordo com BERGSON (2016, p. 128), Aristóteles retoma a metafísica platônica: há as Ideias, as Formas, e há anexado às Ideias e às Formas, uma negação; a representação das coisas é feita, assim, de forma matemática: “*uma adição de duas quantidades, uma positiva, outra negativa*”²⁴. A matéria se apresenta para Aristóteles como um ‘menos’, uma diminuição da Forma, e *voilà la réalité*:

“Maintenant, cette expression <Forme – (moins)> je peux la lire dans deux directions diferentes; je peux la lire dans la direction de cette flèche, aller de la Forme au moins, ou bien, je peux la lire dans l’autre direction, en allant du moins à la Forme. Si je me place au premier point de vue, j’ai la Forme paraissant se diminuer elle-même, descendre, par conséquent, travailler, car se diminuer ou descendre, c’est travailler – par conséquent, quand on envisage la question à ce point de vue, la cause est efficiente; si, au contraire, je suis la flèche, en allant de moins à la Forme, j’ai un moins, une négation, un rien, un vide qui cherche à se combler, c’est-à-dire une aspiration; c’est la direction de la finalité, une ascension”. (BERGSON, 2016, p. 129)²⁵.

²³ No original: “*C’est donc quelque chose de négatif qu’il faut ajouter à l’idée pour obtenir la réalité sensible et mouvante, ce qu’Aristote appelle la matière.*” (BERGSON, 2016, p. 128).

²⁴ No original: “*une addition de deux quantités, l’[une] positive, l’autre négatif*” (BERGSON, 2016, p. 128).

²⁵ Tradução da autora: Agora, essa expressão: ‘Forma –’ posso ler em duas direções diferentes; posso lê-la na direção desta flecha que parte da Forma à negação, ou na direção contrária, que vai da negação à Forma. Se eu me olhar pelo primeiro ponto de vista tenho que a Forma aparece para diminuir-se, para descer, conseqüentemente, para trabalhar, porque diminuir ou descer é trabalhar – conseqüentemente, quando se considera a questão por aquele ponto de vista, a causa é eficiente [referencia à causa de Aristóteles]. Se, ao contrário, eu sou a flecha partindo da redução em direção à Forma, tenho uma negação, um nada, um vazio que se busca preencher, ou seja, uma aspiração; esta é a direção da finalidade, da ascensão.

Há, entretanto, nos livros aristotélicos agrupados sob a denominação de *Metafísica*, uma segunda possibilidade de compreensão do pensamento aristotélico voltado à investigação do ser que não diz respeito à investigação da causa primeira e, portanto, não conduz à formação de uma ontoteologia necessária. Falamos dos dizeres expressos no primeiro capítulo da *Metafísica*: *todos os homens desejam saber, por natureza*²⁶.

A afirmação inaugura, segundo STEIN (2014, p. 37), a possibilidade de se falar em *Metafísica* como uma *ciência procurada*, cujas reflexões não se apresentam por meio de um sistema dialético encerrado por uma síntese, mas na possibilidade de abertura dos questionamentos acerca do ser.

Eis as duas vias de entendimento das questões acerca do ser: uma direcionada ao encontro da causa primeira de todas as coisas, uma ontoteologia que nos remete à ideia de uma causa fixa capaz de gerar movimento e, por isso, vida. E outra direcionada à **busca** por um saber em abertura. STEIN (2014a) é bastante preciso a esse respeito:

“Sabemos falar com mais facilidade da questão do ser quando o pensamos vinculado a algum tipo de conceito que com ele possa ser comensurado e que assim recebe características que por si não apresenta e também serve para o uso de afirmações e conclusões que não emanam dele, mas daquilo que com ele se aliou. (...) Não se percebeu que uma situação que esperava poder ser consolidada pela ontoteologia era, na verdade, uma modalidade de ocultar o sentido fundamental do conceito de ser. (...) Quando falamos em metafísica hoje, não falamos num regresso a um nicho protetor numa atitude regressiva. Apenas é preciso ter o cuidado para saber de que metafísica falamos.” (STEIN, 2014, p. 46-9).

Com certeza Aristóteles não sabia que fazia metafísica quando se propôs a pensar sobre o ser. E não se pode ignorar que no livro VI de sua obra ele mesmo tenha afirmado que “*se não existe nenhuma substância separada das constituídas pela natureza, a Física será a ciência primeira*” (ARISTOTELES, 2006, p. 28-9).

Tal afirmação, entretanto, não pode ser tomada sem que haja bastante cautela. Sabemos que sob o título de metafísica foram reunidos diversos textos atribuídos a uma ciência que sobra, e que há nos escritos aristotélicos a busca por uma substância imóvel capaz de explicar o movimento

²⁶ *Metafísica*, livro I, 980a.

das coisas. Assim se apresenta, portanto, uma das respostas conferidas por Aristóteles à indagação pelo ser dos entes, ou pelo ser supremo e, nesse sentido, cabe dizer que a metafísica é um ontoteologia.

Todavia, há uma segunda possibilidade de compreensão da pergunta que indaga pelo ser das coisas. Nessa segunda possibilidade reside a busca por uma ciência ainda incompleta, de tal modo que a “*ciência procurada de Aristóteles se ajusta à condição da finitude humana com sua facticidade e historicidade marcadas pela compreensão do ser.*” (STEIN, 2014, p. 60).

STEIN (2014a) aponta que Martin Heidegger, ao proclamar a superação da metafísica – mas não seu fim – pautou seus dizeres nessa segunda compreensão da metafísica aristotélica, desenvolvendo em *Ser e Tempo* a hermenêutica analítica fruto do deslocamento da indagação sobre o sentido do Ser. Mas será que antes da desconstrução operada pela hermenêutica heideggeriana Bergson já não apontava para os rumos que a metafísica podia tomar?

D.I. se propôs a pensar o movimento em duração num processo claro de desconstrução do entendimento metafísico enquanto ontoteologia e, assim o fazendo, talvez tenha renunciado os rumos de compreensão que a metafísica assumiria no século XX.

STEIN (2014a) nos ajuda a esclarecer as transformações do conceito de metafísica trazendo à baila o entendimento de Karl-Otto Apel²⁷ a esse respeito:

“Karl-Otto Apel, quando aborda as três transformações da Filosofia na modernidade, a transcendental, a fenomenológica e a analítico-lingüística,

²⁷ Segundo entrevista concedida por Karl-Otto Apel ao jornal Folha de São Paulo em 2011, o pragmatismo é um pensamento corrosivo que brota no universo ruidoso e agressivamente contingente das grandes cidades norte-americanas. Para o filósofo alemão a principal questão filosófica da atualidade é encontrar, em meio à devastação causada por Heidegger, Gadamer, Wittgenstein e Rorty os rastros de algum luz que nos leve de volta à ‘epistême’ platônica ou à Razão kantiana. Apel é um anti-relativista convicto, embora aceite e reconheça o valor da crítica relativista. A pergunta que ele procura responder, entretanto, é: como ultrapassar a semiótica, o pragmatismo, a hermenêutica e o historicismo racionalmente? E a resposta parece encaminhar-se para uma pragmática transcendental, baseada numa racionalidade argumentativa não-estratégica. Apel é autor de obras como “Estudos de Moral Moderna”, publicada no Brasil pela editora Vozes, em que sugere que quando o homem aceita trocar a “verdade” pelo “útil” ou “eficiente”, ele aceita reduzir sua capacidade cognitiva e racional – ameaçando a verticalidade da espécie humana. Para o filósofo a verdade é “alethéia”, mas também (e antes, logicamente) é “logos”, do contrário mergulhamos no silêncio ou no ruído. (<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2609199905.htm>).

está na verdade tentando circunscrever três novas formas de mudança metafísica. (...) Talvez convenha ver nessas três transformações de que fala Apel três formas de metafísica do conhecimento. Mesmo que os autores principais, que estão por trás dessas transformações falem aparentemente da mesma metafísica, pode ser produtivo vermos nelas, antes, três modos de concepção de metafísica. (...) Estamos dando testemunho de movimentos, dentro da cultura ocidental, que se referem a conteúdos em modificação, nas interpretações da metafísica.” (STEIN, 2014, p. 105-6).

Saber o que fazer, ou não saber o que fazer, é em ambos os casos um esforço por orientar-se no fluxo dinâmico da vida. É um esforço por conhecer as coisas e para ater-se a elas. Tal esforço pressupõe meditação sobre a realidade, e sobre si mesmo. Segundo ORTEGA Y GASSET (1970):

“A palavra saber significa isso: saber a que ater-se, em relação a que, saber o que se deve fazer com algo e em vista desse algo. Estou orientado em relação a alguma coisa quando tenho em mente como lidar com essa coisa, um fazer em relação a ela, e esse plano de conduta supõe que eu também tenha formado uma ideia a respeito da própria coisa, uma figura ou um esquema do que essa coisa representa em minha vida. (...) O plano que contém todas as coisas é o que chamamos mundo, ou universo, e a orientação radical que o mundo proporciona é a Metafísica. (...) essa averiguação nos coloca diante de algo inesperado: que a Metafísica é uma orientação radical do homem, não é algo casual, algo que fazem algumas vezes alguns homens, mas que poderiam muito bem não fazer, algo portanto que os demais não precisam fazer. (...)”. (ORTEGA Y GASSET 1970, p. 170-1).

Transformada, portanto, a metafísica segue sendo essa meditação em direção à ação, esse indagar que exige a reflexão íntima justamente porque não se trata de um indagar qualquer, mas de um indagar sobre a essência das coisas, dos fazeres e dos saberes. Talvez a transformação da metafísica ainda signifique colocar em primeiro lugar a indagação a respeito de como as coisas são, para depois indagar a respeito de sua origem e seu fim.

De acordo com ORTEGA Y GASSET (1970), criamos o mundo, criamos as relações interpessoais uns com os outros, nos ocupamos das coisas e habitamos a terra e esse mundo e, assim o fazendo, o que fazemos é inevitavelmente metafísica:

“O físico faz a física apoiando-a em convicções daqueles que não são físicos. Faz, pois, sua ciência, em conjunto com outros. Mas o metafísico,

ao ter que renunciar toda a opinião que ele mesmo não fabrique, ao não poder receber dos demais nada como certo e firme, tem que fazer tudo ou, em outras palavras, tem que experimentar a solidão. (...) quando fabricamos nossas convicções radicais temos que fazer cada qual consigo mesmo, em radical solidão (...)[pois] temos que convencer a nós mesmos. (...) Perdidos em nossa vida buscamos uma orientação para ela. Orientar-se supõe uma multiplicidade pura, um ter diante de nós muitas coisas que não sabemos o que são, nem enquanto si mesmas e nem em relação umas com as outras em seu conjunto; em suma, supõe um caos. O primeiro ato de uma orientação radical terá que consistir em obter sobre esse caos alguma segurança (...) uma primeira verdade.” (ORTEGA Y GASSET, 1970, p.177/182).

Quando Heidegger afirma que a superação da metafísica não significa seu fim, indica que não se pode superar uma atitude de investigação da verdade tendo como ponto de partida o próprio pensamento.

Metafísica não é misticismo, não fora ultrapassada e sim transformada ao longo da história da Filosofia ocidental e Bergson, com a delicadeza de seu espírito, até hoje nos incita a resgatar a dignidade desse fazer puramente filosófico que investiga a vida, a fim de desvendar o que esta por trás do que se tem como certo e fixo na existência.

Se tomarmos por base a ideia de Karl-Otto Apel acerca da transformação da metafísica na história da filosofia, talvez Bergson se situe no limiar de transição entre a metafísica transcendental e a metafísica enquanto um fazer analítico-existencial.

A metafísica de Henri Bergson cria a possibilidade de compreensão da existência por meio da análise do tempo da consciência e, por isso, anuncia um fazer existencialista (fenomenológico) que culminará com a transformação operada em *Ser e Tempo*.

Nesse cenário, o fazer metafísico, a despeito de suas transformações, subsiste enquanto atitude, ímpeto, que abraça mais de um método de investigação, daí porque a superação da metafísica aristotélica, de fato, não significa o fim da metafísica.

5. A metafísica transformada

Vimos brevemente no item anterior que os primeiros esforços metafísicos que remontam a Grécia Antiga consistiam em afirmar a existência de uma realidade objetiva e, a partir dela, empreender meditação acerca do ser dos entes que pudesse conduzir ora ao ‘motor imóvel’ de Aristóteles, ora à busca pela ciência incompleta, cujo papel é manter vivo o *fluxo dialético* que permite contemplar a existência sem sistematizá-la.

Tal postura, conforme nos ensina ORTEGA Y GASSET (1970) era fruto de um realismo radical que se instalava, superado apenas séculos mais tarde com as reflexões de Descartes que inaugurou a era do idealismo.

Ao afirmar a tese do realismo, segundo a qual a realidade é o mundo e as coisas, afirma-se também a existência de um sujeito que pensa o mundo e as coisas. E a existência de um sujeito que pensa a realidade coloca em questionamento a existência da própria realidade. Ao menos assim pensou Descartes, e esse pensamento com suas nuances vigorou de 1600 até os dias atuais:

“A interpretação da vida – portanto, do homem e do mundo – em que fomos educados, que encontramos ao nascer e, em consequência, que integrava nossa circunstância de nascimento era é interpretação idealista da vida. (Franceses, ingleses, alemães; séculos XVII, século XVIII, século XIX; idealismo! Começa o século XX: 1900, as Investigações lógicas de Husserl; em 1913 suas Ideias para uma fenomenologia pura, a forma mais extrema, mais rigorosa de idealismo).” (ORTEGA Y GASSET, 1970, p. 185-186).

Henri Bergson viveu num mundo em que vigorava pelo idealismo ao nascer em 1859.

É preciso esclarecer o que queremos dizer aqui quando nos reportamos ao termo *idealismo*; afinal, o que isso quer dizer? Recorremos ao auxílio de DUDLEY (2013) para clarear a questão:

“O idealismo alemão surgiu em 1781, com a publicação da Crítica à Razão Pura de Kant, e terminou cinquenta anos mais tarde, com a morte de Hegel. Este meio século foi sem sombra de dúvida um dos mais importantes e influentes da história da filosofia. (...) Kant, Fichte, Schelling e Hegel – os quatro mais importantes idealistas alemães – pavimentaram o

caminho para Marx e Kierkegaard, a fenomenologia e o existencialismo, a teoria crítica e o pós-estruturalismo, e ao fazerem isso deixaram uma marca que permanece altamente visível na teoria social e política contemporânea, nos estudos religiosos e na estética. Reações ao idealismo alemão, especialmente as dos neokantianos, positivistas lógicos e de Bertrand Russell, foram também instrumentais na fundação da filosofia analítica, que hoje revela e se beneficia de uma avaliação crescentemente sofisticada da tradição filosófica europeia. (...) A causa filosófica imediata do Idealismo alemão foi o ceticismo de David Hume (1711-1776), que Kant descreveu com enorme destaque em *Os prolegômenos a toda metafísica que queira se apresentar como ciência* como “aquilo que (...) interrompeu o dogmatismo inerte e deu uma direção completamente diferente às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa.” (p. 13/14).

Corroborando com os apontamentos de DUDLEY (2013), a tese idealista, segundo ORTEGA Y GASSET (1970), anula a existência objetiva de um mundo exterior, relegando à impossibilidade o conhecer da realidade.

Ao contrário do realismo que afirmava que a existência do mundo e das coisas considera o indivíduo inserido no mundo e em relação com as coisas e com os outros, o idealismo funda sua verdade primordial no fato de que a realidade, talvez, exista apenas frente a um observador, diante de alguém que reflete sobre ela, não podendo ser conhecida em si mesma.

Ainda de acordo com ORTEGA Y GASSET (1970), ao saber-se no mundo e ver-se como parte integrante de uma realidade objetiva, o realista (metafísico) é um conformista, pois se conforma com o que existe, porque o que não existe não é realidade. Para o idealista (também metafísico), por outro lado, a questão está em criar o mundo segundo as ideias, segundo nossos pensamentos.

Ambos os extremos denunciam, ao anunciarem suas verdades, as complicações do polo oposto (ORTEGA Y GASSET, 1970). Quando a tese idealista afirma a realidade exclusiva do pensamento, se complica ao tentar explicar a existência de coisas que, a despeito do pensamento, estão aí no mundo, formando realidade.

