

A

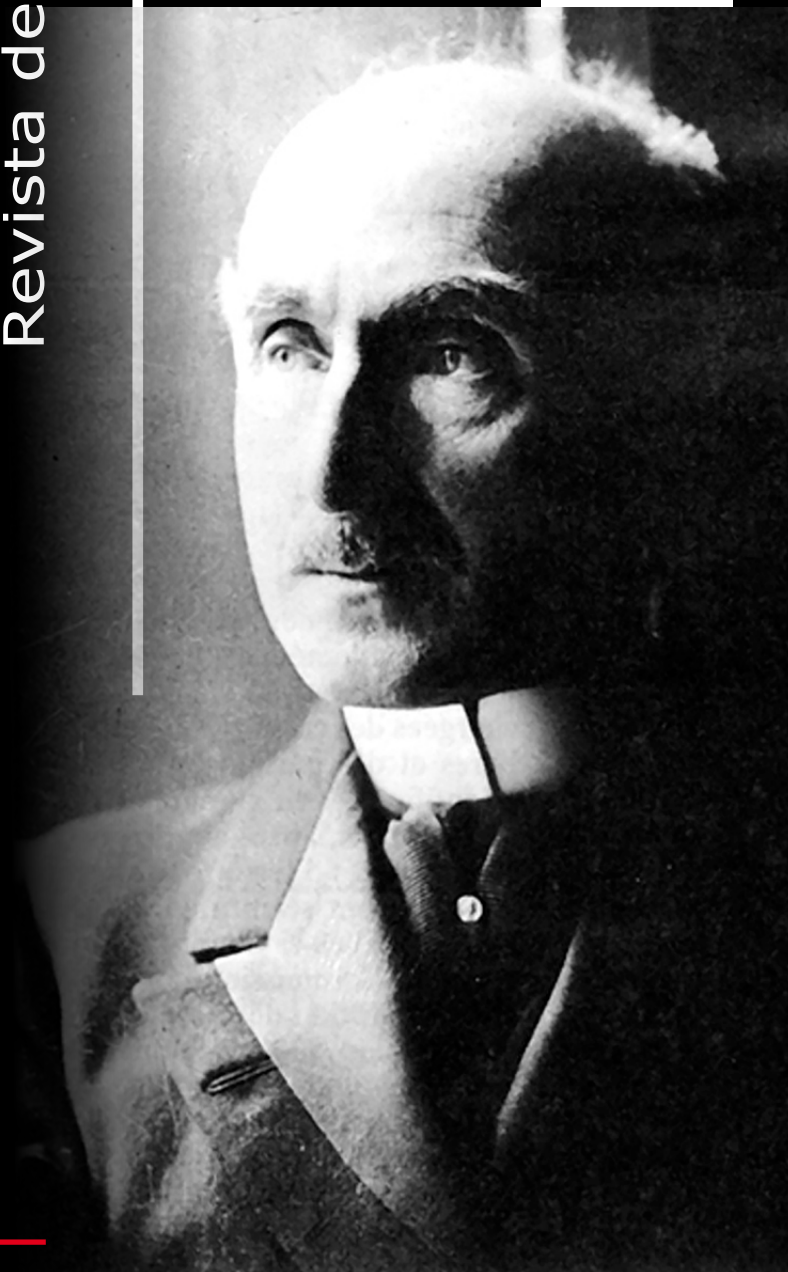
Revista de Filosofia

e-ISSN: 1984-4255



ARGUMENTOS

Ano 17 - N.º Especial - 2025



Dossiê

B E R G S O N



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará.



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC

Dossiê
Bergson



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Prof. Custódio Luís Silva de Almeida

PRÓ-REITORA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Prof.^a Regina Celia Monteiro de Paula

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Francisco Charles Rocha

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Marco Túlio Ferreira da Costa

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Editor Geral

Dr. Hugo Filgueiras de Araújo (UFC)

EDITORES DE SEÇÃO

Filosofia Prática

Dr. Judikael Castelo Branco (UFT), Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Filosofia Teórica

Dr. Cícero Antônio Cavalcante Barroso (UFC), Dr. Ralph Leal Heck (UFC)

Filosofia Clássica

Dr.^a Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), Dr.^a Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)

EDITORES DO DOSSIÊ

Silene Torres Marques (UFSCar)

Evaldo Silva Pereira Sampaio (UFC)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG-Brasil)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS-Brasil)

André Duarte (UFPR-Brasil)

André Leclerc (UNB-Brasil)

Cícero Barroso (UFC-Brasil)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE-Brasil)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI-Brasil)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN-Brasil)
 Edmilson Alves Azevedo (UFPB-Brasil)
 Eduardo Castro (Universidade Beira interior, UBI-Portugal)
 Ernani Chaves (UFPA-Brasil)
 Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG-Brasil)
 Fernando Magalhães (UFPE-Brasil)
 Giuseppe Tosi (UFPB-Brasil)
 Guido Imaguire (UFRJ-Brasil)
 Guilherme Castelo Branco (UFRJ-Brasil)
 Helder B. Aires de Carvalho (UFPI-Brasil)
 João Branquinho (Universidade de Lisboa, ULISBOA-Portugal)
 João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE-Brasil)
 Jorge Adriano Lubenow (UFPB-Brasil)
 Juan Adolfo Bonaccini (UFPE-Brasil) - *In memoriam*
 Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues (UFC-Brasil)
 Luis Manuel Bernardo (Universidade Nova de Lisboa UNL-Portugal)
 Marco Antônio Caron Rufino (UNICAMP-Brasil)
 Marcos Silva (UFPE-Brasil)
 Maria Cecília Maringoni de Carvalho (PUCCAMP-Brasil)
 Mário Vieira de Carvalho (Universidade Nova de Lisboa, UNL-Portugal)
 Pedro Santos (Universidade do Algarve, UALg-Portugal)
 Rafael Haddock-Lobo (UFRJ-Brasil)
 Rosalvo Schutz (UNIOESTE-Brasil)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Lara França da Rocha
 DESIGNER DE MÍDIAS SOCIAIS: Camila Keilhany de Sousa Caetano
 PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)
 Fortaleza - CE - CEP 60455-760
 Site: www.periodicos.ufc.br/argumentos – E-mail: argumentos@ufc.br
 SOLICITA-SE PERMUTA – PERIODICIDADE SEMESTRAL



ANPOF

Catálogo na Fonte
 Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2025

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ano 17, n. especial, 2025.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

Sumário

Dossiê

Bergson

Editorial **5**

O real e o irreal: metafísica e filosofia do conhecimento em Bergson e Husserl
Evaldo Silva Pereira Sampaio **6**

A prevalência do fato físico sobre o fato psíquico como frenesi
Rodrigo Barros Gewehr **27**

A descoberta do imediato: sobre o movimento filosófico do
Ensaio sobre os dados imediatos da consciência de Bergson
Dani Barki Minkovicius **43**

Às voltas com o quarto capítulo de *Matéria e memória*
Heliakim Marques Trevisan **55**


Consciência e intuição no pensamento de Henri Bergson: um olhar prospectivo
Sinomar Ferreira do Rio **66**

Educação, cinema e alteridade: a pedagogia sem imagem
Pablo Enrique Abraham Zunino **81**

A metafísica da cinefilia: indústria, cinema e tempo
Yves São Paulo **90**

Sobre a intuição em Bergson: a precedência da duração, o problema
e a “solução” da linguagem, o papel da inteligência
Silene Torres Marques **99**

Editorial

s artigos aqui reunidos foram apresentados, em sua maioria, no *III Seminário Bergson*, realizado, no modo virtual, durante a pandemia de covid-19, entre os dias 9 e 11 de agosto de 2021. O evento contou com a participação de pesquisadores e professores de diversas universidades brasileiras e de um convidado internacional.

Em sua terceira edição, dando continuidade aos seminários realizados em Brasília, em 2016 (PPGμ/UnB) e em Curitiba, em 2017 (PPGFi/UFPR), o seminário foi um sucesso, evidenciando a importância e a força dos estudos bergsonianos no Brasil. Os vídeos das conferências e comunicações estão disponíveis, aos interessados, no canal Youtube do Seminário Bergson: <https://youtube.com/c/SeminárioBergson>.

Gostaria de agradecer ao Núcleo de Pesquisa e Extensão filosófica (NUPEF), da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, especialmente ao Prof. Dr. Rafael dos Reis Ferreira, pelo suporte técnico que possibilitou a realização do evento através da plataforma de transmissão *on-line*, aos membros do grupo de pesquisa Subjetividade e ontologia na filosofia francesa contemporânea (Séculos XIX e XX) que fizeram a mediação, ao Prof. Dr. Evaldo Sampaio e aos editores da *Revista Argumentos* pela parceria na edição deste dossiê.

Silene Torres Marques (UFSCar)
Evaldo Silva Pereira Sampaio (UFC)
(Organizadores do Dossiê Bergson)

ARTIGOS ORIGINAIS

O real e o irreal: metafísica e filosofia do conhecimento em Bergson e Husserl

The real and the unreal: metaphysics and philosophy of knowledge in Bergson and Husserl

Evaldo Silva Pereira Sampaio

<https://orcid.org/0000-0002-6641-8843> – E-mail: evaldosampaio@ufc.br

RESUMO

Trata-se aqui de retomar a questão sobre o não-ser na Filosofia Contemporânea por um contraponto entre a fenomenologia do conhecimento de Edmund Husserl e o “empirismo metafísico” de Henri Bergson. A pergunta fundamental diz respeito a qual é o significado do não-ser e se podemos pensá-lo sem contradição. Minha hipótese é de que as respostas de Husserl e de Bergson quanto a tal interrogação são inconciliáveis e isso permite tanto compreender a especificidade de cada uma dessas filosofias como também indicar orientações distintas para a investigação ontoepistemológica. Por uma explicitação da resignificação elaborada pela Fenomenologia pura do problema e do método da Filosofia Transcendental, pretendo mostrar inicialmente por que aquela se constitui como uma ciência eidética cujos fenômenos são “irrealidades”. Num segundo momento, por referência às teses bergsonianas acerca do estatuto do “possível” e do “real”, proponho que os fenômenos irrealis que constituem o objeto mesmo da Fenomenologia pura revelam o mal-entendido filosófico que concede uma pré-existência em forma de ideia do possível ou ideal quanto ao real. Se pertinente, tal percurso permite que se articule em Bergson uma filosofia do conhecimento pós-transcendental que aponta para um novo tipo de realismo ontológico. Por fim, pretendo mostrar que, num sentido mais fundamental, as divergências ontoepistemológicas entre Bergson e Husserl são secundárias quanto a uma direção espiritual filosófica compartilhada.

Palavras-chave: Filosofia Contemporânea. Metafísica. Filosofia do Conhecimento. Fenomenologia Pura. Bergson, H.

ABSTRACT

This essay aims to investigate the question of non-being in Contemporary Philosophy by contrasting Edmund Husserl's transcendental phenomenology with Henri Bergson's philosophy of knowledge. The fundamental question concerns what the meaning of non-being is and whether we can think of it without contradiction. I hypothesize that Husserl's and Bergson's answers to this question are irreconcilable and that this allows us both to understand the specificity of each of these philosophies and also to indicate different orientations for onto-epistemological research. By explaining the re-signification elaborated by pure Phenomenology of the problem and of the method of Transcendental Philosophy, I initially intend to show why the former is constituted as an eidetic science whose phenomena are "unrealities". Secondly, concerning Bergson's theses on the status of the "possible" and the "real", I propose that the unreal phenomena that constitute the very object of pure Phenomenology reveal the philosophical misunderstanding that grants a pre-existence in the form of an idea of the possible (or ideal) to the real. If relevant, this path allows us to articulate in Bergson a post-transcendental philosophy of knowledge that points to a new type of ontological realism. Finally, I intend to show that, in a more fundamental sense, the onto-epistemological differences between Bergson and Husserl are secondary to a shared philosophical spiritual direction.

Keywords: Contemporary Philosophy. Metaphysics. Philosophy of Knowledge. Pure Phenomenology. Bergson, H.

§1 Por que não se deve falar sobre o que não é?

A principal questão da Ontologia consiste em se indagar o que é o real. Como o significado do ser requer distingui-lo daquilo que não é, segue-se que a pergunta sobre "o que existe" se entrelaça com a dúvida acerca "do que não existe". Tal implicação já era decisiva no íntimo da filosofia platônica. Nos diálogos, para elucidar "como deve ser a estrutura da realidade de modo a poder ser conhecida" e "como deve ser estruturado o conhecimento de modo a que possa captar a realidade" (Santos, 2011, p. 12), discutem-se alguns contrassensos quanto ao estatuto do "ser" e do "não-ser". Uma das mais contundentes dessas antinomias se encontra *n'O Sofista*, quando se tenta definir qual a técnica praticada por tão controverso personagem. As condutas do sofista se unificariam numa aparência de saber que, pela produção de imagens, imita as coisas com palavras (Platão, 2323a-235a). Essa arte da imitação suscita um problema lógico fundamental. Se as sentenças são compostas de palavras e as palavras possuem significado por denotar um objeto da realidade, então as sentenças cujas palavras não denotam coisas existentes não teriam significado. Ora, ao elaborarmos tal raciocínio, estamos a falar do que é falso ou das "coisas que não são". Todavia, ao fazê-lo, parece que paradoxalmente já lhes estamos concedendo alguma verdade ou existência, pois, se assim não o fosse, nada estaríamos a dizer. Daí a força do interdito de Parmênides pelo qual se deve evitar cair em aporias ao se "falar sobre o que não é" (Platão, 237d-237a).

O impasse quanto à enigmática presença de objetos inexistentes se tornou também um ponto de inflexão nos primórdios da Filosofia Contemporânea. Numa investigação de fronteira entre a Filosofia e a Psicologia, Alexius Meinong (1853-1920) propôs que, quando nos voltamos para os conteúdos de nossos pensamentos, constatamos que todo conhecimento é conheci-

mento “de alguma coisa” (2005, §1). Uma vez que um ato intencional se refere a um objeto distinto de si mesmo, deparamo-nos com dois tipos de objetos de conhecimento: (i) aqueles que denotam realidades efetivas, como, por exemplo, a cidade de Fortaleza ou um livro na estante (não se define ali o que seria tal efetividade, mas se parece ter em mente coisas particulares, situadas no espaço e no tempo); (ii) objetos abstratos ou ideais, tais como “identidade”, “diferença”, “relação”, “número”, dentre outros, que não se referem a coisas efetivas nem se reduzem a estados psicológicos (cf. 2005, §1). A intencionalidade dos estados mentais justificaria então assumir que os objetos que “não existem” efetivamente devem possuir alguma outra forma de ser, a “subsistência”. O interdito de Parmênides recairia num “pré-juízo a favor do conhecimento da realidade efetiva” e por isso trataria equivocadamente os objetos não existentes como um simples nada (2005, §2). Aliás, o privilegiado modo de conhecer das matemáticas, cujos objetos não precisam de referência a uma realidade efetiva para que se lhes atribua sentido, verdade ou falsidade, comprova que seus conteúdos independem das coisas existentes (2005, §2). O conhecimento de objetos abstratos como uma linha reta ou um círculo justificaria um modo de ser que não tem nenhuma necessidade de existir (2005, §3). Portanto, a realidade, que envolve “a totalidade do que existe [efetivamente], incluindo aí o que existiu e o que existirá, é infinitamente pequena em relação à totalidade dos objetos do conhecimento”, pois estes abrangem também e sobretudo o que não é (2005, §2).

A teoria dos objetos inexistentes de Meinong foi criticada por Bertrand Russell como um caso exemplar das confusões metafísicas advindas do errôneo postulado de que uma expressão denotativa em sentenças gramaticalmente corretas é significativa apenas porque se refere a um objeto. Segundo Russell, o nosso conhecimento das coisas pode ser por uma representação direta do objeto pela percepção ou pelo pensamento através de uma experiência imediata, ou, de maneira indireta, por frases denotativas que se referem a objetos dos quais não temos necessariamente experiência (2020, p. 184). Isso porque as frases denotativas podem tanto remeter a um dado objeto quanto “não denotar nada” (2020, p. 179). Uma frase como “o atual presidente do Brasil é barbado” denotaria diretamente uma entidade que existe no mundo efetivo (2020, p. 184). Contudo, uma expressão correlata como “o atual rei do Brasil é barbado” é também gramaticalmente correta e não remete a nenhuma entidade material (2020, p. 184-185). Para Meinong, a inteligibilidade de “o atual rei do Brasil é barbado” dependeria da referência a um objeto à primeira vista ausente, requerendo-se assim a afirmação da existência de objetos inexistentes, o que descumpria o princípio de não contradição (2020, p. 186). A hipótese de Russell é de que termos ou frases denotativas não possuem um significado autônomo (2020, 191) e seu sentido depende da forma lógica profunda da proposição (2020, p. 179). Por proposição se entende aqui a instância abstrata do conteúdo veiculado pela sentença linguística. Uma análise da forma proposicional expressa na frase denotativa “o atual rei do Brasil é barbado” revelaria que a referência não está contida na proposição (2020, p. 191). Isso porque a proposição correlata seria algo como “existe um x tal que x reina atualmente no Brasil e x é único e x é barbado” (1977, p. 12). Diferente da sentença gramatical, a proposição não contém uma entidade e sim a descrição definida de uma variável. Desse modo, pode-se concluir, sem pressupor a existência de um objeto, que a sentença “o atual rei do Brasil é barbado” é falsa porque não há uma entidade que preencha a descrição definida da proposição correlata. Ao reduzir todas as sentenças em que ocorrem expressões denotativas a proposições em que elas não ocorrem, a teoria das descrições definidas de Russell se afasta dos indesejáveis compromissos ontológicos e nos permite, sem transgressão ao princípio de contradição, falar sobre “o que não é”. Apesar disso, a filosofia analítica que se ramificou em torno do método e da atitude intelectual de Russell ainda conserva entre os seus principais tópicos a questão acerca

da pertinência de se distinguir entre “ser” e “existência”, bem como a dúvida quanto ao estatuto do não ser (cf. Daly, 2012; Priest, 2012).

§2 Os fenomenólogos são os verdadeiros bergsonianos?

Pretendo aqui espelhar o debate Russell-Meinong e elaborar uma discussão que jamais houve diretamente, mas cujas ideias podem abrir uma outra direção na Ontologia contemporânea. Trata-se do que podemos nomear como “o debate Bergson-Husserl”. O único contato sem intermediários entre ambos data de 1913, quando o fenomenólogo enviou uma carta ao colega francês com uma cópia das *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*. Em sua resposta, Bergson se desculpa por não poder ler a obra imediatamente devido a compromissos profissionais inadiáveis e promete estudá-la com o devido cuidado mais adiante. Ao final, expressa a estima que tem pelo trabalho de Husserl, confessando que “as nossas opiniões podem divergir em certos pontos; mas há outros em que elas facilmente concordariam” (Bergson, 2002, p. 528-529) Como Bergson jamais mencionou a Fenomenologia em seus escritos ou palestras públicas, não sabemos se a tal leitura atenta de fato ocorreu.

Por outro lado, dispomos do relato de que, em 1911, depois do filósofo russo Alexandre Koyré apresentar ao grupo dos fenomenólogos de Göttingen algumas ideias de Bergson, um admirado Husserl lhe teria exclamado: “Nós somos então os verdadeiros bergsonianos!” (cf. Fragata, 1956, p. 120). Há um testemunho mais esclarecedor de Roman Ingarden, publicado em 1957 no *Troisième Colloque Philosophique de Royaumont*, pelo qual descobrimos que

[E]m fins de 1916, Husserl leu parte de meu trabalho sobre Bergson e me disse, referindo-se à descrição da duração pura: ‘É inteiramente como se eu fosse Bergson!... Quando eu mesmo expus certas teses de Bergson, Husserl me perguntou: ‘De onde você tomou esta teoria?’ Eu então lhe respondi: ‘De Bergson’. Alguns anos mais tarde, após uma leitura visivelmente incipiente dos textos de Bergson em tradução alemã, Husserl acreditava que, na maior parte das coisas, as teses de Bergson concordavam com os pontos principais de sua doutrina (Ingarden, 1968, p. 233-237 *apud* Tourinho, 2016, p. 157)¹.

Se tais registros indicam uma simpatia mútua entre os filósofos, sugerem também uma apreensão superficial e até de segunda mão de um para com outro, com as eventuais concordâncias e dissensos mais bem interpretados como uma impressão de momento ou um exame inicial. De qualquer modo, um sobrevoo a tópicos gerais das filosofias de Bergson e de Husserl poderia corroborar que as suas opiniões compartilham certas semelhanças de família. Afinal, a distinção em Husserl entre a “orientação natural” e a “orientação fenomenológica” não seria equivalente à separação em Bergson de dois sentidos da vida, um que se refere às condutas utilitárias e outro à especulação? E o método intuitivo de Bergson, que visa nos direcionar para uma visão especulativa do real pela inversão do sentido utilitário das coisas, não seria compatível com uma “redução fenomenológica”? E os “modos subjetivos de doação” na Fenomenologia não seriam os próprios “dados imediatos da consciência”?

¹ Devo esta citação ao excelente artigo de Carlos Diógenes C. Tourinho, publicado no “Dossiê Bergson” da revista *Dissertatio*, que reuniu as apresentações do I Colóquio Bergson, na Universidade de Brasília, em 2016. Não obstante siga uma orientação bastante distinta, é bem provável que meu interesse em investigar mais detalhadamente a relação entre o bergsonismo e a Fenomenologia tenham surgido do espanto filosófico suscitado por este trabalho, motivo para registrar meu agradecimento ao colega.

As convergências notáveis e discrepâncias igualmente relevantes entre essas filosofias que surgiram e floresceram em paralelo incitaram mais recentemente uma atenção especializada nos estudos bergsonianos, como nos trabalhos apresentados nos colóquios em Praga (2002) e em Paris (2003), reunidos no segundo volume da coleção *Annales bergsoniennes* (2004), ou na coletânea *Bergson and Phenomenology* (2010). Não pretendo tratar das intervenções disponíveis nessas obras e noutros artigos atuais, porém elaborar uma contraposição entre a Fenomenologia transcendental de Husserl e o bergsonismo pela questão acerca do estatuto ontoepistemológico do não-ser. A pergunta fundamental diz respeito a qual é o significado do não-ser e se podemos pensá-lo sem contradição. Minha hipótese é de que as respostas de Husserl e de Bergson quanto a tal interrogação são inconciliáveis e isso permite tanto compreender a especificidade de cada uma dessas filosofias como também indicar orientações distintas para a compreensão do real.

Apesar da relevância historiográfica em tal leitura comparada, meu interesse agora é sobretudo sistemático. Vou dedicar a maior parte desta exposição a uma reapresentação do Idealismo transcendental husserliano, uma vez que aqui nos encontramos diante de leitores mais atentos a Bergson. Para tanto, seguirei oportunamente a interpretação da crítica fenomenológica da razão tecida por Carlos Alberto Moura. Embora considere que o comentário de Carlos Alberto Moura é correto, não pretendo contrastá-lo com outras exegeses eruditas, adotando-o sobretudo porque, diferente de muitos especialistas e até discípulos de Husserl, lá se defende a coerência do Idealismo fenomenológico-transcendental. É a essa versão mais robusta do pensamento husserliano, tal como exposto nas *Ideias para uma Fenomenologia Pura* (doravante, *Ideias I*), que pretendo, enfim, lançar algumas suspeitas e dificuldades a partir das teses bergsonianas sobre a relação entre o “possível” e o “real”.

§3 Da crítica do conhecimento na Fenomenologia de Husserl

A Fenomenologia é caracterizada por Husserl como uma teoria ou “crítica do conhecimento” (Moura, 2020, p. 5). Isso porque a investigação fenomenológica acolhe como questão fundamental a pergunta acerca de “como a representação pode ter uma referência objetiva”, isto é, quais seriam as “condições de possibilidade” de um “conhecimento objetivamente válido” (Moura, 2022, p. 43-44). Tal interrogação revela uma íntima afinidade com a crítica da razão pura kantiana (Husserl, 2020, §16) e suscita um modo específico de pensamento, o “transcendental”, que consiste em “todo conhecimento que, em geral, se ocupa menos com os objetos que do nosso modo de os conhecer na medida em que este deve ser possível *a priori*” (Kant, 2010, B 25). Por isso, a Fenomenologia não trata da dúvida ontológica quanto à “origem do ser” e sim do enigma epistemológico quanto ao “conhecimento do ser” (Moura, 2020, p. 47). No entanto, afastando-se da abordagem kantiana, rejeita-se, em primeiro lugar, que a indagação quanto às condições de possibilidade do conhecimento se instaure por algum resultado da ciência positiva que se assuma como um “fato”, já que assim a pesquisa se justificaria por aquilo que somente a ela mesma caberia justificar (Husserl, 2020, §8). Além disso, não obstante Kant considerasse que tal problemática precisava ser examinada num âmbito da subjetividade distinto daquele de que se ocupam a Psicologia e demais ciências naturais, para Husserl a filosofia crítica não consegue superar o nível do sujeito empírico e alcançar uma autêntica “subjetividade transcendental” (Moura, 2022, p. 196). Com esses e outros reparos, Husserl pretende que a Fenomenologia seja “a primeira formulação rigorosamente científica do Idealismo transcendental” por lhe demarcar um “sentido fundamentalmente novo” em relação aos seus antecessores (Moura, 2022, p. 15).

Em que consiste esse novo e mais rigoroso sentido do Idealismo transcendental? O percurso para compreendê-lo e, mais precisamente, de como nele se estrutura a relação entre o ser e o não ser, passa aqui por quatro etapas: α) A orientação transcendental e as ciências de fatos; β) a orientação fenomenológica e as ciências eidéticas; γ) o método de redução fenomenológico-transcendental (a “εποχή”); δ) o sentido do mundo para a subjetividade transcendental.

(α) A orientação transcendental e as ciências de fatos. Nas *Ideias I*, parte-se da vida dos seres humanos em sua “orientação natural” (Husserl, 2020, §27). Por ela reconhecemos, antes de qualquer teoria (2020, §62), um mundo que nos circunda e de que fazemos parte (2020, §29-30), cujo acesso nos é dado pelos sentidos assim como seus objetos se encontram dispostos no espaço e se sucedem no tempo (2020, §27). Trata-se de uma atitude que se dirige propriamente às coisas que nos estão “disponíveis” e que lhes atribui propriedades materiais, utilidades e valores (2020, §27). Além dessa consciência do mundo como uma realidade efetiva, há a crença do próprio indivíduo como parte deste mesmo mundo. Por conseguinte, “a orientação natural se caracteriza basicamente como uma interpretação tanto do objeto quanto do sujeito” pela qual as coisas existem de modo independente de como se manifestam à consciência (Moura, 2022, p. 164-165). Mesmo que se conteste aquilo que comumente se apresenta aos sentidos, como ao se afirmar que é a Terra e não o céu que está em movimento, tal enunciado ainda permanece no âmbito da orientação natural, pois uma dúvida ou rejeição acerca dos fenômenos reais mantém a premissa básica de que estes, diferentes ou não de como nos aparecem, existem efetivamente (Husserl, 2020, § 30). Essas divergências quanto aos dados da percepção conduzem a iniciativas cuja meta é obter um conhecimento mais confiável e abrangente do real em seus muitos aspectos, desvencilhando-se de um impressionismo ingênuo por uma investigação propriamente científica (2020, § 30).