A tese realista, de seu turno, ao afirmar a existência de coisas a despeito dos pensamentos sobre elas, desconsidera minha relação com a coisa que integra o mundo e a realidade.

A realidade, movimento e impermanência, forma-se de minha coexistência com as coisas: *“a verdade é a pura coexistência de um eu com as coisas, e das coisas frente a mim”* (ORTEGA Y GASSET, 1970, p. 210).

Não nascemos conscientes da realidade que nos cerca. Nascemos num mundo dado, sob circunstâncias que ultrapassam nossa capacidade de apreensão. Quando o indivíduo adquire consciência de si e se dá conta de que está aí, no mundo, e de que no mundo ele é um ser que pensa e reflete, ele passa a construir pouco a pouco significações que lhe sustentam a existência. Nesse sentido a vida é duplamente transcendência e imanência.

De acordo com ORTEGA Y GASSET (1970), a visão idealista de mundo se propunha a enxergar a realidade como pura imanência, pensamento é imanente, e confere significado à realidade independente dos aspectos objetivos que, em última análise são mesmo intangíveis, como afirmava Kant.

A visão realista do mundo, por outro lado, enxergava a realidade como pura transcendência, que existe fora de mim e a despeito de minha existência.

A nova tese tecida cuidadosamente por Bergson em D.I. é, à seu próprio modo, uma proposta que não desconsidera as verdades alcançadas pelo realismo e pelo idealismo, mas lida de forma radical com o movimento inerente à existência e, ao enunciar a duração propõe que revisitemos nossas escolhas, repensemos nossa condição de seres conscientes e livres, algo que ORTEGA Y GASSET (1970, p. 226) bem resumiu nas seguintes palavras:

“O insuportável paradoxo do idealismo é assim superado sem recair no realismo ingênuo. Ao contrário, a nova tese conserva a verdade do idealismo que é a imanência e a verdade do realismo que é a transcendência. Transcendente se diz do que não é o sujeito, o que não sou eu. Esta parede é uma parede em toda sua evidencia; mas o é não por si mesma, mas como um ingrediente de uma realidade dual cujo outro termo sou eu: a parede transcendente de mim é imanente à minha vida. Minha vida não é mais minha que essa parede. Nisto se diferencia a suposta realidade do pensamento. O pensamento é meu, sou eu. Minha vida não é minha, eu é que pertenço a ela. E ela é a ampla, imensa realidade de minha coexistência com as coisas.”.

Bergson, talvez de maneira ainda tímida em D.I., mas já anunciando uma postura metafísica diferenciada que seria melhor desenvolvida em suas

obras posteriores, procurar mostrar que a consciência, “*muito mais do que uma prerrogativa humana cuja essência reside na racionalidade, é uma dimensão de todos os seres vivos e tem mesmo uma presença universal.*” (MORATO PINTO, 2013, p. 38).

Interessante citar também as palavras de WORMS (2013) a respeito da metafísica bergsoniana:

“La métaphysique est donc la connaissance qui surmonte, quant à des objets déterminés, l'écart entre notre connaissance et la réalité, et accède ainsi à l'absolu. Que l'écart entre notre connaissance et la réalité ne soit pas insurmontable tient à trois conditions: que toute expérience suppose un objet réel; que la déformation de cet objet par notre connaissance soit contingente et tienne à des critères précis, qu'on ait alors un moyen de dépasser cette déformation et un critère inverse du réel. (...)”

La doctrine bergsonienne de la métaphysique pose deux problèmes liés, sur lesquels Bergson a considérablement modifié sa position: l'extension de la métaphysique, de son objet et de sa méthode, et donc, du même coup, sa relation avec la *science*. (...) Science et métaphysique ne se rejoindront plus 'dans l'intuition' mais 'dans l'expérience'.” (WORMS, 2013, p. 68-9)²⁸.

Diante dessa transformação da concepção metafísica, a consciência exerce um papel fundamental, sendo para Bergson coextensiva à vida, ou seja: enquanto houver vida, haverá consciência. E complementa MORATO PINTO (2013):

“[Para Bergson] a noção de vida tem um sentido mais amplo do que aquele adotado pela Biologia: ela vem substituir o antigo conceito de 'ser' da Metafísica. Isso quer dizer que o estudo da consciência pode conduzir-nos à revelação da essência da realidade, desde que esse estudo seja liberado de preconceitos idealistas e realistas, superando impasses da imagem de mundo objetivo herdada da Modernidade pelo século XIX.” (MORATO PINTO, 2013, p. 38-9).

²⁸ Tradução da autora: A metafísica, então, é o conhecimento que supera, quanto a certos objetos, a lacuna entre nosso conhecimento e a realidade, e assim alcança o absoluto. Para que a lacuna entre o nosso conhecimento e a realidade não seja intransponível há três condições: que toda experiência supõe um objeto real; que a deformação deste objeto pelo nosso conhecimento é cintilante e depende de critérios precisos, de modo que temos então um caminho para ir além dessa deformação e um critério inverso da realidade. (...) A doutrina bergsoniana da metafísica coloca dois problemas relacionados, sobre os quais Bergson modificou consideravelmente sua posição: a extensão do metafísico, seu objeto e método e, portanto, ao mesmo tempo, sua relação com a ciência. (...) A ciência e a metafísica não mais se encontrarão "na intuição", mas "na experiência".

No mesmo sentido, WORMS (2013) cita as palavras de Bergson em

D.I:

“La vie consciente se présente sous un double aspect, selon qu’on l’aperçoit directement ou par réfraction à travers l’espace. Considérés en eux-mêmes les états de conscience profonds n’ont aucun rappoy avec la quantité; ils sont qualité pure’ (DI, p, 102). (...) La conscience est donc le pouvoir d’agir librement en tant qu’il se traduit par la représentation et le choix d’objets matériels distincts ainsi que par la contraction et la mémoire des moments du temps ou d’une durée individuelle.”²⁹ (WORMS, 2013, p. 24-5).

A transformação se que opera com Bergson é, portanto, radical, pois o filósofo se propõe a descrever o pensar, o sentir, o querer e suas demais dimensões como uma “*vida contínua que constitui um eu dinâmico, qualitativo, puro desenrolar de uma totalidade aberta.*” (MORATO PINTO, 2013, p. 42).

Tendo isso em mente, adentramos à crítica de Bergson direcionada à instrumentalização da linguagem e o papel da metafísica da duração anunciada em *D.I.*

²⁹ Tradução da autora: “A vida consciente apresenta-se sob um duplo aspecto, conforme seja percebido diretamente ou por refração através do espaço. Considerados em si mesmos, os estados profundos da consciência não têm relação com a quantidade; são de pura qualidade (DI, p, 102). (...) Consciência é o poder de agir livremente desde que seja refletido na representação e escolha de objetos materiais distintos, bem como na contração e memória dos momentos de tempo ou de uma duração individual.”

6. Linguagem: Tempo não é espaço

Dissemos anteriormente que Bergson não poupou críticas ao positivismo inclusive redesenhando ao longo de sua trajetória seu próprio pensamento a respeito do evolucionismo:

“dizer que primeiro havia o simples, e depois o complexo foi dele evoluindo e assim por diante, não é explicar a natureza. Spencer, diz Bergson, recompõe, não explica; deixa escapar, como por fim percebe, o elemento vital do mundo.” (DURANT, s/d, p. 38).

O filósofo francês atentou ao fato de que sistemas positivos estáticos ignoram aspectos psicológicos inerentes à evolução dos seres, em especial quando se observa o que acontece com os seres humanos.

Em *A evolução criadora*, Bergson chama a teoria de Spencer de falso evolucionismo “que consiste em recortar a realidade atual, já evoluída, em pequenos pedaços, igualmente evoluídos; em seguida recompô-la com esses fragmentos, oferecendo antecipadamente tudo o que se quer explicar.” (BERGSON, 2010, p. 12).

Além disso, Bergson afastou por completo a ideia de que o processo evolutivo havia chegado ao fim, caminhando em direção oposta à de Spencer, segundo o qual a adaptação completa de um ser redundava em sua morte.

Nossos estados de consciência não podem ser expressos em termos de quantidade tal qual se classificam objetos externos do mundo.

Com a publicação de *D.I.*, Bergson nos entrega o princípio de uma filosofia que nos ajuda a entender um pensamento vivo a respeito do tempo percebido pela consciência, e que virá a ser um dos elementos centrais de sua filosofia.

Segundo JANKÉLÉVITCH (2015), a ordem temporal e a sucessão de momentos não são apenas detalhes de protocolo, mas o cerne da visão bergsoniana da vida, de tal forma que o primeiro passo para se compreender o bergsonismo é não pensar de forma contrária ao fluxo temporal, mas no sentido do vir a ser contínuo, criador e intuitivo.

No mesmo sentido nos ensina ORTEGA Y GASSET (1963):

“O passado confina com o futuro porque o presente que idealmente nos separa é uma linha tão sutil que só serve para juntá-los e articulá-los. Ao menos no homem, o presente é um vasilhame de parede delgadíssima cheio até o gargalo de lembranças e expectativas. Quase poder-se-ia dizer que o presente é mero pretexto para que haja passado e haja futuro, o lugar onde ambos conseguem ser tais.” (ORTEGA Y GASSET, 1963, p. 153-4).

Intuição e duração surgem como respostas de Bergson ao enrijecimento do pensamento proporcionado pelo positivismo de Comte, Taine e Spencer, e revendo a concepção de tempo o filósofo francês nos conduz ao problema central de *D.I.*: a liberdade.

Embora pareça simples falar sobre o ato livre, recordam MORATO PINTO e MARQUES (2009-b) que:

“A ação livre é das mais raras, justamente porque é raro tomar posse de si, se recolocar na pura duração. E é por isso que na maior parte do tempo, vivemos exteriormente a nós mesmos, percebemos apenas um desbotado fantasma de nosso eu, sombra que a duração pura projeta no espaço homogêneo.” (MORATO PINTO e MARQUES, 2009-b, p. 114).

A dificuldade era estabelecida pelo próprio BERGSON (2017) no curso ministrado no Collège de France nos anos de 1904 e 1905:

“Qu’est-ce quelle problème de la liberté? Définir la liberté serait une chose bien difficile, si on ne veut pas prendre parti pour une théorie et préjuger de la solution, mais définir le problème de la liberté serait peut-être plus facile; quelle que soit l’opinion qu’on professe à cet égard et quelle que soit la théorie qu’on ait sur le sujet de la liberté, il y a un point sur lequel tout le monde est d’accord, c’est que la liberté est un certain caractère inhérent ou qui paraît inhérent à notre action, telle qu’elle nous apparaît immédiatement, telle qu’elle nous est donnée à notre conscience immédiate.”³⁰ (BERGSON, 2017, p. 17).

O objetivo de Bergson ao apresentar o conceito de duração nos termos de *D.I.*, diferenciando-o do conceito de tempo tradicionalmente adotado

³⁰ Tradução da autora: Qual é o problema da liberdade? Definir liberdade seria uma coisa muito difícil, se alguém não quisesse tomar partido por uma teoria e julgar antecipadamente a solução, mas definir o problema da liberdade talvez seja mais fácil; Seja qual for a opinião que possamos ter a esse respeito e qualquer que seja a teoria que temos sobre liberdade, há um ponto em que todos concordam, que a liberdade tem um certo caráter inerente ou que parece inerente à nossa ação, como nos aparece imediatamente, como é dado à nossa consciência imediata.

pela filosofia³¹ é demonstrar que o verdadeiro conhecimento é uma espécie de êxtase de consciência, que ultrapassa os limites do intelecto e do próprio conceito e entra em contato imediato com a realidade, sem a mediação ou intermédio do conceito.

ORTEGA Y GASSET (2016) não poupa, entretanto, críticas ao aspecto místico do pensamento de Henri Bergson, apontando para a necessidade de separar a fertilidade de seu pensamento lógico da “miséria de suas averiguações extáticas”, a saber:

“Conste, pois, que não é a inefabilidade nem a impossível transferência do saber místico o que torna o misticismo pouco estimável – já veremos como existem, de fato, saberes que, por sua própria consistência, são incomunicáveis e inexoravelmente criam prisioneiros do silêncio. Minha objeção ao misticismo, é que da visão mística não provenha benefício intelectual algum. Por sorte alguns místico foram, antes de místicos, geniais pensadores – como Plotino, o mestre Eckhart e o senhor Bergson. Neles contrasta peculiarmente a fertilidade do pensamento, lógico ou expresso, com a miséria de suas averiguações extáticas. O misticismo tende a explorar a profundidade, a especula com o abismático; pelo menos, entusiasma-se com as profundezas, sente-se atraído por elas. E a tendência da filosofia é a direção oposta. Não lhe interessa submergir no profundo, como a mística, mas, ao contrário, emergir do profundo à superfície. (...) A filosofia é um enorme apetite de transparência uma resoluta vontade de meio-dia.” (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 110/111).

O desafio que se apresenta ao filósofo francês quando da publicação de D.I. está posto: por um lado é ali anunciada a crítica ao determinismo científico que endurece os aspectos mais sutis da existência humana, como o conjunto de percepções psicológicas que não se dão pela simples justaposição de dados e reflexões. De outro, por meio do estabelecimento de novos conceitos, como a *durée*, aponta para a existência de um tempo real que permeia toda a experiência do ser consciente, e que culminará, no último capítulo da obra, no problema da liberdade.

Nesse fazer filosófico, Bergson realiza naturalmente uma releitura da metafísica aristotélica da imanência ao voltar-se à análise de fenômenos que compõe a realidade em permanente transformação.

³¹ E aqui entenda-se não apenas a herança de Aristóteles a respeito do tempo, mas também a influência do cientificismo do século XIX.

Segundo ZUNINO (2010) não se pode ignorar que D.I. também é marcado pela dualidade de uma extensão (étendue) percebida e de um espaço concebido, que remete à oposição entre o sensível e o *a priori* kantiano.

“Bergson reúne numa mesma investigação o plano da teoria do conhecimento (na qual se situa Kant) e o plano da gênese psicológica do tempo, que corresponde à dimensão qualitativa do vivido. Bergson acusa Kant de ter separado o espaço do seu conteúdo, pois a Estética Transcendental confere ao espaço uma existência independente e declara isolável de direito aquilo que cada um de nós espera de fato.” (ZUNINO, 2010, p. 75/76 - nota 106).

Opera-se, em D.I., enfim, a reorganização das visões radicais de mundo, realista e idealista, que culminam no desenrolar de uma tese que abre o pensamento filosófico à investigação do fluxo vital paulatinamente relegado ao esquecimento pelo positivismo europeu.

Mas não se pode perder de vista neste percurso, como nos lembra MASSEY (2015) que elaboração da ideia de duração em D.I. é em boa parte uma resposta à teoria kantiana de tempo e espaço como formas puras de intuição sensível:

“While Bergson wants to establish a fundamental difference between time, or duration, and space, he follows Kant in regarding temporal succession as the result of a mental synthesis whereby the sensations are retained and combined with others to produce experience of continuity such as we have when listening to a melody. On this account duration is not an objective feature of the world or material things, either in an absolute or a relative sense, but a subjective feature of consciousness. (...) Yet in *Matter and Memory* Bergson’s thinking develops in such a way that he ceases to view either consciousness or duration as purely subjective. As he explains, conscious perception is ‘in things rather than in the mind’ (MM 218/352), and material things possess ‘a real duration and a real extensity’ (MM212/246).” (MASSEY, 2015, p. 215)³²

³² Tradução da autora: “Enquanto Bergson quer estabelecer uma diferença fundamental entre tempo, duração e espaço, ele segue Kant ao considerar a sucessão temporal como o resultado de uma síntese mental pela qual as sensações são retidas e combinadas com outras para produzir uma experiência de continuidade como a que temos ao ouvir uma melodia. Por causa disso, a duração não é uma característica objetiva do mundo ou das coisas materiais, seja num sentido absoluto ou relativo, mas uma característica subjetiva da consciência. (...) No entanto, em *Matéria e Memória*, o pensamento de Bergson se desenvolve de tal maneira que ele deixa de ver a consciência ou a duração como puramente subjetiva. Como ele explica, a percepção consciente está “nas coisas mais do que na mente” (MM 218/352), e as coisas materiais possuem “uma duração real e uma extensão real” (MM212 / 246).”

“Le temps n’est pas de l’espace”, é como o próprio Bergson resumiu seu pensamento à agitada plateia do Collège de France em que lecionava. Como, entretanto, chegou a esta conclusão, e como a partir desse esclarecimento desembocamos no problema da liberdade, é o que veremos.

6.1 A crítica à instrumentalização do pensamento

A linguagem que utilizamos como sistema de símbolos para nos expressar e nos comunicar não é tão bem adaptada quanto pensamos quando se trata de traduzir ou descrever nossa vida psicológica. Conforme nos ensina MORATO PINTO (2013):

“Bergson será um crítico da linguagem como ferramenta intelectual, no sentido de denunciar os seus limites para a apreensão da consciência. (...) A verdadeira manifestação da experiência consciente como duração, um todo solidário e dinâmico, não pode ser representada: a ela podemos fazer uma alusão através da imagem que temos ao nos lembrarmos de uma melodia, por exemplo.” (MORATO PINTO, 2013, p. 44).

Quando falamos de estados psíquicos, ou tentamos descrever alguma sensação, sentimento ou paixão normalmente o fazemos de tal forma com que pareça que tais estados são mais fixos e sólidos do que realmente são. Simplificando uma situação vivenciada pela consciência, ou seja, exercendo o pensamento de forma sintética quando se trata de examinar nossos estados de ânimo, falseamos sua natureza para que possamos nos expressar.

Dissemos anteriormente que a vida diária demanda conhecimentos práticos que são obtidos por meio do processamento e síntese do pensamento visando solucionar problemas de nossa realidade objetiva. A isto deu-se o nome de ciência.

Por outro lado, quando investigamos camada a camada a natureza de nossos estados psicológicos percebemos que essa análise encontra obstáculos com os quais precisamos lidar. Um desses obstáculos é a fixação da linguagem que não corresponde com a realidade vivenciada pela consciência.

Foi a partir do recorte da linguagem comum, usada na vida cotidiana e prática, que filósofos como Platão e Aristóteles desenvolveram a dialética como método de investigação da verdade. Segundo LEOPOLDO E SILVA (1994, p. 12): “uma dialética como a de Platão era ao mesmo tempo uma conversação em que se procurava o acordo sobre o sentido de uma palavra e uma repartição das coisas segundo as indicações da linguagem.”

A dialética representa um processo que pressupõe diálogo e distribuição, ou seja, um acordo acerca das premissas e a distribuição do sentido dos conceitos na realidade fática. Nesse sentido, a filosofia se apresentava, em seus primórdios, como uma atividade que visava superar a mobilidade das palavras, produzindo – como a ciência e o senso comum – pontos de estabilidade sobre os quais pudéssemos apoiar a existência e atribuir-lhe sentido.

Referido autor também observa que a origem da metafísica está associada à objetivação platônica da exigência intelectual de fixação de sentido: “Esta relação de continuidade entre o pragmatismo da inteligência e as características da especulação filosófica determinou a feição da linguagem da filosofia.” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 13).

No campo das ciências essa tendência de fixação de sentido, que se traduz como uma continuidade do pensamento prático aplicado, opera para favorecer as condições de possibilidade do conhecimento, afinal, “como a ciência é o desdobramento teórico da ação e visa em última análise ao aperfeiçoamento de suas condições de possibilidade, esta continuidade não trai a vocação do pensamento científico.” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 13).

Quando se trata da atitude filosófica mais originária, entretanto, essa tendência à síntese e à conceituação evidencia um sério problema, pois “os parâmetros de expressão e as regras de constituição do discurso estão em oposição com o objeto.” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 13).

Nesse sentido, aliás, já afirmava Nietzsche:

“Enquanto cada metáfora intuitiva é individual e sem igual e, por isso, sabe escapar a toda rubricação, o grande edifício dos conceitos ostenta a regularidade rígida de um columbário romano e respira na lógica aquele rigor e frieza que são próprios da matemática.” (NIETZSCHE, 2014. p. 66-67).

Para Bergson, um dos problemas fundamentais da filosofia residia no fato de nunca ter havido um questionamento radical da linguagem e dos critérios de objetividade da inteligência, que culminava no fato de que o saber filosófico acumulado não apenas tendia à fixação de conceitos, mas também partia de conceitos já fixados, obstando o movimento de abertura inerente à contemplação filosófica:

“Tanto isso é verdadeiro que a inteligência, na sua acepção geral, podia ser definida como a ‘faculdade de organizar ‘razoavelmente’ os conceitos e manejar convenientemente as palavras’ (PM. – 89). (...) O fascínio que a tendência para a fixação do sentido exerce sobre o saber filosófico tem a ver com a vocação profunda da percepção e da inteligência para a estabilidade. (...) [assim] a objetividade da inteligência, pela sua índole compatível com o espacial e o físico-inerte, privilegia naturalmente a atenção à materialidade. A adaptação das palavras à expressão da articulação espacial é a principal questão que se apresenta para a crítica do discurso filosófico.” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 14-5).

A estratégia escolhida pelo filósofo francês para desenvolver sua crítica à espacialização da linguagem é, num primeiro momento, expor aquilo que se mostra como o fundamento de toda a experiência consciente e, portanto, a essência dessa experiência para, ato seguinte, expor as limitações da linguagem na comunicação da experiência vivida na consciência, revelando, assim, sua verdadeira dinâmica.

É por meio dessa estratégia que Bergson define espacialidade, mostrando “*sua inadequação e insuficiência no que diz respeito às experiências vividas, bem como sua inadvertida sobreposição à temporalidade, que teria ocorrido em toda a história do pensamento.*” (MORATO PINTO e MARQUES, 2009-b, p. 115).

Por ocasião de seu primeiro curso ocupando a cadeira de “História da filosofia moderna” no Collège de France, em 06 de dezembro de 1904, Bergson afirma que o problema da liberdade pressupõe a presença de duas funções da inteligência humana: uma que diz respeito à da consciência imediata e outra do pensamento reflexivo (BERGSON, 2017).

A consciência imediata carrega em si termos que lhe são suficientes, unidades de pensamento. A reflexão, por sua vez, traz consigo uma dualidade, capaz de conectar informações produzindo conclusões.

Costumamos representar o tempo como uma linha imaginária em que colocamos como marcos os acontecimentos da vida. Todavia, segundo RUHE (1914, p. 100), os acontecimentos representados nessa espécie de régua não refletem experiências em duração, mas unidades encerradas no tempo como que deslocadas umas das outras e fixas no momento de seu acontecimento.

Bergson afirma que tal representação não é capaz de traduzir intensidades de estados psicológicos. O senso comum tende a representar mentalmente a intensidade com gradações que se assemelham a uma escala numérica:

“é incontestável que um número supera outro quando figura junto dele na serie natural de números, mas se podemos dispor os números por ordem crescente é precisamente porque existem entre eles relações de continente a conteúdo e nos sentimos capazes de explicar com precisão em que sentido um é maior que o outro.” (BERGSON, 2011, p. 12).

A ideia de número se associa à ideia de matéria, especialmente em se tratando da noção de impenetrabilidade inerente a ambos. Quando dizemos que dois corpos não ocupam o mesmo lugar no espaço falamos de uma contradição lógica. O mesmo ocorre com unidades numéricas: atribuímos a elas as mesmas características espaciais da matéria. Assim, de acordo com RUHE (1914, p. 102), quando afirmamos que a matéria é impenetrável reconhecemos, a bem da verdade, uma conexão entre as noções de número e espaço.

Dizer que objetos que estão aí no mundo, externos a nós, são impenetráveis significa dizer que eles são externos uns aos outros, característica que não pertence aos estados de consciência, interpenetráveis.

Como, entretanto, podemos pensar sobre a intensidade de estados psicológicos, de sensações que experimentamos em maior e menor grau sem que isso signifique a sobreposição da percepção espacial à temporal?

A primeira reação do espírito, segundo BERGSON (2011), é tentar criar uma classificação de intensidade pela grandeza das causas objetivas que lhe deram origem.

Assim, por exemplo, o falecimento do cachorrinho de estimação geraria menos sofrimento na escala de intensidade do que o falecimento de um ente familiar próximo. E sabemos, no âmbito de nossas próprias experiências particulares, que a premissa não é necessariamente verdadeira.

A mente procura aplicar aos estados intensivos da consciência as mesmas premissas que aplica aos números ou às coisas consideradas no espaço e, assim fazendo, perpetua o equívoco de que os estados psicológicos são vividos em justaposição.

Por outro lado, ainda que fosse possível medir a intensidade dos estados psicológicos de forma linear com base em dados da realidade objetiva, o que poderíamos dizer daqueles estados que não são provocados por causas externas, mas nascem espontaneamente do próprio espírito do sujeito que os experimenta? Como medir a intensidade de sensações profundas?

A transformação de intensidade dos estados internos se mostra por meio de uma mudança de qualidade que ora se expande e ora se retrai, e nesse movimento de extensão torna-se, apenas momentaneamente, quantidade, denominada por Bergson de intensidade:

“A sensação representativa, considerada em si mesma, é qualidade pura; mas, vista da extensão, esta qualidade torna-se quantidade em certo sentido; chama-se intensidade. Assim, a projeção que fazemos de nossos estados psíquicos no espaço para com eles formarmos uma multiplicidade distinta deve influenciar estes mesmos estados e dar-lhes na consciência reflexiva uma forma nova, que a percepção imediata não lhe atribua.” (BERGSON, 2011, p. 73-4).

A percepção de uma interioridade que se transforma qualitativamente ampliando ou diminuindo sua abrangência não se deve, entretanto, à uma mera transposição do pensamento sintético e unificante que utilizamos para a resolução de questões práticas. As relações de causa e efeito quando utilizados para analisar e descrever intensidades psicológicas escondem a multiplicidade qualitativa desses estados, dando a falsa impressão

de que conseguimos compreender e lidar melhor com nossas sensações, emoções e sentimentos quando os quantificamos.

Essa *tendência à instrumentalização*, segundo Bergson, não se trata de mera deliberação do espírito, mas é fruto de um hábito adquirido pela espécie ao longo de milhares de anos de evolução que introduz a noção de espaço no âmbito de experiência própria do tempo em duração.

A esse respeito pondera MORATO PINTO (2013):

“O conhecimento que se forma em nossa mente a partir do hábito e da repetição, obedece a princípios associativos pelos quais as ideias conectam-se em nossa imaginação. A imaginação pode operar sobre ideias, decompondo-as e recompondo-as, ao passo que na memória as ideias surgem numa conexão inseparável. (...) A consciência, em direta dependência da imaginação e da memória, não funciona mais como um substrato indecomponível ou uma unidade tomada como fundamento. Ela constrói sua relação a si, segundo a teoria empirista, também pela associação, pelo hábito. A noção de identidade pessoal, tão cara à Modernidade, recebe aqui um duro golpe, já que depende do trabalho associativo como qualquer outro conhecimento.” (MORATO PINTO, 2013, p. 32-3).

O problema da espacialização das percepções inerentes ao tempo da consciência, entretanto, é que as sensações sutis da existência ganham a impenetrabilidade própria do número, ou seja uma sequencia de unidades que pressupõe um intervalo entre cada uma, intervalo este que possibilita a mensuração.

O ato de contar objetos materiais pressupõe que a pessoa mantenha na memória a imagem dos objetos antecedentes, justapondo-os um a um, lado a lado, conforme a contagem avança. Cada número, embora possua multiplicidade enquanto unidade, não é pensado dessa forma quando contamos. Na contagem, tomamos cada unidade como se fosse uma unidade irreduzível.

Vejamos como Bergson trabalha essa ideia utilizando-se do sentimento da graça como exemplo:

“Primeiramente [a graça] é a percepção de um certo desembaraço, de uma certa facilidade de movimentos exteriores. (...) A percepção de uma facilidade de movimentos bem, pois, fundir-se aqui com o prazer de travar

de algum modo a marcha do tempo e de segurar o futuro no presente. Um terceiro elemento intervém quando os movimentos graciosos obedecem a um ritmo e são acompanhados pela música. O ritmo e o compasso, ao permitirem-nos prever ainda melhor os movimentos do artista, levam-nos desta vez a acreditar que somos deles senhores.(...) No sentimento do gracioso entrará, portanto, uma espécie de simpatia física e, ao analisar o encanto desta simpatia, vereis que vos agrada pela sua afinidade com a simpatia moral, cuja ideia é por ela sutilmente sugerida. Este último elemento em que os outros vem fundir-se depois de o terem de algum modo anunciado, explica o irresistível atrativo da graça: não compreenderíamos o prazer que nos causa, se se reduzisse a uma economia de esforço, como pretende Spencer. (...) Assim, as crescentes intensidades do sentimento estético resolvem-se aqui em outros tantos sentimentos diversos, cada um dos quais, anunciado já pelo precedente, se torna visível e a seguir o eclipse definitivamente. É este progresso qualitativo que interpretamos no sentido de uma mudança de grandeza, porque gostamos das coisas simples e porque a nossa linguagem está mal feita para traduzir as sutilezas da análise psicológica.” (BERGSON, 2011, p. 18-20)

Este exemplo é bastante interessante por carregar aspectos que dizem respeito à crítica da instrumentalização da linguagem e à diferenciação entre tempo e espaço em D.I.

A ação capaz de despertar o sentimento da graça e a admiração do observador se faz no tempo: agir, é fazer qualquer coisa durante um tempo, que permanece e que ocupa, juntamente com o tempo, um certo lugar:

“L’action s’accomplit dans le temps, cela est l’évidence même: agir, c’est faire quelque chose qui prend du temps, qui dure et qui occupe dans l’ensemble du temps une certaine place.”³³ (BERGSON, 2017, p. 21).

Assim, a ação se produz no tempo inerente à realidade objetiva, que pressupõe também a ocupação de um lugar. A reflexão, a inteligência, todavia, não toma o tempo por objeto; tempo espacializado, ou seja, o tempo apreendido pela consciência por meio da sucessão de fatos, é coisa que escapa absolutamente ao pensamento reflexivo:

“Donc l’action se produit dans le temps; la réflexion, l’intelligence, elle, ne prend et ne peut prendre pour objet le temps; le temps est chose qui

³³ Tradução da autora: A ação é realizada no tempo, esta é a própria evidência: agir é fazer algo que leva tempo, dura e ocupa um determinado lugar em todo o tempo.

échappe absolument aux prises de la pensée réfléchie.”³⁴ (BERGSON, 2017, p. 21).

Mas, afinal, a verdadeira duração não terá nenhuma relação com o espaço? Para responder a essa pergunta Bergson nos conduz a uma análise mais detalha das ideias de tempo e espaço e as relações estabelecidas entre si.

Antes de procura responde essa indagação, contudo, vale retomar sucintamente os ensinamentos do filósofo francês a respeito do pensamento de Plotino e sua influência da construção da *durée* bergsoniana.

6.2 O retorno a Plotino

Não é objetivo do presente estudo mergulhar com profundidade na filosofia de Plotino e nas mais diversas influências que o grego recebeu de seus antepassados Platão e Aristóteles, ou exerceu na filosofia moderna conforme afirma em inúmeras ocasiões o próprio Bergson.

Visando, portanto, limitar o espectro de análise para fins de compreensão da ideia de *durée* cunhada por Bergson recorreremos às aulas ministradas pelo próprio filósofo francês no Collège de France, em especial no ano de 1903³⁵.

Plotino contava com vinte e oito anos de idade quando decidiu dedicar-se inteiramente à filosofia, tendo ingressado no círculo do pensador Amônio Sacas, onde permaneceu até seus trinta e oito anos:

“Plotino aprofundou-se de tal maneira na filosofia, de sorte a ter em vista uma experiência direta tanto da filosofia praticada entre os persas como daquela preponderante entre os hindus. O contato direto com a sabedoria oriental deve ter sido considerado o coroamento ou, pelo menos, o complemento de tudo o que aprendera com Amônio.” (REALE, 2014, p. 14-5).