Os saberes empíricos assim organizados constituem “ciências de fatos”. Cada ciência de fatos investiga um domínio específico de objetos individuais a partir de percepções externas ou internas que fundam a base intuitiva para os seus enunciados (Husserl, 2020, §1; introdução). Uma vez que qualquer juízo objetivo acerca do real remeteria a uma determinada ciência da natureza, sejam elas materiais, como a Física, ou psicofísicas, como a Psicologia (2020, I, §1), o empirista recusa a legitimidade de qualquer conhecimento que não seja passível de experimentação (2020, §19). Por isso, a única ciência autêntica seria aquela cuja “doação dos objetos” se daria pela intuição sensível e as especulações filosóficas sobre “ideias” ou “essências” articulariam meras “hipóstases gramaticais ou metafísicas” (2020, §19, §22).

No entanto, contesta Husserl, o postulado de que “todo juízo exija fundação na experiência” oculta uma “construção especulativa *a priori*” que não poderia ser aceita por uma ciência de fatos (2020, introdução, §19). Um exame preliminar da experiência imediata já nos mostra que ela nos fornece apenas singularidades que não bastam por si mesmas para legitimar os juízos gerais pretendidos pelas teorias científicas (2020, §20). Apesar dos objetos individuais estarem situados neste espaço e neste tempo, com esta ou aquela forma, poderiam também existir naquele espaço e tempo, com outras formas. Essa contingência dos objetos empíricos (no vocabulário husserliano, a sua “facticidade”) sempre deixa margem para que neles se encontrem novas ou mais precisas determinações (2020, §1-2), bem como se refutem propriedades até então aceitas. Dessa maneira, os enunciados e leis das ciências da natureza verificam apenas “regularidades fáticas” que poderiam inclusive ter formulações muito distintas (2020, §1-2).

(β) As ciências eidéticas e a orientação fenomenológica. Que os objetos individuais possam ser de maneira diferente de como atualmente são também demanda um outro modo

de conhecimento que concerne a um aspecto ou traço permanente “daquilo que se encontra no ser próprio do indivíduo como o que ele é” (Husserl, 2020, §2). Sem tal pressuposição sequer faria sentido dizer que este ou aquele objeto muda ou pode mudar, já que não se teria como lhes identificar em meio às suas múltiplas manifestações. O “que algo é” envolve “uma nova espécie de objetos”, as “essências” (ou *eidos*), as quais existem numa esfera distinta dos fenômenos que possuem realidade efetiva e, por isso, são caracterizadas como “irreais” (2020, introdução, §3). A “ausência de preconceitos” (2020, §19) pretendida pela atividade científica implica então que se desfaça a identificação dos objetos com aquilo que é dado na experiência e se lhes caracterize por uma noção lógico-semântica mais elementar que os define como qualquer “sujeito de um enunciado verdadeiro” (2020, §22). As disciplinas que investigam esse campo de fenômenos e seus objetos irreais são as “ciências de essências” ou “eidéticas” (2020, introdução, §2).

Da contraposição entre ciências de fatos e ciências eidéticas se especificam duas fontes de conhecimento “diferentes por princípio”, a intuição empírica, que “é consciência de um objeto individual” pela percepção, e a intuição ou “visão” de essências (Husserl, 2020, § 3). Pela intuição empírica nos é dada esta árvore que reconhecemos como parte do mundo natural e cujo significado expressamos por uma ou outra sentença. Ao se pensar acerca da “ideia” dessa árvore, “a intuição empírica individual pode ser convertida em visão de essência” (2020, §3), à qual compete também um sentido supralinguístico que abrange o ato pelo qual a consciência visa o objeto (2020, § 124). Isso porque a árvore real pode ser cortada, pegar fogo ou qualquer outro incidente, porém o sentido do fenômeno para a consciência não é assim afetado por quaisquer episódios mundanos (2020, § 2).

Além disso, a intuição eidética não obtém as essências apenas a partir de dados da experiência, como percepções e recordações. Ao imaginarmos algo, assegura-nos Husserl, podemos apreender a essência ou sentido daquilo que foi imaginado, e tal apreensão é indiferente se o imaginado foi ou não apresentado por uma experiência, já que os dados imaginários jamais serão efetivos (2020, §4). Portanto, é possível se ter um conhecimento eidético tanto do real quanto do irreal (2020, introdução). Para a Fenomenologia e demais ciências eidéticas, a imaginação possui inclusive uma posição privilegiada em relação às percepções. Isso porque as percepções limitam o pensamento ao dado, enquanto pela imaginação se pode “reconfigurar como se quisesse as figuras fictícias, percorrer as formas possíveis em contínuas modificações e, portanto, gerar um sem-número de novas construções [...] que franqueiam acesso às imensidões das possibilidades eidéticas, com seus horizontes infinitos de conhecimentos de essência” (2020, §70).

Há assim duas maneiras incomensuráveis de se legitimar um conhecimento. Os enunciados de um cientista natural precisam se apoiar na observação e na experimentação a partir da pressuposição da realidade de algo (Husserl, 2020, §7). Já ciências eidéticas, como a Aritmética e a Geometria, procedem de outro modo, pois os seus juízos não se regulam por nenhuma experiência. Se é um fato que um geômetra desenha um círculo ou um quadrilátero na lousa, não é aquele ato físico que valida os seus enunciados quanto a tais objetos matemáticos, os quais poderiam ter sido estruturados apenas na imaginação (2020, §7). Ora, é amplamente aceito que as disciplinas matemáticas “são os meios fundamentais das teorizações das ciências naturais” (2020, §25). Daí que o surpreendente aprimoramento da Física na Modernidade se deveu sobretudo à assimilação da Geometria na elaboração do método experimental (2020, §9). Por isso, o cientista natural que rejeita as essências *de fato* as pressupõe *de direito* quando raciocina acerca de suas formulações (2020, §25). A crítica do saber empírico leva a se reconhecer uma acepção mais ampla de “ciência” que não a confunde com a “experimentação” (2020, §26).

Há também uma diferença lógica entre os juízos das ciências eidéticas e os das ciências de fatos. Como dito, a universalidade judicativa de uma ciência de fatos se restringe a uma “generalidade fática”, pois quando se afirma que “todo corpo abandonado em alturas próximas à superfície da Terra cai numa velocidade que aumenta a uma taxa de 10 m/s”, está-se posicionando a existência de algo determinado na natureza e, dada a contingência de todo objeto individual, obtém-se apenas um juízo geral. Já um juízo como “todos os corpos são pesados” não afirma nenhuma existência determinada na natureza, porém, enquanto lei natural, ainda assume a realidade do próprio mundo onde opera e, por conseguinte, a sua contingência empírica. Temos aqui o que Husserl denomina de “generalidade irrestrita das leis naturais”, a qual é “irrestrita” apenas para “este mundo” (Husserl, 2020, §4; §6). Contudo, um juízo como “todas as coisas materiais são extensas” enuncia aquilo que é o caso segundo a “essência de uma coisa material” e a “essência da extensão”, sem nada afirmar sobre a realidade efetiva destas, o que caracteriza tal juízo como uma “proposição eidética pura” (2020, §4; §6). Para Husserl, tais proposições são *intéticas a priori*, pois, embora sejam fundadas em essências, possuem um conteúdo que não é uma simples particularização de “verdades formal-ontológicas” (2020, §16).

As proposições eidéticas puras podem ser “materiais”, quando se referem aos conteúdos de objetos individuais, ou “formais”, quando aludem à estrutura abstrata e geral da objetividade (Husserl, 2020, §9). As essências se inserem em escalas de “generalidade” e “especialidade” cujos limites se relacionam entre si por movimentos “ascendentes”, quando se segue das “diferenças específicas” de um objeto ideal até seu “gênero supremo”, ou “descendentes”, quando de um gênero superior se obtém especializações de um gênero inferior ou de espécie (2020, §12). Aqui nos deparamos com relações de subordinação, distintas da “materialização de um formal lógico” ou da “desformalização” deste. Assim, por exemplo, “a essência ‘triângulo’ está subordinada ao gênero supremo ‘forma espacial’”; “a essência ‘vermelho’ ao gênero ‘qualidade sensível’” (2020, §13); “toda forma determinada de proposição [...] é uma singularidade eidética” do gênero supremo “significação em geral” (2020, §12). Os gêneros superiores que congregam uma classe de objetos concretos constituem “regiões eidéticas” (2020, §16). Cada ciência empírica é correlata a uma ciência eidética, à qual pertence uma certa “essência regional pura” (2020, §9). Assim, há várias ciências eidéticas, sejam formais, como a Álgebra e a Lógica Formal, ou materiais, como a Geometria, a Física pura, e a própria Fenomenologia (2020, §72).

Por referência às matemáticas, as ciências eidéticas sempre ambicionaram a “exatidão” a partir de conceitos ideais que ignoram as formas factuais de algo (Husserl, 2020, §74). Afinal, a Geometria procura sobretudo “fixar algumas poucas espécies de formações fundamentais, [como] as ideias de corpo, superfície, ponto, ângulo etc., [...] que desempenham papel determinante nos *axiomas*” (2020, §72). Logo, não tem qualquer interesse em “descrever e ordenar numa classificação” aquelas “diferenças eidéticas menores, isto é, as inúmeras formas espaciais que se desenham no espaço em intuições individuais”, tal como fazem “as ciências naturais descritivas com respeito às configurações naturais empíricas” (2020, §72).

A Fenomenologia é uma ciência eidética material porque “o âmbito de sua abrangência é constituído por essências de vividos que não são abstratos, mas concretos” (Husserl, 2020, §73). Uma essência é dita “abstrata” se for dependente, como no caso de uma forma categorial que remete necessariamente a um substrato; por sua vez, “uma essência absolutamente independente é um concreto” (2020, §15). Como os vividos da consciência de que se ocupa a Fenomenologia são correlatos a objetos materiais, então não são puras formas como seriam, por exemplo, as ideias ou formas platônicas (2020, §15); e como a existência de tais vividos independe dos objetos empíricos correlatos, então aqueles são independentes destes. Todavia, diferente da Geometria e demais ciências eidéticas, a Fenomenologia se pretende “uma disci-

plina puramente *descritiva*, que investiga todo o campo da consciência transcendental pura na intuição pura” (2020, §59). Desse modo, não lhe cabem “teorizações dedutivas”, e até procedimentos não intuitivos que lhe são ainda permitidos, como “inferências mediatas” e “analogias”, apenas possuem alguma pertinência metodológica se forem corroborados por uma visão de essência (2020, §75). Por isso, o “rigor” da descrição fenomenológica é por princípio diferente da exatidão das matemáticas.

A singularidade da Fenomenologia requer uma outra direção teórica do pensamento, uma atitude mais fundamental do que aquela orientação natural que nos conduz na vida cotidiana ou na ciência empírica que a prolonga e refina. Cabe-lhe assim tematizar essa impensada presença e disponibilidade do mundo circundante (Husserl, 2020, §31). Isso não demanda uma negação voluntária da existência da realidade, como na dúvida cartesiana, mas uma suspensão metodológica de nossa crença em sua efetividade, isto é, que se deixe fora de consideração qualquer afirmação ou negação acerca do real (2020, §31). Na metáfora husserliana, trata-se de colocar o mundo “entre parênteses” ou “fora de circuito”, conduta determinante de um outro modo da consciência, a “orientação transcendental ou fenomenológica” (2020, §31, §50).

Uma vez que a Fenomenologia adota essa disposição distinta da orientação natural e consiste numa peculiar ciência eidética descritiva, entende-se por que ela é indissociável de um “Idealismo transcendental”. Para vários de seus discípulos e intérpretes especializados, tal caracterização da Fenomenologia, que Husserl se atribui abertamente a partir de 1908 e que encontra a sua formulação mais cuidadosa nas *Ideias I*, seria “um ponto de vista arbitrário e exterior”, uma recaída especulativa ou uma decisão imprudente quanto ao próprio sentido de ser (Moura, 2022, p. 10-11). No entanto, como bem mostra Carlos Alberto Moura, há aqui uma confusão dos críticos entre o Idealismo fenomenológico-transcendental e outras formas de idealismo. Para Husserl, a querela entre realistas e idealistas pertence ao âmbito da orientação natural, a única que enseja disputas de teses quanto à existência efetiva dos objetos. Já a orientação transcendental ou fenomenológica, ao pôr em suspenso os nossos juízos a respeito da realidade, elabora uma questão epistemológica sobre as condições de possibilidade do conhecimento objetivo num patamar mais fundamental (2022, p. 17). Daí porque o Idealismo fenomenológico-transcendental se distingue radicalmente das doutrinas idealistas que tentam sem sucesso, “a partir de dados sensíveis sem sentido, derivar um mundo pleno de sentido” e, diferente de seus antecessores, sequer se opõe ao realista que assume inconsistentemente, para além daquilo que aparece, que há as coisas em si mesmas (2022, p. 15; 11). É a ruptura com a orientação natural que conduz a Fenomenologia a adotar um sentido novo e mais rigoroso do Idealismo transcendental que, por tematizar o que fica irrefletido tanto para idealistas quanto para realistas, considera-se inclusive ainda mais radical e “concreto” do que o próprio realista (2022, p. 17).