Segundo REALE (2014) a maior obra já publicada de Plotino são as *Enéadas*, organizadas por Porfírio e que compõe, juntamente com os diálogos

³⁴ Tradução da autora: Então a ação ocorre no tempo; reflexão, inteligência, não toma e não pode levar tempo como seu objeto; o tempo é algo que escapa absolutamente à captura do pensamento reflexivo.

³⁵ BERGSON, 2016.

de Platão e os escritos esotéricos de Aristóteles, o conjunto de escritos filosóficos mais relevantes da Antiguidade³⁶.

De forma bastante resumida, pode-se dizer que a metafísica de Plotino se concentrou em buscar as respostas para duas perguntas: 1) Por que há o Uno? e 2) Por que e como do Uno derivam os muitos?

REALE (2014) esclarece que Plotino oferece as seguintes respostas a essas indagações:

“O primeiro dos dois problemas é inteiramente novo, dado que no contexto da ontologia clássica era de todo impensável. Se o Uno é princípio, perguntar-se porque há o Uno significa perguntar-se porque há o Princípio, ou seja, o princípio do princípio: pergunta que Aristóteles tinha rejeitado como absurda. (...) Plotino propõe a questão sob o influxo de certa problemática discutida pelos cristãos e, em particular, pelo ‘discurso temerário’ dos gnósticos. (...) *A causa ou a razão do Uno é a liberdade*. O Uno é porque é atividade livre autoprodutora, livre *causa sui*, liberdade autocriadora. O Uno é liberdade no sentido de que é o que quer ser ou, em outros termos, quer ser o que é. (...) Por que, pois, do Uno derivam os muitos? Plotino distingue no Uno duas formas de atividade: a) a atividade própria do Uno e b) a atividade que brota do Uno. a) a primeira é e permanece o Uno, b) a outra procede para fora do Uno. É evidente que as duas atividades são estruturalmente ligadas de modo que, posta a primeira (atividade do), dela, como consequência, brota a segunda (atividade a partir do).” (REALE, 2014, p. 16).

Segundo Plotino, o Uno age de duas formas: uma orientada pela liberdade e outra pela necessidade; essa necessidade, entretanto, é uma necessidade desejada: “O Uno põe livremente a si mesmo, e pondo-se livremente a si, produz necessariamente as outras coisas;...” (REALE, 2014, p. 131).

Bergson reconhece a originalidade das perguntas formuladas por Plotino e percebe uma elevação do *status* que a questão que indaga, em última análise, pela liberdade ganha a partir de então.

É pelo princípio da necessidade que as Formas aristotélicas se desdobram em matéria. E essa matéria não representa mais que uma negação, uma diminuição da Forma. Pelo mesmo processo, nos ensina Bergson, a eternidade se desdobra no que chamamos de tempo. O tempo, por sua vez, não é o resultado de uma soma positiva de instantes que tende ao

³⁶ Idem, p. 16.

infinito e, portanto, ele não conduz à noção de eternidade; mas ao contrário, o tempo resulta da eternidade por meio de uma negação, uma “*soma de quantidade negativa*” (BERGSON, 2016, p. 235). Essa ideia, como vimos nos capítulos anteriores, está inserida na metafísica aristotélica; em Plotino, todavia, ela se torna mais evidente e explícita.

Além disso, a questão do tempo em Plotino está diretamente relacionada à questão da liberdade e da necessidade.

Bergson nos ensina que Plotino influencia decisivamente a filosofia moderna quando se dedica à reflexão do problema da liberdade. Antes de Plotino, diz ele, o problema da liberdade não tinha sido claramente estabelecido. Encontramos nos estoicos a teoria do determinismo que implica uma reflexão já aprofundada sobre o problema da liberdade, mas Bergson não crê que alguém antes de Plotino se colocasse no caminho de compreensão da liberdade de forma a apresentar-lhe uma solução. Nesse sentido, acredita o filósofo francês, Plotino prepara o terreno para a filosofia moderna.

“Avant Plotin le problème de la liberté n’avait pas été posé nettement. On trouve chez les Stoïciens la théorie du déterminisme qui implique une réflexion déjà très approfondie sur le problème de la liberté mais je ne crois pas que personne avant Plotin se soit aussi bien rendu compte de la nécessité et de la seule voie où la philosophie comme la sienne, la philosophie en somme intellectuelle, puisse en chercher la solution.”³⁷ (BERGSON, 2016, p. 237).

A partir das considerações de Plotino, Bergson conclui que toda dificuldade que o problema da liberdade suscita advém, em suma, de atribuímos, ainda hoje em dia, à lei de causalidade um valor supremo e rigoroso.

O filósofo francês está ciente de que no mundo moderno a questão da liberdade ganha outras colorações e especificidades em decorrência do avanço da própria ciência. Mas Bergson também é bastante preciso ao identificar que, em Plotino, nasce a sugestão de que a causalidade platônico-

³⁷ Tradução da autora: Antes de Plotino, o problema da liberdade não havia sido claramente estabelecido. A teoria do determinismo pode ser encontrada nos estoicos, o que implica uma reflexão muito profunda sobre o problema da liberdade, mas não acredito que ninguém antes de Plotino tenha percebido a necessidade e a única maneira pela qual filosofia e sua filosofia, a soma intelectual, pode encontrar a solução.

aristotélica, à qual se somou mais recentemente a lei de conservação de energia, não possui valor absoluto. E a prova dessa afirmação advém da observação de nossos próprios sentimentos e pensamentos.

Bergson obviamente reconhece que a natureza é regida por leis bastante precisas, mas admite também que há liberdade, afinal ser livre, é criar o movimento. Ao passo que adotar incondicionalmente a lei de conservação de energia é proceder à generalização da experiência individual e, portanto, na formação de um sistema determinista.

A esse respeito afirma o filósofo francês:

“Ce loi est la généralisation de l’expérience, elle est vrai dans les limites où l’expérience a été faite, vraie pour les faits physiques, chimiques, pour des expérience de laboratoire, vraie en somme partout où il n’y a aucune place pour la liberté, car nous n’admettons pas la liberté, semble-t-il, là où il n’y a pas de conscience, avec la vie. La liberté commence où la conscience existe, avec la conscience, avec la vie. Si la loi de conservation de l’énergie est une loi scientifique, une donnée de l’expérience, elle s’applique partout où elle a été vérifiée expérimentalement, mais là seulement.”³⁸(BERGSON, 2016, p. 241).

Outra ideia que parece interessar bastante a Bergson e que influencia na construção da noção de duração de sua filosofia é a existência de uma alma dupla anunciada por Plotino (REALE, 2014).

O filósofo grego acreditava na existência de uma alma individual e uma alma universal. A alma individual, que pertenceria ao mundo inteligível, possui um desenvolvimento no tempo que integra a inteligência geral e que, portanto, contribui para o desenvolvimento de uma alma universal.

Há, em Plotino, uma tentativa de compreensão do tempo diferente daquela que se deu em Aristóteles (sucessão de instantes), e que coloca o tempo em relação direta com a questão da liberdade.

³⁸ Tradução da autora: [a lei de conservação de energia] é verdade nos limites onde a experiência foi feita, verdadeira para os fatos físicos, químicos, para os experimentos de laboratório, verdadeira em suma para tudo em que não há espaço para a liberdade, porque não admitimos a liberdade onde não há consciência. A liberdade começa onde a consciência existe, com a consciência, com a vida. Se a lei de conservação de energia é uma lei científica, um dado da experiência, ela se aplica a tudo onde ela possa ser verificada experimentalmente, mas apenas nesses casos.”

Ao enunciar a existência de uma alma individual, Plotino aponta para a possibilidade de viver individualmente um tempo em simultaneidade com algo mais geral e universal. A esse respeito ainda comenta Bergson:

“Il semblerait résulter de tout ceci que Plotin attribue à l’âme individuelle, à l’âme de chacun de nous une certaine énergie intérieure à laquelle cette âme peut faire appel pour dominer le mécanisme, pour faire fléchir le mécanisme des causes et des effets, tel qu’il est combiné pas l’âme universelle ou, comme nous dir[er]ions aujourd’hui, par les seules lois de la nature.”³⁹ (BERGSON, 2016, p. 244).

Mas como, a partir da constatação de uma dupla alma, responder à segunda pergunta da metafísica de Plotino: porque e como do Uno derivam os múltiplos?

A gênese do múltiplo a partir do Uno não é linear quanto a atividade criadora de um Deus bíblico sugere. Não se trata de colocar em movimento um processo eminentemente mecânico a partir da liberdade de que falamos acima.

Segundo REALE (2014, p. 135) para Plotino a *“atividade que deriva a partir do Uno pode produzir o Espírito (e a própria realidade) somente se se volta para contemplar.”*

A teoria, entendida como contemplação criadora *“torna-se um dos eixos de sustentação da metafísica plotiniana, senão mesmo o emblema dessa metafísica. (...) Criar é contemplar, ou se se prefere, efeito do contemplar.”* (REALE, 2014, p. 132).

“De um lado, portanto, o conceito de liberdade como o ‘porquê do Uno’, lança uma luz inteiramente nova sobre a *necessidade* da processão e, de outro, o conceito de ‘contemplação’ como conceito cosmogônico, e mesmo, ontogônico, vem a ser, o conceito de contemplação criadora, ajudam-nos a redescobrir a face verdadeira da metafísica de Plotino (uma das mais altas e complexas criações do gênio humano), cuja riqueza certamente ainda não foi inteiramente desvelada, uma vez que ela é como uma face, para usar uma imagem cara ao próprio Plotino, resplendente de inúmeras faces em seu interior. E a história do pensamento que veio depois fixou-se, pelo menos até agora, apenas em algumas delas.” (REALE, 2014, p. 135).

³⁹ Tradução da autora: Parece resultar de tudo isso que Plotino atribui à alma individual, à alma de cada um de nós uma certa energia interior à qual essa alma pode recorrer para dominar o mecanismo, para dobrar o mecanismo de causas e efeitos, tal como opera a alma universal, ou como dizemos hoje, as leis da natureza.

Ainda de acordo com REALE (2014), a filosofia de Plotino tal qual apresentada nas *Enéadas* ofereceu ao homem moderno três hipóstases⁴⁰ sobre as quais refletir: a primeira, diz respeito à existência do Uno e do porquê ele existe. A segunda, se relaciona à existência do Espírito, e a terceira à da Alma. As hipóstases são sucessivas em termos de movimento criador, e ocorrem pelo fenômeno que Plotino denomina *processão*: O Uno, livre, gera o Espírito e este, por meio da processão, gera a alma ou mundo sensível, num movimento cíclico que admite, assim, o retorno de um ao outro visando o caminho de volta ao Uno ou, melhor dizendo, ao estado de liberdade.

BERGSON (2016), afirma que a apresentação de uma teoria de hipóstases rigorosa como aquela oferecida por Plotino continua, entretanto, a colocar o tempo, a duração real da vida, em último plano. Seu temperamento voltado à vida interior, todavia, preparou os caminhos para uma filosofia que viesse a se dedicar à análise do papel da consciência, ou seja, que se dedicou a colocar alma – o mundo sensível – em primeiro plano no terreno da filosofia moderna.

Em suma, podemos dizer que a base profunda de harmonia desse sistema de hipóstases de Plotino depende de um *logos*, uma razão criadora. Logos, neste caso, é um papel escrito independentemente do tempo, e se desenrola no tempo através de palavras e gestos dos atores. É um logos que faz com que o Uno se irradie em Inteligível – e que faz com que do Inteligível surja a alma. A alma, por sua vez, imóvel por um lado, se desenvolve tendo o tempo por base. Plotino, segundo BERGSON (2016, p. 349), vai além de Aristóteles na investigação acerca da fonte da *necessidade de fluxo*: os inteligíveis, as formas, são tantas visões que possui a Unidade pura superior à inteligência e à existência. O elan do tempo se apresenta, em Plotino, como aquele que conecta essas esferas de movimento circular proposto pelo sistema de hipóstases.

Com esses breves esclarecimentos de viva complexidade, Bergson nos prepara para uma solução nova a ser dada ao problema da espacialização do tempo.

⁴⁰ Termo que tem origem no grego antigo *hypostasis*, utilizado com o sentido de “substância” ou “existência”. A filosofia de Plotino oferece a existências de três substâncias ou existências que ensejaram a reflexão de Bergson.

6.3 O advento da metafísica da duração

Conforme nos ensina BERGSON (2016, p. 349), Plotino muito embora pertença historicamente ao pensamento metafísico da antiguidade grega, representa uma ponte com o pensamento moderno quando confere um *status* diferenciado à alma enquanto consciência e seu papel na existência, colocando-a no centro da pergunta que indaga pela liberdade.

Léonard Constant, em artigo publicado na *Revue de Philosophie* em janeiro de 1904, faz as seguintes observações a esse respeito:

“Si le présent est intégralement donné dans le passé, - si l'âme du monde (le temps conçu comme un ordre nécessaire de déroulement) permet d'expliquer tous nos mouvements, comment nos actions sont-elles nôtre, et quel est le rôle de notre âme? Des trois solutions qu'il a donné au problème de la liberté, la dernière, il est vrai, rejoint les principes de son ontologie: c'est l'idée toute grecque que la liberté n'est pas dans l'action, mais dans l'intelligence pure. Il faut coïncider avec son idée, l'action n'est qu'une contemplation diminuée. Mais le seul fait d'avoir posé le problème en termes psychologiques, en termes d'âme, prépare une philosophie nouvelle. S'il est loin de nous par certaines conclusions, Plotin en est très près par la méthode.”⁴¹ (BERGSON, 2016, p. 349).

Retomando em certa medida a metafísica plotiniana, Bergson afirma em D.I. que é necessário reconhecer duas realidades de ordem diferente: uma heterogênea, a das qualidades sensíveis, e outra homogênea, que é o espaço. Propõe, assim, que nos interroguemos se o tempo, “*concebido sob a forma de um meio homogêneo, não seria um conceito bastardo, devido à intrusão da ideia de espaço no domínio da consciência pura.*” (BERGSON, 2011, p. 79).

Um das principais preocupações do filósofo francês em D.I. é estabelecer essa diferença entre o que se passa internamente e o mundo exterior, entre o tempo científico – utilizado para medir as coisas no mundo – e

⁴¹ Tradução da autora: Se o presente é integralmente dado pelo passado – se a alma do mundo (o tempo concebido como uma ordem necessária de desdobramento) permite explicar todos os nossos movimentos, como nossas ações são nossas, e qual é o papel de nossa alma? Das três soluções que ele deu ao problema da liberdade, a última, é verdade, remonta aos princípios de sua ontologia: é a ideia grega de que a liberdade não é uma ação, mas inteligência pura. Coincide com essa ideia a de que a ação [livre] não é mais que uma contemplação diminuída. Mas o simples fato de ter colocado o problema em termos psicológicos, em termos de alma, nos prepara para uma nova filosofia. Se Plotino está longe de nós em relação a certas conclusões, está bem perto quando se trata de seu método.

a duração interna dos seres, um ‘tempo’ metafísico que integra a totalidade da experiência humana, representando uma continuidade do passado no presente, e uma projeção do presente no futuro, tornando a existência humana um todo indivisível.

De acordo com MASSEY (2015), entretanto, o enunciado acima atualiza em boa parte uma percepção de Santo Agostinho a respeito do tempo:

“While time as a whole can be represented as a sequence or succession ofnows, only one now can be present in actuality. Aristotle is not willing to conclude that time is subjective, but some of his most influential successors are. Augustine, for instance, saves the past and future from nonexistence by regarding their existence as mental: the past exists as present in memory, and the future exists as present in expectation.” (MASSEY, 2015, p. 153)⁴²

Segundo BERGSON (2011, p. 82), *“a ideia de uma série reversível na duração, ou até simplesmente de uma certa ordem de sucessão no tempo, implica, portanto, a representação do espaço, e não pode utilizar-se para o definir.”*

Consciência e tempo são, para *durée*, inseparáveis um do outro: Toda nova percepção é fenomenologicamente anexada à nossa consciência e se torna significativa por meio da acumulação de todas as nossas experiências passadas. Para Bergson, que entende que a percepção e a cognição estão fundadas em nossas experiências prévias, e para quem cada indivíduo vive a experiência do mundo de uma forma diferente, o tempo interior, a duração real, é idiossincrática⁴³.

O tempo tal qual experimentado pela consciência não pode ser entendido, assim, de forma espacializada porque isso implica na supressão de sua característica mais evidente, a heterogeneidade. Estados psicológicos não podem ser apenas justapostos como números no espaço, ou numa linha reta, eles se interpenetram e possuem a capacidade de coexistir em simultaneidade.

⁴² Tradução da autora: “Enquanto o tempo como um todo pode ser representado como uma sequência ou sucessão de agoras, apenas um agora pode estar presente na realidade. Aristóteles não está disposto a concluir que o tempo é subjetivo, mas alguns de seus sucessores mais influentes estão. Agostinho, por exemplo, salva o passado e o futuro da inexistência, considerando sua existência como mental: o passado existe como presente na memória, e o futuro existe como presente na expectativa.”

⁴³ No contexto da filosofia bergsoniana esse termo deve ser compreendido como uma predisposição particular do indivíduo que faz com que cada um reaja de maneira pessoal à influência de agentes exteriores á sua consciência.

Além disso, os estados psicológicos variam qualitativamente e não quantitativamente, embora nossa representação verbal desses estados nos remeta à ideia de grandeza numérica e não temporal.

Em síntese, para Bergson:

“A pura duração poderia até não ser mais que uma sucessão de mudanças qualitativas que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem qualquer tendência para se exteriorizarem relativamente uns aos outros, sem qualquer parentesco com o numero: seria a pura heterogeneidade.” (BERGSON, 2011, p. 83)

MASSEY (2015) também observa que é crucial para Bergson que aprendamos a distinguir mais cuidadosamente a ‘multiplicidade interior’ dos estados de consciência da multiplicidade característica dos objetos externos à consciência. A diferenciação quantitativa e qualitativa, portanto, não trata de mero jogo de palavras, mas um passo fundamental dado em D.I. para compreender a passagem qualitativa do tempo percebido pelos estados de consciência.

“For Bergson, the confusion of quality with quantity underlying the notion of intensive magnitude can be traced back to a deeper confusion of duration with extension, which is implicit in the representation of time as an empty, homogeneous medium.”⁴⁴ (MASSEY, 2015, p. 58).

A dificuldade que se apresenta então diz respeito à incrível dificuldade de representarmos a pura duração na realidade. E isso se deve, segundo Bergson, ao fato de não existirmos sozinhos. Somos coexistentes, com outras pessoas e coisas no mundo. Nessa coexistência, o tempo tem esse caráter espacial, ele se apresenta como se fosse um meio homogêneo especialmente quando nos apercebemos de que o que nos é externo também é dotado de uma duração (BERGSON, 2011, p. 85).

Pode-se dizer, assim, que ao olhar o ponteiro de um relógio meço a duração externa do mundo? Não, responde Bergson, o correr de um ponteiro não mede duração e sim o que o filósofo denomina *simultaneidades*:

⁴⁴ Tradução da autora: “Para Bergson, a confusão de qualidade com a quantidade subjacente à noção de magnitude intensiva pode ser atribuída a uma confusão mais profunda de duração com extensão, que está implícita na representação do tempo como um meio vazio e homogêneo.”

“Fora de mim, no espaço, existe somente uma posição única da agulha e do pêndulo [de um relógio], porque das posições passadas nada fica. Dentro de mim prossegue um processo de organização ou de penetração mútua dos fatos de consciência, que constitui verdadeira duração. (...) Assim, no nosso eu, há sucessão sem exterioridade recíproca; fora do eu exterioridade recíproca sem sucessão: exterioridade recíproca, pois a oscilação presente é radicalmente distinta da oscilação anterior, que já não existe; mas ausência de sucessão, já que a sucessão só existe para um espectador consciente que se lembra do passado e justapõe as duas oscilações ou os seus símbolos num espaço auxiliar.” (BERGSON, 2011, p. 86).

Bergson observa, ainda, que há uma relação de troca entre o movimento do pendulo de um relógio – exterioridade recíproca sem sucessão – e o estado de consciência do eu interior – sucessão sem exterioridade recíproca, de tal forma que as oscilações do relógio no espaço decompõe nossa vida consciente, transmitindo a falsa impressão de que nossa vida interna – vivida em duração heterogênea – é na verdade homogênea como o espaço, cujos *“momentos idênticos se seguiriam sem se interpenetrarem”* (BERGSON, 2011, p. 87).

Uma outra conclusão a que chega Bergson a respeito da duração é a de que a multiplicidade dos estados de consciência não apresenta qualquer semelhança com a multiplicidade atribuída aos números.

Em relação à consciência, falamos em multiplicidade de qualidades. As qualidades, segundo o filósofo francês, não contém o número senão em potência, *“como diria Aristóteles; é que a consciência opera uma discriminação qualitativa sem qualquer preocupação em contar as qualidades ou até de produzir várias.”* (BERGSON, 2011, p. 95).

Bergson ainda afirma que é por meio do movimento que a duração experimentada na consciência adquire a forma de meio homogêneo, permitindo a projeção do tempo no espaço, ou seja, permitindo a percepção de um tempo real, exterior ao eu. Tal percepção, afirma o filósofo, é própria da inteligência humana e se mostra como uma preparação para a vida social:

“O animal, para além das suas sensações, não representa provavelmente como nós um mundo exterior bem distinto dele que seja propriamente comum de todos os seres conscientes. A tendência em virtude da qual representamos nitidamente a exterioridade das coisas e a homogeneidade

do seu meio é a mesma que nos leva a viver em comum e a falar. Mas, à medida em que se realizam mais completamente as condições da vida social, à medida também que se acentua mais a corrente que impele nossos estados de consciência de dentro para fora, estes estados transformam-se pouco a pouco em objetos ou em coisas; não se separam apenas uns dos outros, mas também de nós.” (BERGSON, 2011, p. 107).

Mas a ideia fica mais clara, a nosso ver, quando Bergson estabelece que a característica fundamental da pura duração é capacidade de penetração recíproca dos estados psicológicos:

“Sendo imateriais, os estados internos não estão sujeitos à lei de impenetrabilidade da matéria; assim, não oferecem resistência à fusão. [...] Esta interpenetração e solidariedade na duração possibilita aos estados de consciência durarem sem cortes e de forma contínua. E é exatamente esta continuidade na sucessão de multiplicidade de estados que possibilita à duração ser uma, apesar de ser múltipla. Múltipla porque múltiplos são os estados que participam da duração interior, uma porque a interpenetração e a continuidade entre estes múltiplos estados é tal que formam um todo único e harmonioso. [...] Esta continuidade não confere um caráter homogêneo à duração, como poderia parecer. Pelo contrário, a verdadeira duração é heterogênea, porque heterogêneos são os elementos qualitativos que a compõe.” (SAHM, 2011, p. 26, nota nº 8).

Ao objetificar os estados de consciência, deturpamos a noção que temos de nossa vida interior e tendemos a acreditar que o mundo ao qual pertencemos não é um mundo em que a liberdade existe, dado que na natureza, a lei é a da necessidade e da conservação de energia.

Nesse sentido ainda esclarece MORATO PINTO (2013):

“A consciência não é, portanto, um agregado de partes exteriores entre si. Ela é uma totalidade que dá sentido às suas partes ou momentos, numa organicidade que a filosofia da virada do século XIX e ao XX também postula para fenômenos vitais. A consciência é sempre de uma vida, da vida, e a solidariedade de partes que deixam de ser partes ou perdem sua própria identidade se separadas desse todo é uma característica inelutável dos fenômenos vitais conscientes.” (MORATO PINTO, 2013, p. 46).

Bergson nos conduz, assim, à reflexão acerca do problema da liberdade por um prisma diferente:

“Vamos ver que as contradições inerentes aos problemas da causalidade, da liberdade, numa palavra, da personalidade, não tem outra origem, e que, para as eliminar, basta substituir a sua representação simbólica pelo eu real, o eu concreto.” (BERGSON, 2011, p. 108).

7. O ato livre e o ponto alto da crítica ao positivismo

Este capítulo pretende trabalhar o ponto central da crítica de Bergson ao determinismo feita por meio da metafísica da duração apresentada em D.I.

Nesta parte do estudo, a intenção é caminhar com Bergson na compreensão do problema da liberdade e da natureza da ação humana: afinal agimos apenas por necessidade ou somos livres para fazer nossas escolhas? Viver em duração significa ser livre?

Segundo BERGSON (2017, p. 24), “*é ao estudo teórico que nos encaminharemos, mas é o contrário de uma conclusão teórica o que alcançaremos.*”

Há, de fato, duas perguntas que devem ser respondidas no início deste capítulo e que nos permitirão expandir a reflexão levada a efeito em D.I.: 1) por que a crítica ao positivismo nos leva ao problema da liberdade? 2) por que a sensação de liberdade vai de encontro à necessidade?

Não por acaso afirma-se em D.I.:

“Não é difícil compreender porque é a questão da liberdade que põe em confronto dois sistemas opostos da natureza, o **mecanicismo** e o **dinamismo**. O dinamismo parte da ideia da atividade voluntária, fornecida pela consciência, e chega à representação da inércia esvaziando pouco a pouco esta ideia; concebe, pois, sem dificuldade uma força livre, por um lado, e, por outro, uma matéria governada por leis. Mas o mecanicismo segue o caminho inverso. Os materiais com que opera a síntese, supõem-nos regidos por leis necessárias, e ainda que chegue a combinações cada vez mais ricas, cada vez mais difíceis de prever, cada vez mais contingentes aparentemente, não sai do círculo estreito da necessidade em que desde o principio se encerrara.” (BERGSON, 2011, p. 109).

Antes de adentrar a essas considerações, todavia, vale rever o trajeto percorrido até o momento.

Iniciamos a análise da crítica bergsoniana levada a efeito em D.I. expondo sucintamente o contexto histórico-filosófico em que a obra foi concebida e a postura determinista que dominava o pensamento europeu na segunda metade do século XIX e início do século XX.

Em seguida, destacamos desse contexto o pensamento do inglês Herbert Spencer, dada não apenas a influência do evolucionismo na filosofia de Henri Bergson, mas as críticas empreendidas pelo filósofo francês às inconsistências do sistema de Spencer, que se pretendia geral e universal sem explicar satisfatoriamente, por exemplo, o papel do tempo no processo de evolução da vida anunciado.

Vimos que, como representante clássico do positivismo da época, Spencer, adotando a dialética hegeliana, fazia com que as premissas levantadas pela atitude filosófica partissem do princípio evolutivo e retornassem a ele. Nesse sentido, a estreiteza do pensamento de Spencer é inversamente proporcional ao tamanho de sua obra – que, como fora dito, foi o autor mais lido na Europa entre 1860-1870.

No terceiro capítulo deste estudo, por sua vez, procuramos investigar como o pensamento de Bergson propõe que repensemos o *fazer filosófico*, redirecionando radicalmente a compreensão que se tem acerca da metafísica.

A metafísica nasce com Aristóteles, mas a compreensão que se tem do fazer metafísico não permaneceu imutável ao longo da história da filosofia. Recorremos, então, aos ensinamentos de Ortega y Gasset, Karl-Otto Apel e Ernildo Stein para entender a possibilidade de um fazer metafísico que não conduza à uma ontoteologia, mas que se traduz no **desejo de saber humano que não pretenda encerrar a busca, mas mantê-la sempre aberta às possibilidades.**

Assim compreendida, a metafísica segue sendo essa meditação em busca de desvelamento da verdade e, porque é busca, permanece em abertura às possibilidades de saber.

Identificamos a metafísica da duração como uma expressão dessa transformação do entendimento metafísico aristotélico, vez que se volta à observação do *tempo da consciência* para investigar, ali, as discrepâncias dos sistemas mecanicistas na explicação de estados psicológicos vivenciados pelo homem.

Realiza-se, assim, a crítica de Bergson à linguagem instrumentalizante do positivismo, que é incapaz de traduzir o movimento inerente à vida psicológica.

Nas palavras de Bergson:

“Como não temos o hábito de nos observar diretamente a nós mesmos, mas nos percebemos através das formas tiradas do mundo exterior, acabamos por acreditar que a duração real, a duração vivida pela consciência, é idêntica à duração que desliza sobre os átomos inertes sem nada mudar neles. Daí não vemos o absurdo, uma vez o tempo decorrido, em recolocar as coisas no seu lugar, em supor que os mesmos motivos intervêm de novo nas mesmas pessoas e em concluir que estas causas produziram ainda o mesmo efeito.” (BERGSON, 2011, p. 119/120).

O determinismo científico, adotado quase incondicionalmente pela filosofia do século XIX, foi transposto para o âmbito dos estados psicológicos do homem. E é nesse movimento de transposição que se coloca a questão da liberdade humana: “*O determinismo psicológico, na sua forma mais precisa e mais recente, implica uma concepção associacionista do espírito.*” (BERGSON, 2011, p. 120).

Mas o que isso significa?

Segundo BERGSON (2017, p. 24), recolhendo os dados ao longo da história da filosofia, observamos que há uma oscilação do espírito humano no sentido de ora pender para a intuição de que somos seres livres, ora de acreditar que todas as relações estabelecidas na natureza decorrem de causas e efeitos correlatos, produzindo assim doutrinas cujo fundamento é a “necessidade”. As doutrinas necessárias, afirma o filósofo, são aquelas que predominavam no final do século XIX e início do século XX.

Bergson coloca o problema da liberdade em oposição ao da necessidade. Afirmamos que somos livres a despeito das relações de causa, efeito e necessidade que tecemos no mundo e uns com os outros. De onde, portanto, surge essa sensação? Por que nos sentimos livres num mundo que adota doutrinas que pregam a *necessidade* das relações e não a liberdade?

“Se é verdade que a vida, como afirma a doutrina da evolução, é um recomeço perpétuo de correspondências internas e externas cada vez mais perfeitas, nós devíamos nos ater cada vez mais àquilo que se mostra

como verdade objetiva, que é a necessidade. É na necessidade que deveríamos crer interiormente. E, no entanto, insistimos em crer em nossa liberdade; e cremos nela cada vez mais.”⁴⁵ (BERGSON, 2017, p. 25)

Se a liberdade é, para as doutrinas mecanicistas da necessidade, uma ilusão, porque se ater a essa ilusão?

David Hume procurou responder a essa questão afirmando a inexistência de incompatibilidade entre a necessidade e a crença na liberdade:

“Ele sustentou que não há, na verdade, qualquer contradição entre a crença de que somos livres e a convicção de que a natureza (inclusive a natureza humana) é governada por leis imutáveis e universais. Se examinarmos a ideia de liberdade, ele afirmou, não encontraremos nela nada que suponha a revogação de leis naturais. Pois liberdade não significa a ausência de causalidade. Antes, ela é ‘o poder de agir ou não agir, segundo as determinações da vontade; isto é, se escolhermos ficar quietos, podemos; se escolhermos nos mexer, também podemos’. Mesmo que o universo seja um sistema plenamente determinista e os seres humanos governados pelas leis que determinam tudo mais, isso não contradiz a convicção de que temos o poder de agir segundo a determinação da vontade.” (SCRUTON, 2008, p. 171-2).

Se por um lado Hume acerta ao afirmar que muitos de nossos problemas advêm da incapacidade que temos em definir nossos termos – e Bergson retoma essa ideia na primeira parte de D.I. – por outro, todavia, não satisfaz com sua explicação a pergunta que indaga pelo sentimento de liberdade próprio do homem, pois dizer que agir conforme a vontade pressupõe a existência de causalidade no mundo não nos parece muito esclarecedor.

Bergson, ao contrário, se debruça sobre essa questão, e explica que a inteligência opera no ser humano como uma espécie de *deus ex machina*⁴⁶: todo o conhecimento que atribuímos à ciência e à filosofia é produto da inteligência. A inteligência guia a vontade para que se produza uma ação aproveitável.

Mas não nos enganemos a respeito da inteligência: Segundo BERGSON (2017, p. 26), os animais já possuem inteligência, não sendo esta uma característica eminentemente humana. No caso dos animais, todavia, a inteligência se dá por associação que, segundo os psicólogos, ocorre por

⁴⁵ Tradução da autora.