Em segundo lugar, deparamo-nos com uma reformulação da questão transcendental. O problema crítico do conhecimento foi pensado sobretudo por uma dicotomia entre interior e exterior, de maneira que a sua interrogação primordial consiste em saber se e como as coisas que nos aparecem podem se relacionar a um mundo objetivo (Moura, 2022, p. 10-11). Tal formulação pressupõe a existência de objetos individuais e de um mundo efetivo em que estes de algum modo se correlacionem. Contudo, apesar de tratarmos de uma mesa que vemos e tocamos como um só objeto, constata-se que a percepção que dela temos se altera constantemente, pois consiste numa “continuidade de percepções cambiantes” que “não é em nenhuma circunstância individualmente a mesma” (Husserl, 2020, §41). Com a orientação fenomenológica, a pergunta fundamental consiste agora em inquirir como se dá a síntese pela qual uma multiplicidade de dados se apresenta como uma “coisa” (Moura, 2022, p. 271), interrogação an-

terior e imprescindível ao exame de como as nossas representações podem corresponder a um mundo exterior. Por isso, a constatação de que “toda consciência é [*a priori*] consciência de alguma coisa” não consiste numa simples premissa, porém no problema fundamental que cabe à Fenomenologia transcendental desvendar (2022, p. 44-45). Essa investigação requer um método específico para uma ciência eidética e descritiva.

(γ) A redução transcendental ou fenomenológica (a “εποχή”). O método para “pôr o mundo entre parênteses” e reorientar a consciência para uma atitude filosófica é a “redução transcendental” ou “fenomenológica” (a *εποχή*) (Husserl, 2020, §57). Pela redução transcendental se exclui qualquer juízo quanto à realidade do que é percebido e isso conduz à interrogação de “como o [objeto] transcendente se apresenta para a consciência de que dele é consciente” (2020, §41). Esse procedimento pode soar em princípio despropositado, uma vez que, quando percebemos algo, a percepção e o percebido estão referidos um ao outro como idênticos ou como diretamente relacionados. No entanto, um exame mais atento constata que não há nada em tal correferência que lhes atribua *a priori* qualquer identidade ou até alguma relação. (2020, §41). Daí que na redução fenomenológica se dá metodicamente “uma transição da investigação [realista ou idealista] das coisas para a consideração de seus *fenômenos*” (Moura, 2020, p. 16).

Na introdução das *Ideias I*, Husserl protesta contra aqueles que interpretam os fenômenos transcendentalmente reduzidos “como uma esfera de descrições imanentes dos vividos psíquicos” que “se mantém no âmbito da experiência interna” e assim se reduz a uma Psicologia (Husserl, 2020, introdução). A tendência a uma compreensão equivocada da esfera fenomenológica como meramente psicológica talvez se deva a que, por um lado, os fenômenos de que trata a Fenomenologia são os mesmos das demais ciências e, por isso, o “eu” que aparece para o psicólogo é também o que se apresenta para o fenomenólogo. Apesar disso, uma vez que a redução fenomenológica suspende qualquer consideração quanto à realidade do fenômeno, há uma orientação profundamente diferente quanto ao estatuto daquilo que aparece que termina por alterar o sentido do próprio objeto (Moura, 2022, p. 28). Mesmo se a “Psicologia pura” neutraliza a validade dos estados de coisas ao circunscrever o “sujeito” como seu objeto, vê-se que tal neutralização não foi realizada de maneira universal como na redução fenomenológica, pois o ego ainda permanece enquanto um resíduo do mundo (Moura, 2020, p. 154). Há assim uma dissolução do eu empírico no “fluxo dos vividos” da consciência dos quais se espera extrair reflexivamente os conteúdos das essências neles envolvidas (Husserl, 2020, §34). Ora, esses “vividos transcendentalmente purificados” são as “irrealidades” (ou o “não ser”) investigadas pela Fenomenologia “não como individualidades singulares, mas em sua *essência*” (2020, introdução).

Quanto ao seu procedimento, não convém igualmente confundir a redução fenomenológica com alguma teoria da abstração, já que pela abstração “o que é gerado não é a essência [de algo], mas a consciência dela” (Husserl, 2020, §23). O que cabe após a redução transcendental é pensar os “modos subjetivos de doação graças aos quais temos consciência dos objetos” (Moura, 2020, p. 16). Os modos de doação são “subjetivos” tão somente por reportarem os objetos à perspectiva “unilateral e variável” (Moura, 2020, p. 21) de uma “subjetividade anônima” que é doutro nível analítico em comparação à “psiqué do homem natural” (2022, p. 123-24). Por sua independência dos dados psicológicos, “a Fenomenologia é uma disciplina puramente descritiva, que investiga todo o campo da consciência transcendental pura na intuição pura” (Husserl, 2020, §59).

Um exame preliminar dos vividos e de seus correlatos revela que nos próprios vividos está contido tanto que eles são consciência de alguma coisa quanto em que sentido determi-

nado ou indeterminado o são (Husserl, 2020, §36). Encontram-se assim dois registros ou níveis de descrição dos vividos, o “noemático” e o “noético”. A descrição noemática diz respeito às determinações atribuídas ao objeto intencional ou “noema”, seja quanto à representação da coisa (sua verdade ou falsidade, a sua existência possível ou presumida, o seu estatuto temporal, dentre outras), seja quanto a sua valoração (ser amada, odiada, desprezada etc.) (Husserl, 2020, §37). Uma descrição noética abrange os modos próprios à consciência enquanto visa ao objeto, como, por exemplo, se o capta por uma percepção, ou uma recordação, ou uma retenção, com clareza e distinção (Husserl, 2013, §15).

As descrições eidéticas guiadas pela reflexão fenomenológica reverberam em diferentes patamares de vividos puros. A consciência que se recorda do que aconteceu ontem apresenta uma imagem num estrato de nível distinto da percepção atual e, caso se lembre agora de uma recordação da juventude que teve ontem, tal recordação de segundo nível pertencerá a um estrato distinto e correspondente à lembrança de ontem. Assim, um noema pode ser uma representação intencional de um estrato que, por seu modo de apresentação, torna-se o noema doutro estrato correspondente (Husserl, 2020, §101). Tal processo engendra ou revela um “triplo horizonte do vivido”, já que todo vivido imediato “tem necessariamente o seu horizonte no antes”, mas também “o seu necessário horizonte no depois”, os quais constituem “a forma do fluxo [...] que abrange todos os vividos de um eu puro” (2020, §82).

As visões de essência requerem a sua fixação conceptual por uma terminologia específica para serem assimiladas ou comunicadas nas descrições fenomenológicas. No entanto, a expressão das intuições não constitui para Husserl propriamente um problema, mesmo se feita por palavras providas da linguagem cotidiana que trazem consigo certa ambiguidade e variabilidade, desde que elas “sejam coincidentes [...] com o intuitivamente dado”, o que é condição suficiente para que assumam um sentido determinado (2020, §66). Mas como estabelecer rigorosamente que há tal coincidência entre a intuição das essências e o discurso pelo qual a elas nos referimos? O desafio aqui consiste em assegurar um esclarecimento quanto àquilo que é intuitivamente dado e os nexos eidéticos puros a serem assim apreendidos (2020, §67). Para tanto, a Fenomenologia precisa “proporcionar a mais perfeita clareza sobre o sentido e a validade” de seu método “que a capacite a rechaçar todas as objeções sérias” (2020, §67).

Para alcançar tal propósito a Fenomenologia ambiciona ser uma ciência eidética com total “ausência de preconceitos”. Por isso, não basta a redução transcendental excluir as ciências de fatos. A amplitude da redução fenomenológica deve alcançar também as demais ciências eidéticas. Por um lado, cabe excluir as disciplinas eidéticas formais, tais como a Lógica, a Álgebra, a Teoria dos Números, dentre outras, porque seus conceitos e juízos são elaborados dedutivamente, o que não lhes permite interrogar o âmbito material que, assim, permanece-lhes pressuposto (Husserl, 2020, §59). Por outro lado, convém excluir as outras disciplinas eidéticas materiais porque as essências com as quais se ocupam (“coisa”, “forma espacial”, “movimento”, “homem”, “sensação humana”, “qualidade de caráter” etc.) são apenas correlatos transcendentais à consciência e, desse modo, precisam antes ser fundadas pelos modos subjetivos de doação (2020, §60).

O já longo percurso até aqui pode então ser condensado em torno daquilo que afasta Husserl de um certo platonismo, da teoria dos objetos inexistentes de Meinong e da teoria das descrições definidas de Russell quanto à questão do não ser. Enquanto as essências platônicas são formas puras apartadas dos sujeitos, as essências elaboradas pela Fenomenologia são vividos da consciência correlatos a objetos que acreditamos serem reais. Ao se tentar explicar por referência às formas como reconhecemos os objetos sensíveis, o platonismo apenas desloca o problema para outro patamar, pois precisaria indagar como aqueles objetos transcendentais são dados à consciência – e isso provavelmente o colocaria na trilha da Fenomenologia. Por outro

lado, Meinong e Husserl aprenderam na Escola de Franz Brentano que todo o conhecimento ou consciência é de alguma coisa. Todavia, que toda consciência seja consciência de alguma coisa consiste no verdadeiro “escândalo da razão” que uma teoria do conhecimento rigorosa precisa elucidar e não numa mera premissa, como para Brentano e Meinong. Além disso, as coisas de que se tem consciência são para Husserl os fenômenos irreais da esfera noético-noemática e não entidades ontológicas subsistentes. Já a teoria das descrições definidas pretendeu mostrar que o compromisso ontológico com objetos inexistentes desaparece se o sujeito gramatical das sentenças for substituído por descrições definidas na análise da forma lógica da proposição. Contudo, nada na forma lógica proposicional nos explica como uma entidade satisfaz ou não uma certa descrição definida. Daí que a teoria já pressupõe que há um mundo e entidades reais que podem corresponder às frases denotativas, visando especificamente mitigar certas incoerências quanto às coisas de que temos apenas um conhecimento indireto. Por mais pertinente que seja tal iniciativa, ela deixa impensada a questão de como conhecemos as coisas das quais temos uma representação a partir de uma experiência direta e imediata pela percepção ou pelo pensamento, justamente o ponto central a ser elucidado pela teoria do conhecimento. Ademais, como a análise proposicional desconsidera a consciência em sua análise lógica, é levada a assumir alguma indesejável forma de objetivismo platônico caso trate as proposições como uma instância ontológica independente. Para a Fenomenologia pura, todas essas perspectivas estariam ainda no âmbito de nossa orientação natural e, por deixarem impensado aquilo que é, também não puderam compreender as peculiaridades do que não é.

Diante de uma exclusão tão generalizada das crenças de nossa orientação natural, o “eu puro” não teria o mesmo destino? Afinal, depois de realizada a redução fenomenológica, “não encontramos o eu puro em parte alguma do fluxo de diversos vividos que resta como resíduo transcendental” (Husserl, 2020, §57). Todavia, de maneira análoga a como o eu empírico remete a um eu ideal ou “cogito” no âmbito dos vividos, o *cogito* tem necessariamente por correlato um eu puro “absolutamente idêntico em meio a toda mudança real ou possível dos vividos” (2020, §57). Afinal, seria absurdo aceitar que há um pensamento sem alguém que o pensa. Uma vez que esse eu puro se distingue do fluxo dos vividos e não é um correlato do mundo efetivo posto em parênteses, nele se encontra um novo e original tipo de transcendência, a saber, uma “transcendência na própria imanência” dos modos subjetivos de doação dos objetos à consciência (2020, §57). É no âmbito desse eu ou sujeito transcendental que a Fenomenologia poderia formular e eventualmente solucionar o problema de como da multiplicidade do que aparece à consciência se constitui um objeto, ou seja, a questão de como a consciência é consciência de alguma coisa.

(δ) o sentido do mundo para a subjetividade transcendental. Se a “consciência tem em si mesma um ser próprio que não é atingido pela exclusão fenomenológica” (Husserl, 2020, §33), então ela se torna o fundamento último do sentido do mundo. Desse modo, há uma inversão do discurso comum sobre o ser, pois aquela realidade que é primeira (ou única) para a orientação natural se torna secundária para a orientação transcendental (2020, §50). Por isso, “a distância entre consciência e realidade será a de um todo independente a uma parte dependente desse todo; será a distância do ‘absoluto’ ao ‘relativo’” (Moura, 2022, p. 233). O caráter absoluto da consciência transcendental se deve a que “nenhum ser real, nenhum ser que se exhiba e se ateste por aparições à consciência é necessário para o ser da própria consciência” (Husserl, 2020, §49). Uma vez que a consciência pura nada indica essencialmente acerca da existência de algo, mas apenas das condições de possibilidade para algo existir, segue-se que aquilo que denominamos de “mundo real resultará como um caso especial dos diversos mundos e não-

-mundos possíveis" (2020, §47). Tanto esse mundo da orientação natural quanto os demais possíveis "nada mais são que correlatos das mudanças por essência possíveis" na "forma da consciência" (2020, §47). Por isso, nenhuma realidade existe de maneira independente da consciência, e postular um mundo em si ou absoluto é um contrassenso (2020, §5).

Esse desenlace da doutrina fenomenológica soou como um anticlímax mesmo para alguns de seus intérpretes mais caridosos. Afinal, se o mundo se torna agora dependente da consciência e apenas adquire sentido no interior da subjetividade pura, em que o Idealismo fenomenológico-transcendental difere de um idealismo subjetivo? Além disso, não é no mínimo paradoxal que uma filosofia que põe entre parênteses todas as considerações acerca da realidade conclua que o mundo é um constructo da consciência pura? (Moura, 2022, p. 238-239). A explicitação do projeto fenomenológico husserliano desenvolvida por Carlos Alberto Moura é aqui oportuna justamente por recusar essas supostas incoerências e assim oferecer uma versão mais consistente (e provavelmente correta) do Idealismo fenomenológico-transcendental.

A consciência que se dirige para as coisas na orientação natural e aquela que se volta para os vários modos subjetivos pelos quais algo se apresenta correspondem a duas "ordens de verdade" incomensuráveis entre si, embora legítimas em sua respectiva esfera (Moura, 2022, p. 246). Diante de tal heterogeneidade, a afirmação fenomenológico-transcendental de que realidade e mundo são "unidades válidas de sentido [...] referidas a certos nexos da consciência pura" (Husserl, 2020, §55) não conflita com qualquer afirmação no âmbito da orientação natural que trata as coisas como realidades efetivas e autônomas (Moura, 2022, p. 246). Afinal, não se referem às mesmas noções de "realidade" ou "mundo" (Moura, 2022, p. 253). Isso porque nelas vigoram noções distintas de objeto, no caso, o objeto efetivo dado na experiência e o objeto intencional (Moura, 2022, p. 247). Como a árvore enquanto coisa na natureza é um ente distinto da ideia de árvore advinda da percepção (Moura, 2022, p. 248-249), qualquer tentativa pela orientação natural de se conciliar a árvore dada na natureza com a sua ideia ou sentido, ou, de maneira análoga, de procurar uma conciliação conceptual entre a realidade efetiva e a realidade para a consciência, é fadada ao fracasso (Moura, 2022, p. 249). No entanto, tal conciliação entre consciência e realidade poderia ser feita quando, na orientação transcendental, ambos são entendidos como componentes da consciência ou subjetividade transcendental (Moura, 2022, p. 250).

Se os níveis da orientação natural e da orientação transcendental são incomensuráveis, cada um com seus próprios regimes de verdade, nem por isso ambos se encontram num mesmo patamar epistêmico. A legitimidade dos juízos da orientação natural se funda nas essências regionais do âmbito transcendental. Se julgamos que um objeto é exterior à consciência, fazemo-lo a partir de possibilidades eidéticas nos modos pelos quais um objeto intencional aparece para a consciência. Aquele objeto efetivo consiste em "um objeto subjetivo que foi interpretado como independente e, logo, como um objeto não subjetivo" (Moura, 2022, p. 258). Esse objeto subjetivo que foi interpretado na orientação natural como efetivo não é necessário para a consciência pura; contudo, a consciência pura é necessária para assegurar que esse objeto se apresente. Logo, a consciência transcendental possuiria um estatuto epistemológico mais básico do que o de qualquer objeto efetivo (Moura, 2022, p. 259). Entretanto, não se pretende assim "mostrar a possibilidade de uma consciência sem objeto", e sim "a possibilidade da consciência sem esse objeto" (Moura, 2022, p. 261-262).

Por não se defrontar com tal interrogação é que o idealismo subjetivo e mesmo a filosofia crítica não conseguiram explicar como algo que existe em si pode, de alguma maneira, ser compatível com nossas representações. A solução do problema é a descrição de como "o objeto será constituído não enquanto este objeto, mas enquanto exemplar de uma essência", isto é,

enquanto pertencente a uma certa região eidética. A realidade efetiva enquanto uma unidade de sentido é a atualização ou determinação de um conjunto de possibilidades da essência das coisas ditas “reais” (Moura, 2022, p. 290). Disso se pode perguntar como o âmbito fático veio a instanciar certas possibilidades de regiões eidéticas. Todavia, essa facticidade não é mais da alçada da fenomenologia do conhecimento, pois diz respeito a uma metafísica que aquela em nenhum momento se propõe a ser (Moura, 2022, p. 293-294). Por isso, “a constituição fenomenológica [...] não vai explicitar a origem do ser, mas a origem do ser-objeto”, ou seja, de “como temos consciência de algo idêntico através e apesar de uma multiplicidade de fenômenos” (Moura, 2022, p. 295). Uma vez que apenas podemos pensar sobre o ser de algo como um objeto, então a crítica do conhecimento e sua indagação quanto à possibilidade de um conhecimento objetivo é primeira condição para qualquer ontologia. Dito de outro modo, a questão acerca da objetividade da coisa para a consciência é distinta e anterior à da realidade de algo.

Daí que o significado profundo dessa iniciativa fenomenológica que trata sobretudo de irrealidades é mostrar que “o objeto intencional ‘árvore’ e a árvore natural, realidade efetiva da atitude natural, são um e mesmo objeto” sob diferentes orientações (Moura, 2022, p. 303-304). Valendo-me de um vocabulário que não é husserliano, entendo que, para Husserl, há uma diferença entre “existência” e “realidade”. Há fenômenos que existem, porém não são reais – as essências; e há fenômenos que existem e são interpretados como “reais”, os objetos fáticos da orientação natural. Portanto, quando Husserl diz que a Fenomenologia é uma ciência cujos fenômenos são irrealis, ele não pretende estar a fazer qualquer afirmação ontológica. Então, “qual é o significado do não-ser?” O não-ser ou o irreal, isto é, o que não é real e nem simplesmente nada, é o ideal. “E como podemos pensar o não-ser sem contradição?” Pensamos o ideal ou o não-ser sem contradição quando não o identificamos com um objeto efetivo da orientação natural, porém como um objeto intencional correlato à consciência. Daí que a fenomenologia do conhecimento seja mais ambiciosa e também mais modesta do que a Ontologia, já que, diferente desta, jamais afirma algo sobre o porquê da realidade do ser efetivo para se circunscrever àquilo que é necessário a tudo que *poderia* eventualmente ser real. Dessa maneira, a Fenomenologia é uma ciência das condições *a priori* de possibilidade da experiência.

§4 Como algo é real antes de ser possível?

Embora Bergson tenha muito a nos dizer sobre a origem, os graus de certeza e os modos heterogêneos pelos quais conhecemos o mundo e a nós mesmos, ele não articula uma crítica ou teoria das condições de possibilidade *a priori* do conhecimento em geral. Ao se indagar quanto ao método que cabe ao filósofo, Bergson se afasta daqueles que prescrevem, antes de uma investigação do real, um exame acerca de como o conhecemos. Isso porque, caso admitamos que a pesquisa venha a ampliar o que sabemos e os meios pelos quais aprendemos algo, uma análise prévia dos processos de pensamento simplesmente nos mostraria que não teríamos como saber isso ou aquilo, já que o nosso entendimento agora é mais restrito do que o será após concluir, com ou sem sucesso, aquela inquirição (Bergson, 2009, p. 1-2). Daí a discordância de Bergson quanto à Filosofia transcendental que, naquele período, era aceita “pelo menos como ponto de partida da especulação filosófica” (Bergson, 2006, p. 184).

Um autêntico epistemólogo reclamaria da “ingenuidade” de tal juízo, pois o que lhe interessa não são as condições de possibilidade deste ou daquele conhecimento, mas de todo e qualquer saber *a priori*. Por isso, a possibilidade mesma do conhecimento antecederia a sua realização efetiva não em sentido cronológico e sim lógico-semântico. Afinal, ninguém discordaria

que um “acontecimento não se teria realizado se não tivesse podido realizar-se” (Bergson, 2006, p. 15). Logo, “para conhecer um objeto é necessário poder provar a sua possibilidade” (Kant, 2010, B XV VII). Eis o pressuposto compartilhado tanto pelo Idealismo transcendental quanto pela Fenomenologia pura: “antes de ser real, é preciso que algo tenha sido possível” (Bergson, 2006, p. 15); portanto, *o possível é anterior ao real*. O Idealismo transcendental considera que a objetividade do conhecimento nos remete às “condições de possibilidade de toda experiência” e, na Fenomenologia pura, o sentido de um objeto depende necessariamente “*das possibilidades eidéticas, com seus horizontes infinitos de conhecimentos de essência*” (cf. *supra*, §3). Ora, o que Bergson permite mostrar é que o possível não é nem de fato nem de direito anterior ao real, e que os problemas filosóficos que surgem de tal premissa são insolúveis já que se devem a mal-entendidos (Bergson, 2006, p. 115).

(ε) O sentido utilitário da noção de possível. No discurso cotidiano, ao dizermos que algo é ou foi possível indicamos uma simples “ausência de impedimentos” para a sua realização. Trata-se de um “sentido inteiramente negativo do termo ‘possível’”, pois a partir de algo que é real dizemos que nada o impediu de sê-lo (Bergson, 2006, p. 117). Se, de um ponto de vista lógico, uma tal afirmação é apenas um truísmo, enquanto proferimento expressaria talvez a gratidão pelo empenho de um sujeito que precisou transpor algumas dificuldades para realizar algo ou o alívio por nada ter ocorrido fora do previsto quanto a um evento. Por isso, convém afirmar que *Dom Casmurro* “era sem dúvida possível antes de ser realizado, se entendermos com isso que *não* havia obstáculo intransponível à sua realização”, ou seja, se “chamamos possível o que não é impossível; e é claro que essa não-impossibilidade de uma coisa é a condição de sua realização” (Bergson, 2006, p. 116). Do mesmo modo, ao dizermos que “é possível que isto ocorra amanhã”, manifestamos, por exemplo, nossa esperança ou receio de que *nenhum* empecilho irá se sobrepor a um certo acontecimento. Se o possível se refere a uma ausência, não recairíamos naquele impasse que levou Parmênides a nos interditar qualquer discurso sobre o que não é? De modo algum, pois um juízo acerca do possível em sua acepção utilitária é, na verdade, uma forma indireta de afirmação do real, o que elimina aqueles incômodos quanto à noção de referência. Assim, enquanto um juízo estritamente prático e negativo, o possível não engendra dificuldades filosóficas.

(ζ) O sentido especulativo da noção de possível. Os mal-entendidos se dão quando a noção de possível não é mais pensada como um mero truísmo ou apenas o contrário do que é impossível, quando paradoxalmente se substitui aquela ausência de impedimentos por alguma condição “positiva” (Bergson, 2006, p. 117). A possibilidade se torna assim a presença de algo sem o qual o real não existiria. Dizer que *Dom Casmurro* era possível antes de ser realizado significaria que a obra “preexistia sob forma de ideia” para Machado de Assis ou algum outro espírito que a concebera (Bergson, 2006, p. 117). Todavia, se a obra já estivesse figurada em algum sujeito previamente à sua efetiva realização, então ela existiria antes de realmente existir e o tal sujeito que a anteviu já seria o próprio autor da obra sem tê-la escrito, o que é absurdo. Quem assume que o presente é uma atualização ou uma instanciação de formas já representadas é também levado a concluir que no agora estão todas as possibilidades do porvir (Bergson, 2006, p. 115). Assim, pode-se acreditar que um espírito suficientemente atento às “direções possíveis” do momento terá ao menos uma “ideia de conjunto” quanto à “grande obra dramática do amanhã” (Bergson, 2006, p. 114-115). Contudo, se alguém soubesse, mesmo em suas linhas gerais, o que será a grandiosa obra literária do futuro, então esta já existiria no presente e o sujeito seria pouco astuto se não a escrevesse ele mesmo (Bergson, 2006, p. 114-115). O que persiste

em tais raciocínios que representam antecipada e idealmente a existência é o postulado de que “a possibilidade [de algo] precede [positivamente] a sua existência” (Bergson, 2006, p. 113-114).

(η) A estrutura lógico-semântica dos juízos acerca da possibilidade. Nos juízos que formulamos quanto à possibilidade de algo há na verdade uma afirmação “do real com, em acréscimo, um ato do espírito que o repele para o passado assim que ele se produziu” (Bergson, 2006, p. 114). Quando Machado de Assis escreve *Dom Casmurro*, o livro é uma realidade “e, por isso mesmo, ele torna-se [para o pensamento] retrospectivamente ou retroativamente possível”. Desse modo, a realidade reflete a sua imagem num passado indefinido e se crê que “desde sempre” aquela obra era possível (Bergson, 2006, p. 115). O possível é então um ato da imaginação, “a miragem do presente no passado” (Bergson, 2006, p. 115). Portanto, é um equívoco considerar que há, num juízo acerca do possível, menos conteúdo do que um juízo acerca do real, pois, como parte desse conteúdo é o próprio real, a possibilidade não antecede a realidade (Bergson, 2006, p. 113). Se o conteúdo do possível pressupõe a ideia de real, segue-se que, por mais estranho que possa parecer diante de nossos “hábitos intelectuais” (Bergson, 2006, p. 114), a possibilidade de algo é *posterior* à sua realidade.