⁴⁶ BERGSON, 2017, p. 25.

semelhança e contigüidade, ou seja, os animais rememoram situações análogas à situação atual e as associam por contigüidade. Essa dinâmica associativa serve de guia ao agir animal.

A inteligência humana, por sua vez, mantém a característica da associação por semelhança e contigüidade voltada ao *agir prático* no mundo. Agir, entretanto, pressupõe vontade e, se considerarmos que a vontade humana é *livre*, por alguma razão ela não pode exercer essa liberdade, vez que a liberdade não encontra meios de se unir à inteligência orientada exclusivamente pela necessidade e pelo associacionismo, capaz de perceber todas as similitudes e estabelecer entre os dados captados as relações necessárias de causa e efeito.

Assim, se enxergamos uma relação de necessidade em todo lugar, não há como compreender como o sentimento de liberdade se forma e persiste dentro de nós enquanto fato.

Para esclarecer melhor este ponto recorreremos a MASSEY (2015):

“Bergson’s idea of freedom depends on the rejection of this mechanistic view of the self. According to psychological determinism, every action is determined by the strongest idea or feeling influencing an agent at the moment of decision. Bergson counters that although this may be true in most cases in our daily lives, certain actions are the manifestation of an inner state that reflects the ‘whole soul’ (TFW 165/179). On his account, an action is more or less free depending on whether it issues from the ‘surface’ of consciousness or its ‘depths’.” (MASSEY, 2015, p. 72).⁴⁷

Assim, considerando que a liberdade existe como um estado de consciência profundo do indivíduo – e isso, segundo Bergson, podemos sentir a despeito de toda e qualquer tentativa técnico-científica e metodológica de definição – pode-se compreender que todas as coisas do mundo apenas se apresentam à nossa inteligência humana sob a forma de necessidade, mas não condicionam nosso agir e nossa vontade em todos os casos.

Segundo RUHE (1914, p. 114), estabelecer esse pressuposto de compreensão acerca do sentimento de liberdade nos conduz à conclusão de

⁴⁷ Tradução da autora: “A ideia de liberdade de Bergson depende da rejeição dessa visão mecanicista do eu. De acordo com o determinismo psicológico, toda ação é determinada pela ideia ou sentimento mais forte capaz de influenciar um agente no momento da decisão. Bergson argumenta que, embora isso possa ser verdade na maioria dos casos em nossas vidas diárias, certas ações são a manifestação de um estado interior que reflete a “alma inteira” (TFW 165/179). Assim, uma ação é mais ou menos livre dependendo se ela sai da “superfície” da consciência ou de suas “profundezas”.”

que a idéia suscitada pelo determinismo em termos de conexão absoluta entre causa e efeito revela ignorância dos processos inerentes à vida consciente do ser humano, que é a própria *duração*.

É nesse sentido que Bergson afirma:

“O erro do associacionismo foi ter eliminado, primeiramente, o elemento qualitativo do ato a cumprir, para apenas conservar o que tem de geométrico e impessoal; à ideia deste ato, assim descolorida, foi necessário associar então alguma diferença específica para a distinguir de muitas outras. Mas esta associação é mais obra do filósofo associacionista, que estuda meu espírito, do que do meu próprio espírito.” (BERGSON, 2011, p. 124-5).

A tal afirmação segue-se o exemplo dado por Bergson sobre o perfume de uma rosa:

“Respiro o odor de uma rosa, e logo lembranças confusas da infância me vêm à memória. Em boa verdade, estas lembranças não foram evocadas pelo perfume da rosa: respiro-as no próprio odor; ela é tudo isso para mim. Outros a cheirarão de modo diferente. – é sempre o mesmo odor, direis, mas associado a ideias diferentes. – Concedo que vos expreseis assim; mas não vos esqueçais que, primeiro, eliminastes das diversas impressões que a rosa causa em cada um de nós o que elas têm de pessoal; delas apenas conservastes o aspecto objetivo, o que, no odor da rosa, pertence ao domínio comum e, para dizer tudo, ao espaço.” (BERGSON, 2011, p. 125).

Aliás, de acordo com MASSEY (2015), o grande erro dos deterministas é confundir a manifestação superficial do eu consciente como o eu fundamental. E, por outro lado, o erro dos libertários é crer que toda ação é livre: “According to Bergson, few of our actions spring from the fundamental self, so freedom is rare, and it is by no means absolute. Automatism and self-determination differs in degree, not in kind.”⁴⁸

Com tais considerações procuramos responder as duas perguntas levantadas no início deste capítulo: por que a crítica ao positivismo nos leva ao problema da liberdade? E por que a sensação de liberdade vai de encontro à necessidade?

⁴⁸ Tradução da autora: “De acordo com Bergson, poucas de nossas ações nascem do *self* fundamental, então a liberdade é rara e não é absoluta. Automatismo e autodeterminação diferem em grau, não em espécie.”

Vimos que há na natureza uma relação de causa e efeito e, para além da observação, admitimos que a maioria das coisas funciona desta maneira. Tal constatação – empírica – não suprime da consciência humana, todavia, a crença na liberdade. E, por alguma razão, a despeito das ponderações que envolve o agir humano, deliberamos como se nossa vontade fosse livre e nos deparamos com uma possível contradição: a necessidade rege o mundo e a vontade humana é livre.

Não se pode negar que estamos sujeitos às leis da natureza, mas *suas causas não condicionam necessariamente todo nosso agir*. Daí a importância da reflexão a respeito da liberdade e o porquê de uma crítica ao determinismo passar, sem sombra de dúvidas, por uma reflexão acerca do ato livre.

Nos cabe agora ampliar um pouco mais o espectro de reflexão acerca da liberdade e ver a que conclusões nos conduz Bergson em D.I.

A duração não pode ser interrompida, vimos no capítulo anterior, da mesma forma que não se pode fragmentá-la em partes e fixar seus conceitos sob pena de esvaziar, nesse processo, a compreensão que se tem da própria duração. A análise do sentimento de liberdade, portanto, deve ser feito a partir do fluxo em que se traduz a própria *durée*.

Segundo nos ensina RUHE (1914), o ato livre é um fato que conhecemos, sabemos do que se trata, mas que não podemos provar nem conceituar com facilidade.

Bergson nos auxilia a perceber, entretanto, que uma vez estabelecido o problema da liberdade, a liberdade em si não representa problema algum para a filosofia e, em certo sentido, confirma-se a suspeita de Hume, mas por uma via de reflexão distinta.

De acordo com o determinismo mecanicista o processo de consciência humano é o resultado de causas mecânicas. O universo é composto de átomos e moléculas que culminaram no aparecimento de um ser vivo cujas reações químico-físicas complexas da mente foram denominadas consciência. Nossa reação às coisas do mundo, portanto, não passariam de reações moleculares.

Esse pensamento conduz à equivocada noção de que basta a coleta e análises de dados presentes do ser humano para se determinar com

segurança seu passado e prever o seu futuro em termos de ações. A isso Bergson chamou de determinismo radical ou astronômico:

“É o determinismo planetário de todas as formas, que sai do determinismo geral. (...) temos uma tendência de representarmos a nós mesmos tanto infinitamente pequenos quanto infinitamente grandes, e as moléculas, átomos, como submetidos, tal qual os planetas de nosso sistema solar, às forças que dependem unicamente de velocidade. É neste ponto que crê em suma nossa ciência, e é natural que nossa ciência tenha uma tendência a ser determinista. A questão é saber se nesse mecanismo, não se pode, quando a vida aparece e mais ainda a consciência, a razão, se colocar a liberdade. Toda a questão é essa.”⁴⁹ (BERGSON, 2017, p. 303).

RUHE (2014) nos lembra que a concepção mecanicista da vida não admite exceção ao princípio de conservação de energia. Ocorre que tal princípio não pode ser aplicado, por exemplo, às hipóteses psicológicas.

Tendemos a acreditar que a razão de um movimento existir é sempre a preexistência de um movimento anterior e assim sucessivamente.

Observemos, todavia, o movimento de um músico que ensaia tocar algumas notas em seu piano de forma intuitiva. As notas surgem na consciência do pianista, uma a uma, formando uma melodia inesperada, que não estava programada e nem prevista pela consciência, mas que foi se tornando consciente à medida em que as notas iam sendo tocadas no piano.

O movimento de criação artística é espontâneo e intuitivo, carregando consigo elementos muito mais dionisiacos que apolíneos.

É bom que se diga, entretanto, que seria ingenuidade negar que conseguimos relacionar a maioria de nossas ações e sensações a movimentos físico-químicos que os antecedem. Resta em nós, por esse motivo, uma noção de liberdade bastante reduzida, especialmente depois de séculos de crença no princípio físico de conservação de energia.

RUHE (1914) explica que o princípio de conservação de energia [aquele segundo o qual a quantidade total de energia em um sistema isolado permanece constante, não desaparecendo apenas transformando-se] “se aplica, até onde se sabe, a todos os fenômenos físicos e químicos.” (p. 120).

E segue afirmando:

⁴⁹Tradução da autora.

“Mas não se pode negar que estudos de fenômenos psicológicos, e fenômenos nervosos em particular, podem também revelar que além de energia cinética e potencial há um outro tipo diferente de energia que escapa ao processo de cálculo. Devemos então ver que os sistemas baseados no princípio de conservação de energia não são os únicos sistemas possíveis. (...) devemos observar também que toda aplicação inteligível desse princípio se refere a um sistema em que os pontos, após o movimento, pode retornar às suas posições originais. Esse movimento reverso é pelo menos pensado como se fosse possível, e envolve nenhuma mudança no sistema como um todo ou em suas partes. O tempo aqui não faz nenhuma diferença. Mas no reino da vida encontramos um estado de coisas bem diferente. Na vida há duração, que parece se comportar como causa. A mera ideia de restituir as coisas ao seu estado em que estavam ao final de um certo tempo nos parece absurda, não apenas porque em nenhum organismo vivo essa reversão já ocorreu, mas porque a hipótese de reversão não significa nada em relação aos estados de consciência.” (Ruhe, 1914, p. 120).

Nossa vida interior, pelo menos em certa medida, continua a depender apenas de nós mesmos. Como então lidar com o sentimento de liberdade se por tanto tempo ela se coloca no ponto oposto ao da necessidade observada na natureza?

No curso ministrado em 5 de maio de 1905 no Collège de France, Bergson afirma que Rousseau indica uma possível saída ao problema da liberdade citando trecho da obra *Émile*:

“Essa liberdade, da qual temos o sentimento, pode coincidir com o mecanismo da natureza? Rousseau nos indica a esse respeito – não é mais que uma indicação, uma alusão, duas páginas mais ou menos – ele nos indica um começo de solução: ‘*O princípio de toda ação é a vontade de um ser livre, (...). Não é a palavra liberdade que não significa nada, é a palavra necessidade. Suponha qualquer efeito que não derive de um princípio ativo, suponha de fato efeitos sem causas, caídos do ciclo vicioso. Onde não há o ponto de primeiro impulso, onde todo primeiro impulso não possuía uma causa anterior, e não há ponto de verdadeira vontade sem liberdade. O homem é, portanto, livre em suas ações.*’⁵⁰ (BERGSON, 2017, p. 305).

A inspiração de Rousseau, conforme observado por Bergson, recebeu a influência da Crítica à Razão Pura de Kant; Rousseau, entretanto, evoca o sentimento interior de liberdade, o testemunho da consciência de ordem psicológica para tocar na questão da liberdade. Esse testemunho da

⁵⁰ Tradução da autora.

consciência empírica, por sua vez, é sem valor para Kant, pois para ele a consciência não indica mais do que fenômenos, e não a realidade absoluta.

Em outras palavras, a consciência psicológica não serve para demonstrar a existência real da liberdade. Mas Kant invocará a seu favor ao menos a consciência moral, e como vimos na passagem de *Émile*, é a consciência moral, retomada por Rousseau, a última a determinar a ação humana.

Segundo BERGSON (2017), para Kant o homem pode fazer aquilo que deve: eu devo, portanto, eu posso, e a liberdade é comprovada, em suma, pela moralidade.

Paralelamente a essa concepção de liberdade, na primeira metade do século XVIII se desenvolveu na Inglaterra a filosofia de Berkley, pensador que se dedicava a justificar a religião e a defender – sendo considerado, por isso, um filósofo moralista.

Berkley refuta o materialismo, em especial o mecanicismo, e contra ele argumenta que o mundo pautado pela necessidade e pelas descobertas de Descartes e Newton, nada mais é que um fenômeno intelectual, uma espécie de sonho, que não toca o espírito humano. A consequência dessa afirmação, segundo Berkley, é que se nosso espírito nos diz que somos livres, e se nos sentimos livres, a liberdade será mostrada na base dessa necessidade, que é aparência, e na qual a liberdade é a realidade (BERGSON, 2017).

Seguindo o raciocínio de Bergson a respeito de Berkley:

“Berkley nos explica que o raciocínio do determinismo consiste em pegar as coisas concretas e dividi-las em noções abstratas, quebra-las em noções abstratas, em partes múltiplas que constituem abstrações, e sobre essas abstrações se raciocina indefinidamente. (...) Aí está uma teoria da liberdade que repousa sobre considerações especulativas: sobre o nominalismo de início, e sobre o imaterialismo: 1º Não temos o direito de afirmar o mecanismo sobre natureza, cujos meios [de funcionamento] não podemos enunciar a não ser simbolicamente; 2º A natureza não existe como um fenômeno do pensamento.

Dentre essas duas teses há uma que influenciou mais o espírito de Kant diretamente, e indiretamente por intermédio de Hume: é a do imaterialismo, que se levado ao limite extremo do kantismo – Kant não chegou até aí – nos faz ter uma criação da natureza para o espírito, que é a liberdade, e que procura, criando a natureza, doar-se a si mesmo, doar à

sua liberdade um teatro para que ela se manifeste.”⁵¹ (BERGSON, 2017, p. 309).

Bergson toca propriamente na questão da liberdade pela ótica da moralidade kantiana. No curso ministrado em 12 de maio de 1905 no Collège de France, o filósofo francês ainda esclarece a concepção kantiana de liberdade antes de tecer sua crítica ao filósofo alemão:

“As ações que completo no tempo se desenvolvem em cadeia, elas tem qualquer coisa em comum, e uma vez que minha vida termina, posso muito bem dizer em relação às minhas ações, suas relações ou algumas de suas partes, posso bem dizer que qual é o valor moral de minha pessoa; eu ocupo um certo nível moral, tenho um certo grau de moralidade representada pela série de meus atos, por minha conduta. É o que Kant chama de ‘liberdade’, a verdadeira liberdade, é a escolha desse nível moral: é um ato único, que não implica num momento porque não se dá no tempo, um ato único mas no qual nos apercebemos da dispersão, da refração do tempo; esse ato único é que determina nosso valor moral, que fixa nosso nível moral, que determina nosso lugar dentre outros seres morais. (...) Quanto ao meu ‘eu inteligível’, não podemos conhecer todo o seu mecanismo de ação, pois trata-se de uma ação intemporal, mas nos apercebemos de seus efeitos porque eles nos são contemporâneos, ou, se vocês preferirem, eles são coeternos, nós os perceberemos no tempo.”⁵² (BERGSON, 2017, p. 325)

Bergson observa que a grande questão que se pode formular a respeito do pensamento kantiano sobre a liberdade não advém de sua pretensa obscuridade, mas do fato de que é impossível conceber como a liberdade – considerada por Kant – pode vir a se inserir no funcionamento (mecanismo) da natureza sem romper sua unidade.

O problema, em outras palavras, é que se aceitamos o ponto de vista de Kant a respeito da liberdade, aceitamos que a liberdade é sim possível, mas não de forma individual. Isso porque, de acordo com o filósofo alemão, o que constitui o conhecimento e a ciência não são indivíduos, mas a consciência humana em geral, este ente impessoal que constitui, em suma, a ordem da natureza.

Tal concepção vai de encontro à ideia que vigorava no mundo pré-cristão em que, segundo AREDNT (s/d, p. 25) a “liberdade era um estado de objetivo do corpo, não um dado da consciência ou do espírito. A liberdade

⁵¹ Tradução da autora.