Ora, o ponto de partida do Idealismo transcendental é a constatação de que “na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência”. Entretanto, de que “todo o conhecimento se *inicia* com a experiência não se segue que todo ele *deriva* da experiência” (Kant, 2010, B1). Isso porque pela simples recepção dos estímulos sensoriais não se consegue explicar analiticamente a maneira pela qual nós os comparamos, reunimos ou separamos (Kant, 2010, B1). Logo, um conhecimento por experiência é “um composto do que recebemos através das impressões sensíveis” com o acréscimo “daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma” (Kant, 2010, B1). Tal conclusão já circulava em versões mais consistentes do empirismo moderno, o que inclusive lhe justificou uma inclinação cética ao supor que nossas ideias se ligariam apenas indutivamente. O problema assim é entender como o sujeito transforma conceptualmente “a matéria bruta das impressões sensíveis” (Kant, 2010, B2). Já que tal contribuição do sujeito se inicia, mas não se reduz à experiência, então se trataria de algo absolutamente independente de qualquer intuição sensível, isto é, *a priori* (Kant, 2010, B2). A originalidade do Idealismo transcendental consiste em desbravar essa nova fronteira filosófica pela qual nos voltamos dos objetos para aquilo que há de não empírico em nosso modo de os conhecer. Esse outro patamar, o transcendental, requer juízos diferentes dos “analíticos”, nos quais o predicado B está contido no sujeito A, e dos “juízos sintéticos”, nos quais um predicado B não pertence ao sujeito A (Kant, 2010, B 10-11). O que permitiria supor que há tais juízos que mostrariam o que é *a priori* numa afirmação que relaciona um predicado B conceitualmente independente de um sujeito A é, por exemplo, o estatuto científico da Física. Quando o cientista natural enuncia que “Em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece constante”, teríamos um “juízo sintético *a priori*”, pois “no conceito de matéria não penso a permanência, penso apenas a sua presença no espaço que preenche” e, desse modo, “ultrapasso o conceito de matéria para lhe acrescentar algo *a priori* que não pensei nele” (Kant, 2010, B18). A tarefa construtiva de uma crítica da razão pura consiste em demonstrar que tais juízos sintéticos *a priori* também podem legitimar os princípios do conhecimento em geral enquanto “condições de *possibilidade* de toda experiência” (Kant, 2010, B44).

Um fenomenólogo e um bergsoniano concordariam que o Idealismo transcendental recai aqui em mal-entendidos. Para a Fenomenologia pura, nenhum dos enunciados que expressam leis da Física é um juízo sintético *a priori*, pois embora neles não se afirme alguma existência determinada na natureza, ainda se presume a realidade de algo ou do mundo natural.

Ao tentar fundar as condições de possibilidade da experiência ou do conhecimento em geral a partir dos resultados da ciência da natureza, o Idealismo permaneceria no nível de nossa orientação natural, pois ainda retém no nível lógico-semântico a pressuposição de que precisa existir algum fenômeno ou coisa em si e, por isso, não alcança aquela independência das questões de fatos que caracteriza um nível absolutamente *a priori*. Para um bergsoniano, a confusão do idealista seria interpretar a “condição de possibilidade” como uma pré-existência em forma de ideia sem se dar conta de que há mais conteúdo num juízo sintético do que num juízo sintético *a priori*, e que, por isso, este não pode ser mais fundamental do que aquele já que o pressupõe.

(θ) “Experiência possível” ou “experiência integral”? Dos impasses do Idealismo há pelo menos dois caminhos a seguir. Por um lado, ainda considerar que o possível é anterior ao real por uma reformulação do Idealismo transcendental que lhe demarcaria um novo sentido – e assim o fez a crítica fenomenológica do conhecimento pelo recurso à redução transcendental. Por outro lado, rejeitar que o possível precede o real e abandonar a busca pelas condições de possibilidade do conhecimento em geral enquanto uma pré-existência em forma de ideia – o que cabe a um “verdadeiro bergsoniano”. A questão aqui portanto é: a redução transcendental é suficiente para que a Fenomenologia pura possa estabelecer uma dimensão eidética plenamente independente do real?

Apesar de a redução transcendental ou *εποχή* se conduzir em relação à realidade, ainda mantém o seu significado enquanto noema (Husserl, 2020, §97). Por isso, interpreta Carlos Alberto Moura, “a redução será definida como o contrário de uma limitação e com ela não se *perderá nada*, já que a esfera que ela desvela contém em si todas as transcendências mundanas como correlato intencional” (Moura, 2022, p. 224). A redução fenomenológica parte de uma consideração acerca do real, por exemplo, a crença irrefletida quanto à existência de uma árvore, para, em seguida, por um ato do pensamento, suspender qualquer afirmação ou negação acerca da efetividade da coisa. Assim, exclui-se qualquer juízo quanto à verdade ou falsidade da proposição e se conserva o significado daquilo que foi posto entre parênteses na esfera noemática. O que se preserva após a redução fenomenológica são assim as possibilidades eidéticas necessárias à constituição do objeto. Isso não cria a princípio qualquer embaraço ao fenomenólogo porque o possível ou o dever-ser não são “reais”. Aliás, o próprio juízo quanto ao que o objeto deve ser se apoia na preexistência ideal do possível, pois, com a redução transcendental, aquilo que o objeto *deve* ser depende daquilo que ele *pode* ser, isto é, das suas possibilidades eidéticas. Mais do que isso: o possível é o que concede o estatuto de ser àquilo que é irreal e às próprias essências. Dito doutro modo: a maneira de ser das essências ou dos fenômenos irrealis é a da possibilidade. Por isso os fenômenos irrealis com os quais se ocupa a Fenomenologia não seriam um simples nada; muito pelo contrário, seriam a condição mesma do que existe, pois o possível lhe é anterior e constitutivo do real.

No entanto, se a redução fenomenológica ainda mantém o sentido de algo como um correlato, segue-se que qualquer descrição elaborada na esfera eidética contém a referência tanto ao modo de visar da consciência quanto ao objeto intencional visado. A origem do conteúdo referente ao objeto intencional não é outra senão aquele mundo natural posto entre parêntesis. Portanto, cada juízo sintético *a priori* da Fenomenologia transcendental ainda pressupõe que há o sentido do objeto efetivo enquanto resíduo do mundo natural. O mal-entendido aqui é considerar que este objeto efetivo é a atualização de uma possibilidade eidética sem levar em conta que no próprio juízo em que se enuncia tal necessidade se têm mais e não menos conteúdo do que na simples afirmação da orientação natural acerca da existência de um objeto. Afinal, para que haja a redução fenomenológica, é preciso um juízo acerca do real

(em orientação natural) com o acréscimo de um ato intelectual que torna seu objeto desde sempre possível, o que, por si, mostra que a realidade da coisa precede a sua possibilidade. A mera suspensão ou exclusão de qualquer juízo quanto à efetividade do objeto não torna a sua preexistência ideal anterior à sua realidade porque, no âmbito do seu próprio significado, ainda persiste a primazia do real enquanto correlato para se pensar acerca de qualquer possibilidade.

Aqui o fenomenólogo protestaria que, se não assumirmos a esfera das essências como algo que preexiste em forma de ideia, então da multiplicidade das percepções do objeto não haveria como unificá-las enquanto aspectos de um mesmo objeto e sequer poderíamos dar sentido a um juízo. Nisso nos deparamos, segundo Bergson, com o mesmo efeito de miragem que faz pensar que a possibilidade de algo é anterior à sua realidade. O que gera a dificuldade apontada pelo idealista transcendental não é que há diversos modos pelos quais algo nos é dado, porém que aquilo que é dado à consciência seria desarticulado, caótico e, por isso, requer um princípio unificador. Em tal raciocínio se presume que a “desordem” é mais evidente e tem menos conteúdo do que a “ordem”. “No entanto”, diz-nos Bergson, “é pela crítica dessa ideia que uma teoria do conhecimento deveria começar, pois se o grande problema é saber por que e como a realidade se submete a uma ordem, isto se dá pelo fato de que a ausência de todo tipo de ordem lhe parece possível ou concebível” (Bergson, 2005, p. 240). Entretanto, dizemos que “há desordem” quando simplesmente não nos deparamos com aquela relação entre as coisas que procuramos ou esperamos. Assim, quando a mãe chega ao quarto do filho adolescente e reclama que lá está uma bagunça, expressa com isso somente que a disposição das coisas não corresponde àquela que considera mais apropriada (e, convenhamos, provavelmente ela tem razão). Isso não significa que nesse ou em casos similares alguém teve uma experiência ou percepção da desordem. Portanto, numa acepção prática e negativa, “a desordem é simplesmente a ordem que *não* procuramos” (Bergson, 2006, p. 112). Nos termos do próprio Idealismo, se se entende que uma experiência ou vivência é a conjunção *a priori* de uma consciência a algo por ela visado, então toda experiência sempre nos apresenta uma determinada relação entre o sujeito e o objeto ou do sujeito consigo mesmo. Portanto, nunca temos a experiência ou a percepção da desordem enquanto ausência de relação.

O erro filosófico que conduz ao falso problema quanto às condições de possibilidade do conhecimento, seja em sua formulação crítica original, seja em sua reformulação fenomenológico-transcendental, surge quando se considera, a partir de certos dados imediatos à consciência, que estes não oferecem a ordem que se lhes imagina mais apropriada. Contudo, a própria expressão da “des-ordem” já nos revela que em tal juízo se presume uma dada ordem seguida de sua supressão e substituição por uma outra ordem “possível”. Portanto, a ideia mesma de uma crítica ou teoria das condições *a priori* do conhecimento em geral se apoia numa hipóstase do possível a partir do real, sendo imprópria tanto no âmbito do juízo (um juízo não pode pre-existir aos termos que o compõem) (Bergson, 2006, p. 16), quanto no plano da percepção (pois não há experiência ou percepção do possível ou da desordem).

Essas e outras ilusões do pensamento constituem o que Bergson denomina de “lógica da retrospectão” (Bergson, 2006, p. 19-20). As mais decisivas dentre elas, a saber, as que se referem a uma ilegítima anterioridade do nada em relação ao ser e do imóvel quanto ao movente, são imprescindíveis para as discussões ontológicas, mas extrapolam o percurso aqui delimitado (cf. Bergson, 2005, p. 295-322). Para entender os impasses e as questões mal formuladas no âmbito da teoria e da fenomenologia do conhecimento, a inadequada anterioridade do possível quanto ao real e da desordem quanto à ordem são suficientes. É nesse nível específico que convém indagar para Bergson “qual é o significado do não-ser?” O não-ser, entendido como uma preexistência em forma de ideia, é o real com a supressão ou substituição, por uma ope-

ração do pensamento, da efetividade da coisa. Portanto, não há uma experiência ou percepção do não-ser, mas apenas uma experiência ou percepção do que é. “E como podemos pensar o não-ser sem contradição?” Pensamos o não-ser sem contradição caso o entendamos como uma noção negativa inteiramente utilitária que expressa a ausência ou a substituição imaginada daquilo que é (Bergson, 2006, p. 110-111).

Sendo assim, quem reduz a filosofia a uma crítica do conhecimento “não vê que suas especulações são puramente abstratas e tratam [...] da ideia excessivamente simples que ele tem das coisas antes de estudá-las empiricamente” (Bergson, 2009, p. 3). Daí que “um empirismo verdadeiro será aquele que se propõe seguir tão de perto quanto possível o próprio original, aprofundar-lhe a vida e, por uma espécie de *auscultação espiritual*, sentir-lhe palpitar a alma; e esse empirismo verdadeiro é a verdadeira Metafísica” (Bergson, 2009, p. 203). Para essa auscultação espiritual, Bergson desenvolveu um “método intuitivo” cuja finalidade é nos ensinar como nos inserimos por um esforço do pensamento nas próprias coisas, isto é, “simpatizarmos” com elas, como dizia o empirismo filosófico moderno, em vez de uma produzir uma mera síntese exterior de suas características (Bergson, 2009, p. 183-185). Diferente do estudo da matéria realizado pelos procedimentos de comparação e quantificação das ciências naturais, o método intuitivo se volta para o “espírito”, aqui entendido em sua acepção clássica como uma força ou energia vivificadora. Como a matéria e o espírito coexistem na experiência, então há entre eles “uma sobreposição recíproca” e os seus procedimentos “devem prestar-se um auxílio mútuo” (Bergson, 2009, p. 183). Por isso, a Filosofia deve levar em consideração os resultados da ciência da natureza e prolongá-los numa outra direção que extrapola as demarcações conceptuais que cada disciplina fez em torno de si para assenhorar-se de um ou mais objetos. Daí que Bergson, ao se voltar para o problema da constituição de nossa inteligência, recomende que a filosofia do conhecimento e a ciência da vida são inseparáveis, pois “uma teoria da vida que não vem acompanhada de uma crítica do conhecimento é forçada a aceitar, tais e quais, os conceitos que o entendimento põe a sua disposição”, enquanto “uma teoria do conhecimento que não reinsere a inteligência na evolução geral da vida não nos ensinará nem como os quadros do conhecimento se constituíram nem como podemos ampliá-los ou ultrapassá-los”. No entanto, convém enfatizar que, se inseparáveis, a filosofia e a ciência da vida não são equivalentes, pois cada uma trata de uma coisa na própria esfera do conhecimento do real. Essa filosofia bergsoniana do conhecimento, que se afasta de uma mera generalização dos fatos ou de alguma forma de epistemologia naturalizada, é uma “metafísica da experiência integral” (Bergson, 2006, p. 234). Até onde ela pode nos levar? Bem, isso é algo que apenas o real nos permitirá descobrir.

No entanto, talvez nem Bergson nem Husserl estejam equivocados quanto àquela primeira impressão de que suas opiniões podem divergir em certos pontos, mas concordariam facilmente quanto a outros. A minha sugestão é que, não obstante diverjam quanto aos aspectos ontoepistemológicos de suas doutrinas, ambos convergem quanto à “direção espiritual filosófica” que lhes parece indispensável. Tanto em Bergson quanto em Husserl, há a ideia de que a Filosofia requer um deslocamento da consciência em relação à vida cotidiana por uma espécie de “reinteriorização” em busca de um aspecto mais fundamental ou ao menos esquecido na prática social. Daí que o método intuitivo bergsoniano procure liberar o pensamento da percepção utilitária para a temporalidade real (a “duração”) enquanto a *epoché* segue um rumo similar em busca do ego transcendental. Pierre Hadot chamou a atenção sobre como tal procedimento parece retomar a direção espiritual filosófica da “*epistrophè*” das escolas helenísticas, que significava um duplo movimento entre o interior e o exterior: o movimento de exteriorização rendia determinação e dispersão, enquanto o movimento de interiorização voltava-se para a unidade. Cabia assim ao sábio compreender a tensão desses movimentos que

concernem à antiga tradição do ritmo vital (Hadot, 2019, p. 45-46). Por isso, a despeito das divergências doutrinárias, a atitude filosófica de Bergson e a de Husserl, assim como o tipo de conversão do pensamento que requerem, são contíguas. Tal contiguidade certamente não é secundária para quem, como Bergson (e creio que o mesmo vale para Husserl), entende que “a Filosofia não é uma construção de sistema, mas a resolução, uma vez tomada, de olhar ingenuamente para si e ao redor de si” (Hadot, 2014, p. 15). Se isso for o caso, então o novo significado da filosofia do conhecimento aqui entrevisto não é apenas ontoepistemológico, mas existencial. A teoria do conhecimento deve assim ser entendida também e sobretudo como um autêntico “exercício espiritual” na procura pela sabedoria (Hadot, 2014, p. 19-66).

Referências

- BERGSON, H. *A energia espiritual*. Trad. Rosemary Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BERGSON, H. *Correspondence*. Paris: PUF, 2002.
- BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- DALY, C. To Be. In: POIDEVAN, R.; SIMONS, P.; MCGONIGAL, A.; CAMERON, R. (Eds.). *The Routledge Companion to Metaphysics*. London; New York: Routledge, 2012. p. 225-233.
- FRAGATA SJ, J. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1956.
- HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Lorraine Oliveira. São Paulo: É realizações, 2014.
- HADOT, P. *La Philosophie comme Éducation des Adultes*. Paris: Vrin, 2019.
- HUSSERL, E. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2020.
- HUSSERL, E. *Investigações Lógicas*. (2 Vols.). Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas. Conferências de Paris*. Trad. Pedro Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- INGARDEN, R. El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl. Discusión: H. G. Gadamer, R. Ingarden, J. Wahl, A. Schütz, R. P. Van Breda. In: HUSSERL, E. *Cahiers de Royaumont*. Trad. Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968. p. 215-238.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 7. ed. Trad. Manuela Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- KELLY, K. *Bergson and Phenomenology*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- KERSZBERG, P. Henri Bergson. In: EMBREE, L. et al. (Ed.). *Encyclopedia of Phenomenology*. New York. Springer-Science + Business Media, 1997.
- MEINONG, A. Sobre a Teoria do Objeto. In: BRAIDA, C. (Org. e trad.). *Três aberturas em Ontologia*: Frege, Twardowski, Meinong. Florianópolis: Rocca Brayde Edições, 2005. p. 91-146.
- MOURA, C. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

- MOURA, C. Introdução. In: HUSSERL, E. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2020.
- PLATÃO. *O Sofista*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- PRIEST, G. Not to Be. In: POIDEVAN, R.; SIMONS, P.; MCGONIGAL, A.; CAMERON, R. (Eds.). *The Routledge Companion to Metaphysics*. London; New York: Routledge, 2012. p. 234-245.
- RUSSELL, B. Da Denotação. In: *Ensaaios Escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 3-14. (Coleção Os Pensadores).
- SANTOS, J. Introdução a'O Sofista. In: PLATÃO. *O Sofista*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- TOURINHO, C. Sobre a relação entre o espiritualismo de Bergson e a Fenomenologia de Husserl nas Origens da Filosofia Contemporânea. *Dissertatio*, Pelotas, v. supl., 2016, p. 156-171.
- WORMS, F. *Annales Bergsoniennes*. Vol. II: Bergson, Deleuze, la Phénoménologie. Paris: Épipiméthée; PUF, 2004.

Sobre o autor

Evaldo Silva Pereira Sampaio

Professor Associado III da Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do corpo docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (do qual é atualmente o Coordenador) e do Curso de Filosofia. Foi Professor efetivo da Universidade de Brasília entre 2011 e 2020 (membro-fundador e coordenador do Programa de Pós-graduação em Metafísica, do qual ainda integra o corpo docente permanente). Pesquisador Visitante na Universidade de Oxford (2017-2018). Doutorado em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Recebido em: 27/03/2025

Received in: 03/27/2025

Aprovado em: 20/05/2025

Approved in: 05/20/2025

A prevalência do fato físico sobre o fato psíquico como frenesi

The prevalence of the physical fact over the
psychic fact as frenzy

Rodrigo Barros Gewehr

<https://orcid.org/0000-0002-3274-7032> – E-mail: rodrigo.gewehr@ip.ufal.br

RESUMO

A possibilidade de subordinar o eu a uma função do cérebro, e por essa via reduzir a emergência da consciência aos limites dos processos desse substrato material, não são questões que surgiram na contemporaneidade. Na verdade, o problema se atualiza desde a Grécia antiga, e em nossos tempos exterioriza sua renovação na promessa de que as neurociências demonstrarão, enfim, a causalidade e a identidade entre a consciência e a atividade neuronal. A força dessas promessas está na popularidade da concepção epistêmica que as impulsiona: todo fato psíquico deriva, necessariamente, de um fato físico. Já nos cursos de psicologia e metafísica no liceu de Clermont-Ferrand, Bergson coloca sob suspeita os fundamentos dessa relação unidirecional, que acabaria conduzindo a um paralelismo psicofísico ou ao epifenomenismo. A despeito das inúmeras tentativas de comprovação, essa concepção permanece indemonstrada, mas a convicção que lhe é subjacente não deixa de exercer seu efeito *pathico* sobre nós: mais que uma posição epistemológica, a crença na espacialização da psique se tornou uma posição ontológica, que fascina ao ponto de conseguir dissimular sua artificialidade. Dessa perspectiva, podemos pensar as expressões do materialismo que assegura e encoraja essa transformação como uma espécie de frenesi, através das quais uma tendência totalizante da nossa relação com o mundo se evidencia. Na esteira desse discurso aparentemente científico, o que sobressai é uma metafísica inconsciente de si mesma. Essa denúncia permanente nas obras de Bergson nos servirá como ponto de partida neste artigo, ao passo que as leis de dicotomia e do duplo frenesi serão nossas balizas no questionamento dessa redução do psíquico à matéria.

Palavras-chave: Consciência. Materialismo. Frenesi. Metafísica inconsciente.

ABSTRACT

The possibility of subordinating the ego to a function of the brain, and under these circumstances reducing the emergence of consciousness to the limits of the processes of this material substrate, are not issues that has emerged in contemporary times. In fact, the problem has been updated since ancient Greece, and in our times, it externalizes its revival in the promise that neurosciences will finally demonstrate the causality and identity between consciousness and neuronal activity. The power of these promises lies in the popularity of the epistemic conception that drives them: every psychic fact necessarily derives from a physical fact. In his lessons on psychology and metaphysics at the Clermont-Ferrand secondary school, Bergson already suspects of the foundations of this unidirectional relationship, which would end up leading to psychophysical parallelism or epiphenomenalism. Despite countless attempts to prove it, this conception remains unproven, but the conviction underlying it does not cease to exert its *pathic* effect on us: more than an epistemological position, the belief in the spatialization of the psyche has become an ontological position, which fascinates to the point of being able to hide its own artificiality. From this perspective, we can think of expressions of materialism that ensure and encourage this transformation as a kind of frenzy, through which a totalizing tendency in our relationship to the world becomes evident. In the path of this apparently scientific discourse, what stands out is a metaphysics that is unconscious of itself. This permanent denunciation in Bergson's works will serve as a starting point for this paper, while the laws of dichotomy and double frenzy will be our guides in questioning this reduction of the psychic to matter.

Keywords: Conscience. Materialism. Frenzy. Unconscious metaphysics.

*Les frenétiques sont si foux, que le plus souvent
ils se traitent de foux les uns les autres.*
Bernard Le Bovier de Fontenelle (1704)

Se transplantamos o cérebro de A no corpo de B, não é B que recebe um novo cérebro, mas A que ganha um novo corpo. É na medida em que o cérebro define a pessoa, que somos um sujeito cerebral. Há nisso bem mais do que um jogo de artista conceitual ou do que uma fantasia de fanáticos [mordus] de eternidade (Vidal, 2011, p. 37).

O psicólogo e historiador das ciências Fernando Vidal abre desta forma sua reflexão acerca do problema que ele denomina como *figura antropológica* do sujeito cerebral: a tendência – contemporânea, porém de longas raízes – de se operar uma equivalência entre o eu e o cérebro, reduzindo aquele a uma função deste, numa espécie de epifenomenismo repaginado, sustentado agora pelos avanços das neurociências; e, mais amplamente, evocado por toda operação social que se alie ao termo *neuro*, ganhando, desta forma, também, sua dimensão de fetiche da mercadoria. É na esteira deste comércio de ideias que surgem disciplinas e campos variados, todos eles reivindicando seu *neuro*-pertencimento: da neurofilosofia ao neurofitness, passando por neuroética, neuroestética, neuropsicologia, neuroecologia, e assim por diante, numa lista que cresce à medida que esta figura antropológica avança seu enraizamento na sociedade.

Um otimismo epistemológico persistente, embora mais discreto do que os primeiros arautos da ciência moderna costumavam propagar, segue animando as teorias atuais sobre

redes neurais, não obstante a tenacidade, incômoda, do problema da consciência, de seu surgimento na equação da vida. As tentativas de atrelar o surgimento da consciência ao cérebro seguem o itinerário de uma tradição onde o materialismo, em suas diferentes feições, institui o *espírito positivo* como fundamento único de toda e qualquer explicação plausível sobre os processos naturais. Seria uma questão de tempo até os avanços das neurociências comprovarem definitivamente aquilo em que já se crê inabalavelmente. “No futuro, a demonstração de uma relação de causalidade, e *in fine* de identidade, entre estados neuronais e estados mentais conscientes passará pela utilização de técnicas de interferência com a atividade cerebral” (Dehaene, 2006, n/p., grifo do autor)¹.

Podemos até sugerir um corte entre a ideia de “estados mentais conscientes” e consciência, para fins de salvaguardar o frescor empírico do raciocínio de Stanislas Dehaene, bem como sua postura *docemente positivista* – para fazermos uso de uma expressão de Bento Prado Jr. (Clastres, 2004). Não se trata de pensar *se algum dia* será possível explicar os processos mentais e, *in fine*, o surgimento da consciência, mas sim de aguardar o momento em que não apenas a causalidade, mas também a identidade entre processos neuronais e conscientes serão demonstrados. Até mesmo o desvão entre *soma* e consciência, que entretém a fantasia filosófica e científica desde a mais longínqua historiografia, estaria com seus dias contados; sendo a consciência, por fim, assimilada às complexas interações neurais.

Resta bastante explícito que, por entre os meandros da parcimônia metodológica, permanece a firme convicção de que a pesquisa no e sobre o cérebro haverá de explicar definitivamente os processos conscientes. Ao epifenomenismo junta-se um emergentismo que não abre mão da unidirecionalidade dos processos naturais: é sempre do físico ao psíquico que se dá o vetor de emergência do fato psicológico. Mesmo quando se admite um princípio qualquer que supere o dualismo *psyché-soma*, a ideia de que todo processo psíquico teria como origem um processo somático denuncia uma postura não-empírica e de um obscurantismo que, parafraseando Bergson (2014), supera qualquer sistema metafísico. Ora, por que motivo, mesmo tendo sido pretensamente superadas as dicotomias todas, ainda assim seria da base somática que emergiria a consciência? Por que não o inverso? Não há nenhuma fundamentação para esta crença senão uma atitude de fundo que, mesmo disfarçada em modelos epistemológicos mais flexíveis, como o dualismo de propriedades, não consegue escapar do monismo materialista que a alimenta (Leclerc, 2021).

Com efeito, as novas tecnologias de imagem dão literalmente visibilidade e, com isso, certo ar de objetividade a um problema velho dos tempos da antiga Grécia. Como bem salienta Vidal (2011) – e nisto já nos aproximamos de Bergson –, o problema da redução do eu ao cérebro remonta à dualidade *psyché-soma*, avança pela tradição fisiológica de Galeno, passando pelos mecanicismos de Descartes, Spinoza e Leibniz – estes citados e criticados por Bergson em suas discussões sobre o paralelismo psicofísico.