⁵² Tradução da autora.

queria dizer que cada um podia agir como lhe aprouvesse, não sendo forçado nem pela ordem de um senhor nem por alguma necessidade física (...).

A autora ainda esclarece que:

“De acordo com a etimologia grega, ou seja, de acordo com a auto- interpretação grega, a raiz da palavra liberdade, *eleutheria*, é *eleuthein hopós eró*, ir para onde quero, e não há dúvida que a liberdade básica era compreendida como liberdade de movimentos. Uma pessoa era livre se pudesse movimentar-se como desejasse; o eu-posso, e não o eu-queiro, era o critério.” (ARENDT, s/d, p. 25).

Na época moderna, entretanto, a vontade atinge seu apogeu de influência na reflexão filosófica a respeito da liberdade⁵³.

Segundo BERGSON (2017), o problema de Kant está fundamentalmente em atribuir à consciência humana o mecanismo observado na natureza. Ao fazer isso, tem-se que apenas a consciência em geral pode ser livre, mas não os indivíduos, atrelados às leis de causa e efeito próprios à natureza.

Em D.I. Bergson reformula a ideia de liberdade partindo da sensação que experimentamos enquanto indivíduos em duração e não como consciência impessoal. Nesse sentido afirma:

“Ao interrogarmos-nos escrupulosamente a nós mesmos, veremos que nos acontece pesar motivos, deliberar, quando a nossa resolução já está tomada. Uma voz interior, dificilmente perceptível, murmura: ‘Porquê esta deliberação? Já conhecer o resultado, e saber perfeitamente o que vais fazer.’ Mas não importa! Parece que devíamos salvaguardar o princípio do mecanicismo, e pautar-nos pelas leis da associação das ideias. A intervenção brusca da vontade é como um golpe de estado de que a nossa consciência tivesse o pressentimento e que antecipadamente legítima por

⁵³ “A filosofia de Nietzsche, centrada na Vontade de Poder, parece à primeira vista constituir o apogeu de ascendência da Vontade na reflexão teórica. (...) Devemos a Nietzsche um número de clarividades decisivas acerca da natureza da faculdade de querer e do eu que quer, às quais voltaremos mais adiante, mas a maior parte das passagens da sua obra acerca da Vontade dão testemunho de uma franca hostilidade em relação à “teoria da ‘liberdade da Vontade’, cem vezes refutada, [a qual] deve a sua permanência” precisamente ao fato de ser ‘refutável’: ‘Aparece sempre alguém que se sente forte para refutar uma vez mais’. (...) A própria refutação final de Nietzsche está contida no seu ‘pensamento do eterno retorno’, o ‘conceito básico de Zarathustra’, que exprime a mais “elevada forma possível de afirmação” (...) [e] implica uma negação incondicional do moderno conceito de tempo retilíneo e da progressão do seu curso; é nada menos do que um regresso explícito ao conceito de tempo cíclico da antiguidade. O que o torna moderno é o tom patético em que é expresso, indicado a quantidade de obstinada intensidade de que o homem moderno precisa para voltar a ganhar o simples espanto admirativo e afirmativo, *thaumatzein*, que em tempos, para Platão, foi o princípio da filosofia.” (ARENDT, s/d, p. 27).

uma deliberação regular. É verdade que se poderia perguntar se a vontade, mesmo quando quer por querer, não obedece a alguma razão decisiva, e se querer por querer seria querer livremente. (...) mesmo ao colocarmos-nos na perspectiva do associacionismo, é difícil afirmar a absoluta determinação do ato pelos seus motivos e a dos nossos atos de consciência uns pelos outros. Sob estas aparecências enganadoras, uma psicologia mais atenta revela-nos, por vezes, efeitos que precedem as suas causas e fenómenos de atração psíquica que escapam às leis conhecidas da associação das ideias.” (BERGSON, 2011, p. 122).

A crítica de Bergson, entretanto, não parte de uma concepção da liberdade como uma infração à legalidade racional ou natural, nem tampouco a concebê-la, inversamente, como uma conformidade à lógica da causalidade. De um lado ele aceita a posição kantiana a respeito da liberdade, ou seja, a antinomia entre uma série indefinida de causas e efeitos de um lado, e o início primeiro e absoluto de uma série de causas de outro. Bergson, todavia, identifica a liberdade como uma característica humana com as seguintes palavras:

“Chama-se liberdade à relação do eu concreto com o ato que realiza. Esta relação é indefinível, precisamente porque somos livres. Com efeito, analisa-se uma coisa, mas não o seu progresso; decompõe-se a extensão, mas não a duração. Ou antes, caso teimemos, apesar de tudo, na análise, transformamos inconscientemente o progresso em coisa e a duração em extensão. (...) Definir-se-á, finalmente, o ato livre dizendo que não está necessariamente determinado pela sua causa? Mas, ou estas palavras perdem toda a espécie de significação, ou entende-se por elas que as mesmas causas internas não provocarão sempre os mesmos efeitos. Admite-se, portanto, que os antecedentes psíquicos de um ato livre são suscetíveis de se reproduzir novamente, que a liberdade se desenvolve numa duração cujos momentos se assemelham e que o tempo se um meio homogêneo, tal como o espaço. Por isso mesmo seremos levados à ideia de uma equivalência entre a duração e o seu símbolo espacial; e levando até as últimas consequências a definição que se terá proposto, mais uma vez dela se fará brotar o determinismo.” (BERGSON, 2011, p. 165-6).

A dificuldade de encontrar um conceito a respeito da questão da liberdade que não culmine na fixação de um sistema determinista de causa e efeito é patente; tal dificuldade não escapa ao olhar de Bergson que sugere, portanto, não a elaboração de uma definição que abarque as possibilidades de compreensão desse sentimento que é a liberdade, mas a busca por uma resposta à indagação “poderá o tempo representar-se adequadamente pelo espaço?”, ao que o filósofo francês responde com clareza:

“Sim, se se trata do tempo decorrido, não, se falais do tempo que está a decorrer. Ora, o ato livre produz-se no tempo que decorre, e não no tempo decorrido. A liberdade é, pois, um fato e, entre os fatos que se constata, não há outro mais claro. Todas as dificuldades do problema, e o próprio problema, derivam de se querer encontrar na duração o mesmos atributos que na extensão, de se interpretar uma sucessão mediante uma simultaneidade e de se traduzir a ideia de liberdade para uma linguagem em que é evidentemente intraduzível.” (BERGSON, 2011, p. 166).

O problema da liberdade para Bergson nasce, assim, de um mal-entendido: “foi para os modernos o que, para os antigos, foram os sofismas da escola de Elea e, tal como estes sofismas, tem sua origem na ilusão pela qual se confunde sucessão e simultaneidade, duração e extensão, qualidade e quantidade.” (BERGSON, 2011, p. 179).

Concretamente, como vivemos, então, a liberdade, a despeito dessa confusão existente entre tempo e espaço? Bergson procura elucidar a questão com o seguinte exemplo:

“[quando nos referimos pelo pensamento] a momentos da nossa existencia em que tomamos uma decisão grave, momentos unicos no seu gênero, que não voltarão a produzir-se, tal como, para um povo, não voltarão as fases desaparecidas de sua historia. Veríamos que, se estes estados passados não se podem exprimir adequadamente por palavras, nem reconstituir artificialmente por uma justaposição de estados mais simples, é porque representam, na sua unidade dinâmica e na sua multiplicidade totalmente qualitativa, fases da nossa duração real e concreta, da duração heterogenea, da duração viva. Veríamos que, se a nossa ação nos pareceu livre, foi porque a relação desta ação com o estado donde derivou não podia exprimir-se mediante uma lei, visto que tla estado é único no seu gênero e jamais se deve reproduzir. (...) não se trata nem de prever o ato antes de se realizar, nem de raciocinar sobre a possibilidade da ação contrária uma vez realizado (...) [é] colocar-se no próprio momento do ato, e não já prevê-lo.” (BERGSON, 2011, p. 179).

Em boa medida, portanto, Bergson retoma a noção de liberdade de Plotino, segundo o qual a liberdade “não pode consistir na atividade prática, ou seja, no agir exterior, mas na virtude, sobretudo nas mais elevadas virtudes, de modo particular no pensamento e, especificamente, na contemplação, e, no limite, como veremos, no êxtase.” (REALE, 2014, v3, p. 111).

E nem poderia ser diferente dada a importancia que o filósofo francês deu aos estudos da filosofia de Plotino como vimos no capítulo anterior.

Além disso, conforme aponta FRANÇOIS (2008), a liberdade para Bergson admite graus diferentes; graus relacionados à tensão pela qual experimentamos e nos fundimos com os estados de consciencia ao longo das experiencias que vivemos. Esses graus correspondem a níveis de uma vontade que não é compreendida como uma faculdade ou como uma função psicologica, mas como a propria vida psicologica e temporal em sua totalidade, na medida de sua extensão.

De acordo com JANKÉLÉVICH (2015), essa compreensão de níveis de liberdade decorre do fato de que nossas experiencias nos revelam momentos de uma história, não fragmentos de um sistema.

Momentos, instantes, correspondem cada qual a um estado de espírito, um estado psicológico que varia qualitativamente porque se dão em duração concreta e real. Nas palavras de PÉGUY (s/d, p. 316-7), “La filosofia bergsoniana exige que se piense con medida y no con prendas de confección”.

A respeito das conclusões de Bergson quanto ao problema da liberdade vale citar as palavras de WORMS (2013):

“La liberté est donc la propriété d’un acte dont la cause, irréductible à toute détermination extérieure ou à tout motif isolé, est la totalité d’une réalité singulière qui dure. La liberté n’existe donc que dans des actes singuliers, rapportés à un sujet lui-même singulier, et non pas à un pouvoir général de se déterminer de manière autonome; l’irréductibilité des actes à toute explication déterminante vient de la durée singulière de ce sujet même; c’est seulement par extension que la liberté peut qualifier cette durée ou cette causalité elles-mêmes. (...) L’acte libre est donc l’acte produit par la durée d’un moi et de lui seul.”⁵⁴ (WORMS, 2013, p. 61-2).

Segundo aponta WORMS (2013), Bergson não define a liberdade como um mero livre-arbitrio capaz de escolher entre duas opções mais ou menos contingentes que se apresentam na vida do sujeito, nem como um poder determinar-se na vida apenas pela via da razão.

⁵⁴ Tradução da autora: A liberdade é, portanto, a propriedade de um ato cuja causa, irredutível a toda determinação externa ou a qualquer motivo isolado, é a totalidade de um realismo vivo que perdura. A liberdade, portanto, existe apenas em atos singulares, relacionados a um sujeito em si singular e não a um poder geral para se autonomamente; a irredutibilidade desses atos para qualquer explicação decisiva vem da duração singular desse mesmo sujeito; é somente por extensão que a liberdade pode qualificar essa duração ou essa própria causalidade. (...) O ato livre é assim o ato produzido pela duração.

Esse posicionamento, entretanto, não isentou que críticas fossem tecidas contra a noção de liberdade bergsoniana. Conforme observa WORMS (2013), tornou-se pertinente perguntar se a noção de Bergson não configuraria uma espécie de irracionalismo, ou um naturalismo ou ainda uma vertente eminentemente do psicologismo. A resposta de WORMS (2013) é bastante sucinta nesse caso: Bergson encontraria elementos de todas as correntes de pensamento que lhe são atribuídas, não pertencendo unicamente a nenhuma delas.

E vale lembrar aqui as palavras de PÉGUY (s/d) a respeito da grandeza da filosofia bergsoniana:

“Una filosofía no se llama grande por el hecho de no sufrir derrotas. Pero siempre se llamará pequeña a la filosofía que no combate. (...) Lo que equivale a decir que una gran filosofía no es aquella que no haya sido rebatida. Es aquella que vence en alguna parte. No es la que no merece reproche alguno. Es la que no conoce el miedo.” (PÉGUY, s/d, p. 329)⁵⁵

Por fim, cabe dizer que a ideia de ato livre continuou a ser trabalhada por Bergson em suas obras posteriores, não deixando de ser uma preocupação do filósofo. D.I. apenas inaugura ou apresenta uma nova abordagem da questão, colocando-a em relação direta com a *durée*, sem pretender, com isso, esgotar a reflexão.

⁵⁵ Tradução da autora: “Uma filosofia não é chamada de grande porque não sofre derrotas. Mas a filosofia que não luta sempre será chamada de pequena. (...) O que é para dizer que uma grande filosofia não é aquela que não foi refutada. É aquele que ganha em algum lugar. Não é aquele que não merece qualquer reprovação. Ela é quem não conhece o medo.”

8. Considerações finais

“This is what Bergson’s philosophy helps us to understand better: there are things – and they are the most important things, the most precious in life – that are not done to be talked about but are done to be done. (...) In this respect, the philosophical act resembles love.”
(JANKÉLÉVICH, 2015, p. 257).

A segunda metade do século XIX foi marcada por dois movimentos do pensamento de grande relevância para a filosofia e para o fazer científico do ocidente: de um lado a aparente solidez do pensamento positivista fundado por Auguste Comte se espalhava por todos os fazeres humanos da época sem sinais de timidez. Por outro, o espaço ocupado na filosofia pelo determinismo produziu algumas das mais consistentes críticas do pensamento instrumentalizado.

Dentre os atentos contestadores da hipérbole racionalista encontramos Nietzsche, na Alemanha, que com sua “filosofia do martelo” colocou em questão o estatuto cosmológico do homem, a relação do homem com a verdade e com a mentira no âmbito extra-moral e operou uma feroz desconstrução da linguagem que se torna evidente não apenas no conteúdo de seus escritos, mas também na forma e no estilo de seus textos⁵⁶.

Na França de 1889, por sua vez, começou a circular nos âmbitos acadêmicos e intelectuais da filosofia o nome do jovem escritor de D.I.

Henri Bergson concretizava, com a publicação dessa obra, uma pontual crítica à aplicação incondicional das categorias espacializadoras do

⁵⁶ Em diversas oportunidades Nietzsche crítica o cientificismo e os sistemas evolucionistas de Darwin e Spencer. Em nota 32 deste estudo nos referimos a uma passagem de *Gaia Ciência*, na qual Nietzsche demonstra seu desprezo pela filosofia spenceriana. Aqui uma vez mais vale recordar os dizeres Anti-Darwin do filósofo alemão em *Incursões de um extemporâneo n° 14*: “No tocante ao célebre ‘combate pela vida’, ele me parece às vezes mais afirmado do que provado. Ocorre, mas como exceção; o aspecto global da vida não é a situação de indigência, a situação de fome, mas antes a riqueza, a exuberância, e até mesmo o absurdo esbanjamento – onde se combate, combate-se por potencia... Não devemos confundir Malthus com a natureza – Suposto, porém, que haja esse combate – e de fato ele ocorre – ele termina, infelizmente, ao inverso do que a escola de Darwin deseja, do que, talvez, seria lícito desejar com ela: ou seja, em desfavor dos fortes, dos privilegiados, das exceções felizes. As espécies não crescem em perfeição: os fracos se tornam sempre de novo senhores sobre os fortes – é que são o grande número, e são também ‘mais espertos’... Darwin esqueceu o espírito (- isso é bem inglês!), os ‘fracos tem mais espírito’... É preciso necessitar de espírito para adquirir espírito – perde-o quem não necessita mais dele. Quem tem a força desembaraça-se do espírito. (- Deixa! – pensa-se hoje na Alemanha – ‘com o Reich havemos de ficar...). Entendo por espírito, como se vê, a cautela, a paciência, o ardil, o disfarce, o grande autodomínio, e tudo o que é ‘mimicry’ (nesta última, se inclui uma grande parte da assim chamada virtude).” (NIETZSCHE, 2014. p. 344).

pensamento, propondo uma reflexão que refreasse o engessamento característico do determinismo científico no âmbito de análise da vida interior do homem.

Sua proposta filosófica, que culminaria na realização da metafísica da duração (*durée*), pode ser vista como uma crítica que se dá em pelo menos três níveis de compreensão que se complementam mutuamente: linguagem, pensamento e ação.

A história da filosofia por vezes se assemelha a um longo diálogo travado no tempo entre alguns pensadores que afirmam suas teses e outros que os contrapõem com antíteses. De quando em quando, entretanto, um dos interlocutores se atribui a responsabilidade de por fim ao debate oferecendo uma síntese em clara intenção de reunir conceitos gerais alcançados pela inteligência humana e torná-los úteis às demandas daquele momento histórico. Assim procederam, por exemplo, Kant, Hegel e Herbert Spencer.

Sínteses, entretanto, não permanecem intocadas por muito tempo seja porque se transformam em novas teses dando vazão à circularidade da ascensão hegeliana, ressuscitando os mesmos debates em outros contextos, seja porque fadado ao desmanche os sistemas são esquecidos e superados, abrindo espaço para diferentes formas de se compreender o mundo em dissonância à dialética universal.

Assim, ao mesmo tempo em que sistemas filosóficos fixam pontos sobre os quais podem surgir novas formas de compreender a realidade, preservando um modo de ser e de pensar de uma época, reúnem também as fragilidades típicas de um sistema qualquer: inconsistências que decorrem da transformação da realidade e da insuficiência humana na resolução (que se pretende permanente) da própria angústia.

A linguagem começa e termina no homem e, por isso, sofre da mesma tragédia que o acomete: ora afoga-se em contextos na busca de generalidades, culminando no relativismo que desprovê de sentido toda a existência humana, ora corre o risco de se transformar numa ânsia neurótica pela busca da 'verdade imutável' por trás de todas as coisas.

A crítica de Bergson, nesse sentido, é direcionada a essa falsa estabilidade provocada pelo uso da linguagem instrumental que pretende

analisar os estados psicológicos do homem por meio de uma simples justaposição espacial. Ao denunciar a incapacidade da linguagem espacializadora de traduzir toda a realidade ontológica e cognitiva, Bergson cria ambiente para que o pensamento, voltando-se para si mesmo, descubra o tempo em duração. A partir disso se desenvolve a metafísica da *durée*, base de uma filosofia da existência que pressupõe *fluxo* e *movimento*.

As limitações da linguagem evidenciam a dificuldade humana de lidar com a inconstância de viver num mundo de contingências.

Nossa fragilidade, que é a fragilidade inerente à espécie biológica dotada de razão, nos força a criar sentido para nossas vidas e meios – intelectuais e práticos – para tornar esse sentido real e universalizável o quanto possível. Buscamos o absoluto e a unidade para não sucumbirmos à angustia diante da mobilidade e da transformação, do aparecer e do desaparecer continuo das coisas e de nós mesmos.

O homem é um ser insuficiente, mas organizado. Assim, quando se trata de responder a demandas objetivas da vida estabelecemos um método de pensar capaz de sintetizar conhecimento e nos levar à resolução de problemas práticos.

No entanto, na tentativa de suprir a insuficiência do espírito humano que indaga por sentido, transportamos o pragmatismo que usamos na resolução de problemas para os estados psicológicos da vida interior e, assim fazendo, fracassamos miseravelmente.

Bergson apresenta em *D.I.* – e depois aperfeiçoa as ideias ali lançadas em *Matéria e Memória* e *Evolução Criadora* – uma crítica feroz – e ao mesmo tempo elegante – ao pensamento instrumental direcionado para a ação e eminentemente pragmático.

Em *D.I.* somos convocados a olhar para as restrições proporcionadas pelo uso de termos e conceitos que espacializam noções e percepções de ordem psicológica e, ao fazerem isso, ocultam verdadeiros questionamentos que deveriam ser respondidos pela filosofia e, no entanto, não são sequer formulados.

Bergson se preocupa ao longo dessa obra em readequar a linguagem com o uso de expressões que denotem a simultaneidade e a

intensidade dos estados psicológicos para, assim fazendo, colocar em evidência a fluidez que escapa ao conceito de espaço. A preocupação com a linguagem torna-se, portanto, uma das principais vias pela qual a filosofia da *durée* se apresenta como uma necessidade de ultrapassar as barreiras do pensamento sistemático.

No âmbito do pensamento filosófico, a tentativa de desconstrução dos sistemas positivistas aponta para um novo fazer metafísico, conferindo à própria metafísica um novo sentido. Ao realizar uma crítica profunda à inteligência – modo instrumental que espacializa o ‘ser’ e torna viável a vida inserida na realidade – a metafísica bergsoniana, em concomitância à fenomenologia transcendental nascente de Husserl, na Alemanha, abre caminhos para a transformação radical do pensamento e da linguagem, como aquela levada a efeito pela analítica existencial de Martin Heidegger em *Ser e Tempo*, publicada pela primeira vez em 1927.

Nesse tocante pondera MORATO PINTO (2013):

“Bergson, antecipando o percurso da fenomenologia francesa do século XX, soube descrever a vida consciente como vida de um corpo organizado, fonte de ações e capaz de indeterminar as respostas aos estímulos recebidos – um corpo situado no mundo, parte dele, impensável fora dele. Mas o que é um corpo organizado? Como ele se diferencia dos corpos materiais por exemplo? (...) O corpo é uma articulação complexa de movimentos, aperfeiçoados pelos hábitos e pelas repetições, voluntárias ou não, de experiências e contatos com o seu entorno. Numa palavra, o corpo é motricidade, memória corporal.” (MORATO PINTO, 2013, p. 49/50).

Por fim, D.I. proporciona uma reflexão dirigida à ação humana quando toca na questão do ato livre. Nossa ação não apenas se dá no tempo, mas é o tempo mesmo, nosso presente. E aquilo que chamamos de presente é um fluxo constante de vir-a-ser irreversível.

O agir consciente, nesse sentido, não apenas se desloca em uma direção clara, o futuro, mas avoca e acessa em constante fluxo todo o arcabouço de memórias (eventos, pensamentos, sensações...) durante esse agir. Esse conjunto de percepções, todavia, não apenas funciona como instrumento para o pensamento em síntese deliberar de forma prática, mas possibilita o ato livre de escolha.

Assim, ao realizar uma crítica ao positivismo de sua época, Bergson não apenas abre o caminho para a possibilidade de redirecionar a atitude filosófica de seu tempo, mas resgata o fazer metafísico enquanto busca pela ciência incompleta, cujo objeto está no ininterrupto observar do velamento e do desvelamento da existência no mundo, através do movimento, proporcionando também um terreno fértil à realização do existencialismo que tem lugar na primeira metade do século XX. Scheler chegou a atribuir a Bergson o papel de ponte que conecta a filosofia da vida à fenomenologia de Husserl⁵⁷.

A esse respeito afirma ZANFI (2014):

“L’essai de Max Scheler *Tentatives pour une philosophie de la vie* (présenté ici partiellement) dans sa version intégrale comprend aussi une analyse des philosophies de Nietzsche et de Dilthey. Bergson est en partie assimilé à une école allemande et sert à l’auteur pour prendre position dans le débat sur la philosophie de la vie. Scheler, penseur polyédrique et caméléontique qui au cours de la vie change à plusieurs reprises de doctrine, rédige cet essai lorsqu’il commence à s’éloigner de la philosophie de la vie pour adhérer de plus en plus à la phénoménologie de Husserl. La philosophie de Bergson, à qui Scheler consacre la moitié de son essai, ‘a envers le monde le geste de la main qui se présente ouverte, de l’œil qui s’ouvre grand et libre’, elle semble constituer une sorte de pont entre la philosophie de la vie et la nouvelle phase philosophique que l’auteur voit s’ouvrir et se développer: celle de la phénoménologie husserlienne, définie comme plus exacte (et, dans un ajout de 1915, il dit même: plus allemande!), toute en étant néanmoins préparée par réévaluation de l’expérience immédiate et vécue produite par la philosophie de la vie de Nietzsche à Bergson.” (ZANFI, 2014, p. 30-1).

É no âmbito do refazer metafísico que se coloca a questão da liberdade em Bergson.

Somos todos filósofos, a não ser que sejamos animais (e somente animais). Vivemos de esperança, nos projetamos para o futuro e isso nos diferencia dos animais: eles vivem num arco determinado pelo passado e, nós,

⁵⁷ Tradução da autora: “O *Ensaio* de Max Scheler ‘Tentativas de uma filosofia da vida’ (apresentada aqui parcialmente) em sua versão integral compreende uma análise da filosofia de Nietzsche e de Dilthey. Bergson é em parte assimilado por uma escola de pensamento alemã e serve ao autor por se posicionar no debate sobre a filosofia da vida. Scheler, pensador poliédrico e camaleônico que ao longo de sua vida mudou diversas vezes de doutrina, redige seu ensaio se afastando da filosofia da vida e aderindo à fenomenologia de Husserl. A filosofia de Bergson, a que Scheler consagra parte de seu ensaio, ‘representa para o mundo o gesto de uma mão aberta, de um olho que se abre grande e livre’, como uma espécie de ponte entre a filosofia da vida e a nova fase filosófica que o autor [Scheler] vê se abrir e se desenvolver: a da fenomenologia husserliana, definida como mais exata (e, num adendo de 1915, ele mesmo dirá: mais alemã!), enquanto está sendo, contudo, preparada pela reavaliação da experiência imediata e vivida, produtos da filosofia da vida de Nietzsche à Bergson.”

embora também carreguemos nosso passado, nos direcionamento esperançosamente ao futuro; “eles são empurrados, nós somos puxados”, afirma KREEFT (2015). Enquanto os animais tem seu comportamento forçado pelo instinto, hereditariedade e ambiente, nós somos livres:

“Os deterministas – desde Marx e Freud até B.F. Skinner –, que negam esse fato, insultam-nos infinitamente mais do que o pregador que grita desde o púlpito que somos pecadores. É um grande elogio dizer que alguém pecou. Somente um homem livre pode pecar. Os deterministas tentam tirar-nos o grande tesouro do pecado. Negam nossa liberdade e, portanto, a nossa esperança, a nossa habilidade para viver não só segundo o passado determinado, mas também para o futuro que se abre adiante.” (KREEFT, 2015, p. 39).

E falar em liberdade, no contexto apresentado por Bergson em D.I. é ter claro que a vida interior do homem é fluxo permanente e, porque é fluxo, é livre: a duração interior é a vida contínua de uma memória que se prolonga do passado ao presente, o progresso do presente em direção ao vir-a-ser, uma multiplicidade sem divisibilidade, uma sucessão de instantes sem separação⁵⁸.

A duração é um fluxo absoluto. E a liberdade, uma questão de compreender como se dá a existência concreta: a relação entre o ser em duração e sua ação. Tal relação é indefinível, pois não é conceito, é processo, tal qual a vida se revela a nós.

⁵⁸ WORMS, 2013, p. 31/32.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Henri Bergson:

BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 2011.

_____. *Matéria e Memória – Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

_____. *Histoire de l'idée de temps – cours au Collège de France 1902-1903*. Paris: PUF, 2016.

_____. *L'évolution du problème de la liberté – cours au Collège de France 1904-1905*. Paris: PUF, 2017.

Outras referências:

ADLER, M.J. *Aristóteles para todos – uma introdução simples a um pensamento complexo*. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2010.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru, SP: EDIPRO, 2006.

ARENDT, H. *A vida do espírito, vol. II – Ouerer*. Portugal: Instituto Piaget, s/d.

_____. *A condição Humana*. 12ª ed. Revisão e apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ASSIS, M. de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001, 5ª edição comentada e anotada por Antonio Medina Rodrigues.

AUDI, R. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Second Edition. Cambridge University Press: 1999.

BIANCO, G. *Um texto de Bergson sur Kant apud Annales Bergsoniennes, VII - Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*. Paris: PUF, 2014.

CARPEAUX, OM. *História da Literatura ocidental – Vol I*. Brasília: Ed. Senado Federal, 2017.

COMTE-SPONVILLE, A. *O ser-tempo: algumas reflexões sobre o tempo da consciência*; trad. Eduardo Brandão, 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DURANT, W. *A filosofia de Herbert Spencer*. Coleção Os grandes filósofos. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

DELLEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad.: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.

FRANÇOIS, A. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche – Volonté et réalité*. 1er ed. Paris: PUF, 2008.

GRAY, J. *A busca pela imortalidade – a obsessão humana em ludibriar a morte*. Trad. José Gradel, 1ª ed., Rio de Janeiro: Ed. Record, 2014.

HEIDEGGER, M. *El ser y el Tiempo*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 2ª ed., 1971.

HOFSTADER, Richard. *Social Darwinism in American Thought*. Boston: The Beacon Press, 1955.

JANKÉLEVITCH, V. *Henri Bergson*. Translated by Nils F. Schott. Duke University Press: 2015.

KREEFT, P. *Três Filosofias de vida*. Trad. De Magno de Siqueira, 2ª edição. São Paulo: Quadrante, 2015.

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

LE ROY, E. *A new philosophy: Henri Bergson*. Translated by Vincent Benson. Carnegie-Mellon University: Project Gutenberg Association, 1998.

MASSEY, H. *The origin of time: Heidegger and Bergson*. New York: SUNY Press, 2015.

MATTHEWS, G.B. *Santo Agostinho – a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Trad. Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MAUROIS, A. *De Proust a Camus – Vida e obra dos maiores pensadores franceses do século XX*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1966.

MORATO PINTO, D. e outros (orgs). *Ensaio sobre filosofia contemporânea francesa*. São Paulo: Alameda, 2009-a.

_____. e MARQUES, S.T. (org.). *Henri Bergson – Crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Ed. Alameda, 2009-b.

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

NIETZSCHE, F. *Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. *Obras incompletas*. São Paulo: Editora34, 2014.

ORTEGA Y GASSET, J. *Origem e epílogo da filosofia*. Trad. Fernando Ferreira Junior. Campinas-SP: Vide Editorial, 2018.

_____. *Unas Lecciones de Metafísica*. 3ª edição. Madrid: Alianza Editorial, 1970.

_____. *O que é filosofia?* Campinas, SP: Vide Editorial, 2016.

PÉGUY, C. *Uma nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana*. Trad.: Matilde Brugnoli. In Colección Grandes Ensayistas dirigida por Eduardo Mallea. Buenos Aires: Emecé Editores, s/d.

REALE, G. *História da Filosofia - V.3: Do romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulus, 1990.

_____. *Plotino e Neoplatonismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

RUHE, Algot. *Henri Bergson – Na account of his life and philosophy*. London: Macmillan and Co. Ltd., 1914.

SAHM, Estela. *Bergson e Proust – Sobre a representação da passagem do tempo*. São Paulo: Iluminuras, 2011.

SCRUTON, R. *Uma breve história da filosofia moderna – De Descartes a Wittgenstein*, José Olympio Editora, Trad.: Eduardo Francisco Alves, Rio de Janeiro: 2008.

SOLOMON, J. *Bergson*. London: Classic Reprint Series – Butler & Tanner, The Selwood Printing Works, s/d, p. 28.

SPENCER, H. *Les premiers principes*. Traduit de l'anglais par M. E. Cazelles. Paris: Felix Alcan Editeur, 1905.

SLOTERDIJK, P. *O quinto 'Evangelho' de Nietzsche*. Trad.: Flávio Bem Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

_____. *Crítica da razão cínica*. Trad. De Marco Casanova, Paulo Soethe, Mauricio Mendonça Cardozo, Pedro Costa Rego e Ricardo Hiendlmayer. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

STEIN, E. *Às voltas com a metafísica e a fenomenologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2014a.

_____. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. 5ª edição. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014b.

VIELLARD-BARON, J-L. *Compreender Bergson*. 2º ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.

WILM, E.C. *A study in radical evolution*, N.Y, 1914, e-book.

WORMS, F. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2013.

_____. e RIQUEIR, C. (orgs). *Lire Bergson*. Paris: PUF, 2011.

ZANFI, C. *Bergson dans la philosophie allemande apud Annales Bergsoniennes, VII - Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*. Paris: PUF, 2014.

Dissertações e teses:

ZUNINO, Pablo Enrique Abraham. *Bergson: a metafísica da ação*. Tese de Doutorado defendida no programa de Pós-graduação em Filosofia da USP. São Paulo, 2010.

CAPPELO, Maria Adriana Camargo. *Crítica e Ontologia na Filosofia de Bergson*. Tese de Doutorado defendida no programa de Pós-graduação em Filosofia da USP. São Paulo, 2005.