Não se trata, diz Fernando Vidal (2011), nem de um jogo de artista conceitual, nem de uma fantasia de fanáticos de eternidade. Este problema ultrapassa uma questão meramente formal, que seria o foco de atenção da metafísica antiga, ou do *antigo espiritualismo*, centrados em conceitos aplicados como chaves interpretativas pré-fabricadas e estanques. Ultrapassa também o mero fanatismo que poderíamos encontrar nalguns apelos extremados como o da

¹ Não muito diferente do que já almejava, há mais de um século, Siegmund Exner (Niro, 2023), e outros tantos autores, das mais variadas áreas das *Naturwissenschaften*, que partilharam desta fé comum num aperfeiçoamento ilimitado de suas técnicas, o que culminaria infalivelmente na resolução absoluta dos problemas colocados pela investigação científica. Isso, por si só, já sinaliza a mundivisão que alimenta as ciências, para além de seus procedimentos empíricos.

criogenia, e mais especificamente, da neuropreservação². A ideia do sujeito cerebral como figura antropológica nos remete à constatação de que este complexo imaginário está profundamente implantado em nossa cultura; que uma crença de base nos mobiliza, quase imperceptivelmente, a acreditar que o substrato material seria o garantidor por excelência da realidade dos fatos, e que o cérebro seria a realidade última do eu. Trata-se propriamente de uma atitude, cuja extensão, como vimos, pode abarcar um amplo espectro: do formalismo epistemológico ao militantismo de uma postura *fanaticamente racional*, nas palavras de Kurt Gödel (Cassou-Noguès, 2007). Por mais criativas que sejam as propostas de “resolução científica” da dualidade *psyché-soma*, elas não escapam à esta injunção de base, repetidamente indemonstrada, de que a direção do movimento seria sempre do físico ao psicológico. Isso não é colocado em questão, mesmo quando se varia a posição epistemológica do materialismo eliminativo ao emergentismo (Beckerman *et al.*, 1992). E esta postura nos mostra, por sua vez, que tal problema ultrapassa os limites do empírico, avança sobre nossas escolhas epistemológicas e se instala nas *razões do coração*, onde pode causar estragos diversos, arrastando-nos, muitas vezes, ao delírio. Como lembra Pierre Cassou-Noguès, “[...] nossas crenças, os postulados que determinam nosso mundo, encerram-nos numa imagem do mundo que pode ser falsa e, não obstante, indepassável” (Cassou-Noguès, 2007, p. 49).

O materialismo atávico de nossos tempos é mais do que uma simples perspectiva epistemológica, um operador conceitual, e sim uma atitude, uma posição ontológica que nos arrasta, e arrasta consigo nossas convicções. É neste sentido que a ideia de uma *figura antropológica* ganha toda sua potência, uma vez que indica o caráter *pathico* desta operação que nos captura individual e coletivamente, até ao ponto do apagamento dos traços de sua artificialidade. É por esta razão que uma posição dualista está sempre colocada contra as cordas, sendo-lhe demandada incessantemente a tarefa de provar suas premissas, enquanto a posição monista permanece como auto evidente. É por esta razão, ainda, que podemos pensar o materialismo como uma espécie de frenesi, na medida em que aponta para uma tendência totalizante de nossa relação com o mundo. A *Weltanschauung* compreendida como atitude, lembra Jung (1981), envolve articulações complexas entre as dimensões afetiva e racional, de modo que é possível pensar não somente num formalismo delirante³ a alimentar os argumentos monistas, como num fanatismo que transforma a racionalidade num fetiche.

Esta figura antropológica é a concomitante de um fato de cultura que se consolidou gradativamente, e naturalizou-se a ponto de a tomarmos, como vimos, por uma evidência sobre a qual não paira nenhum questionamento de fundo, sendo as eventuais dúvidas engendradas dentro do sistema, tão somente de ordem operacional. Um *espírito positivo* subjaz e sobrevive ao positivismo. Bergson, no entanto, trata de questionar esta suposta evidência, desde os cursos

² “Jonathan Keats, um artista de São Francisco, registrou os direitos de seu cérebro como se esse fosse uma escultura fabricada pelo pensamento, depois colocou seus neurônios à venda no mercado, lançando seu negócio com uma apresentação pública de imagens digitais de seu cérebro em atividade. Keats espera reunir fundos suficientes para cobrir o custo de manter o órgão em funcionamento pelo menos 70 anos após sua morte, o que lhe outorga a lei sobre a propriedade intelectual [...]. Menos lúdicos, alguns de seus compatriotas seguem a última moda em matéria de criogenia: congela-se o cérebro unicamente, que permanece desse modo a espera do dia em que ele poderá ser posto em funcionamento para sempre. É a chamada *neuropreservação*” (Vidal, 2011, p. 170).

³ A leitura de Richard Dawkins (2007) do princípio antrópico seria um bom exemplo do obscurantismo empiricamente ancorado: o universo existe da forma que existe pois, de outra forma, não existiríamos, e dado que existimos, isso justificaria que o universo exista desta forma. Ou ainda, saindo da versão cosmológica para a planetária do princípio antrópico, “Conseguimos tratar da origem singular da vida postulando um número muito grande de oportunidades planetárias. Uma vez que aquele golpe inicial da sorte tenha sido assegurado – e o princípio antrópico decisivamente o assegura para nós –, a seleção natural assume [...]” (Dawkins, 2007, p. 190). Esta “pura sorte, antropicamente justificada” (Dawkins, 2007, p. 190), esquece que, por maiores que sejam as grandezas em jogo, por menor que pareça o passo, o salto indutivo é sempre do mesmo tamanho.

de psicologia e metafísica de Clermont-Ferrand, fundamentando sua crítica em *Matéria e memória* (1990). Passando, depois, por textos como: *o paralelismo psicofísico* (1972), *o cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica* (2021), *Fântomes des vivants* (1972), e chegando às *duas fontes da moral e da religião* (2008), onde lança a ideia das leis de dicotomia e do duplo frenesi, que serão nossas balizas na reflexão proposta neste ensaio.

Este fato de cultura – a redução do eu ao cérebro –, se ganhou força com as neurociências, nem por isso pode ser atribuído a estas. Inúmeros processos se foram agregando para que esta ideia pudesse aparecer como modelar na determinação de nossa mundivisão contemporânea. Na sexta aula do curso de Psicologia de Clermont-Ferrand, Bergson afirma: “Já no início do século XIX, Gall e Spurzheim, dois alemães, fundaram uma ciência, a frenologia, que se baseava inteiramente na possibilidade de se localizar no cérebro as diferentes faculdades da alma” (Bergson, 2014, p. 11). Esta ideia não é nova, como lembra também Orly Lewis (2016) ao falar da controvérsia antiga entre o coração ou o cérebro como órgão da alma. Uma resultante direta desta controvérsia, e sinal da colonização gradativa das mentalidades pelo materialismo mecanicista, foi precisamente a maneira de se compreender o termo *φρήν* (*phrên*) na frenologia e, de resto, em toda psiquiatria contemporânea:

[...] nesta nova nosografia, frequentemente, as denotações de termos antigos como *mania* (*μανία*), *phrenitis* (*φρενίτις*), e *pathos* (*πάθος*), entre os gregos, bem como de *furor*, *insânia* e *perturbatio* entre os latinos (cuja sintomatologia remontava geralmente a Hipócrates ou a Galeno), não guardaram nada além de um valor de uso profano ou literário (Cassin, 2004, p. 451, grifo do autor)⁴.

Várias *derivas semânticas* foram se acumulando ao longo da trajetória que conduz da mania e do frenesi na medicina clássica grega à ideia contemporânea de loucura ou de frenesi. Mas, de toda sorte, a redução das faculdades da alma ao funcionamento do cérebro é um exemplo acabado de como a ancoragem afetiva num modelo ontológico vai criando as condições para que processos metonímicos se repitam e naturalizem uma determinada postura epistemológica – no caso, a prevalência do cérebro para designar e operar as intensidades anímicas, em detrimento do coração.

O *encéfalo-centrismo* “[...] ganhou muito apoio no século III AC, com a identificação do sistema nervoso como transmissor [*conveyor*] de impulsos motores e sensórios, bem como sua conexão com o cérebro e a medula espinhal” (Lewys, 2016, p. 38). Isto, no entanto, não implica necessariamente pensar alma e cérebro como equivalentes. Mesmo Galeno, para o qual a substância requerida para as atividades da alma era gerada e armazenada nos ventrículos cerebrais, lançava mão do conceito de *pneuma*, uma substância misteriosa e inteligente, como portadora de todas as forças vitais do corpo (Van Der Eijk, 2016).

O inovador neste horizonte epistemológico é, pois, a redução das faculdades da alma ao cérebro; a tentativa – ou mais propriamente a *velha tentação*, como diria Maine de Biran –, de associar as faculdades intelectuais e morais à anatomia do sistema nervoso (Umbelino, 2010). Esta operação tem início na própria nomeação da disciplina como frenologia, circunscrevendo ao cérebro o sentido do termo *φρήν* (*phrên*), gesto que está longe de permitir uma definição completa do termo, e indica já um efeito do *encéfalo-centrismo*, uma torção de sentido que impõe uma determinada mundivisão e delimita de modo artificial a extensão do problema da dualidade *psyché-soma*. Cria-se, assim, gradativamente, a ilusão de uma distinção entre mente e

⁴ Verbete *Folie/démence* escrito por Clara Auvray-Assayas, Charles Baladier, Monique David-Ménard, Jackie Pigeaud para o *Vocabulaire européen des philosophies*, dirigido por Barbara Cassin (2004, p. 449-457).

corpo e, em seguida, cérebro e corpo, deslocando e reduzindo de forma radical, talvez irrecuperável, a investigação sobre a *psyché*. O campo semântico desta palavra é amplo, e o sentido de mente como sede do pensamento é apenas um dos modos de se o compreender. Este termo designa, primeiramente, o diafragma e, de forma mais geral, toda membrana que encobre os órgãos, donde a ideia de frenesi como uma inflamação com febre. Além disso, *φρήν* (*phrên*) designa o coração como sede das paixões, alma, ou mesmo propósito, vontade⁵. Isso nos mostra o quanto a ideia de uma redução do psíquico ao cerebral não é dada de antemão, possui uma genealogia e foi ganhando força com o passar do tempo, o que exige também um exercício interpretativo minucioso, que nos permita compreender esta necessidade imperiosa (frenética?) de se ancorar num substrato material para garantir a sensação de realidade. Esta equivalência suposta foi ainda a base para a constituição do localizacionismo, que é não somente marca da frenologia, mas de boa parte da neurologia estudada por Bergson, e contra a qual ele se insurge de diversas maneiras, especialmente quando se trata de pensar num paralelismo rigoroso, que fundamentaria equivalências termo a termo entre o fato psíquico e sua base material.

Ainda no que diz respeito ao termo *φρήν* (*phrên*) e seus destinos no pensamento ocidental, nota-se que ele já estava atrelado ao discurso médico na Grécia clássica, e está na raiz de um dos quadros clássicos de *insânia*, segundo a definição do médico latino Celso, juntamente com a melancolia e a mania (Pigeaud, 2010). Mas o que estava em jogo neste delírio agudo acompanhado de febre, que se denominava *φρενίτις* (*phrenitis*)? A insânia, assimilada ao campo da doença mental, e entendida como *doença dos nervos*⁶, pode continuar a ser pensada como uma patologia do cérebro, tal qual nos habituamos a fazer? A controvérsia aberta na antiguidade, conforme salientamos acima, era alimentada pelas concepções cardiocêntrica ou encefalocêntrica do órgão da alma, e a *φρενίτις* (*phrenitis*) pensada como doença tendo origem na bile, provocando um movimento violento do sangue. Longe, por conseguinte, de ser apenas assimilada a uma inflamação do cérebro. Esta raiz encefalocêntrica, todavia, deu ensejo a inúmeros quadros patológicos delineados pela psiquiatria moderna, e pensados como doenças mentais; tais quais a hebefrenia, a oligofrenia, a parafrenia e a esquizofrenia. Ela está também na base do quadro clínico denominado frenesi. De fato, na medicina do século XIX, retomando em partes a medicina hipocrática, frenesi designa alienação com manifestação delirante e violenta, provocada por certas afecções cerebrais de caráter agudo. Em sentido figurado, ganha o caráter de uma exaltação extrema, como que mobilizada por uma paixão.

Lampejo fosforescente

Quando Bergson introduz a lei do duplo frenesi, ao final do quarto capítulo d'*As duas fontes da moral e da religião*, o tema em questão é a evolução de tendências complementares, mas antagônicas, que vai levar à discussão da dualidade entre mecânica e mística. O problema é colocado nos seguintes termos:

⁵ Cabe salientar, ainda, que afirmar a ideia de mente como sede das faculdades mentais não é o mesmo que afirmar o cérebro como sede destas faculdades. O sentido de coração como sede das paixões aparece de forma prevalente em autores como Chantraine (1980), Bailly (2000), Liddell e Scott (1940). Em poesia, afirma Bailly (2000), este termo designa o coração ou a alma como sede dos sentimentos e das paixões, da alegria, da dor, do medo, da cólera, do amor; mas também das sensações físicas, da fome, da reflexão, da atenção e do pensamento em geral. Estamos, portanto, longe do *encéfalo-centrismo* que também capturou este termo e seus derivados.

⁶ Como figura no título do livro de Daniel Paul Schreber (1984), *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*.

A verdade é que reflexo e voluntário materializam duas visadas possíveis de uma atividade primordial, indivisível, que não era nem um nem outro, mas que se torna, retroativamente, através deles, os dois ao mesmo tempo. Nós diríamos o mesmo do instinto e da inteligência, da vida animal e da vida vegetal, de muitos outros pares de tendências divergentes e complementares (Bergson, 2008, p. 314).

Embora Bergson esteja desenvolvendo, ao longo do capítulo, e através de uma série de dualidades⁷, uma discussão de cunho ético, pensando os rumos da sociedade, a introdução desta lei traz à tona novamente a dualidade *psyché-soma*, encaminhando a reflexão para um estrato ontológico mais antigo – e talvez insolúvel. Não é apenas esta dualidade mecânica-mística que está em jogo. Ao evocar este problema de ordem geral, a questão desliza para a dualidade *psyché-soma*, não somente por ela representar o palco deste tensionamento num plano ontológico, mas também pelo fato de ser uma marca discursiva de grande relevância no tecido social, sendo o palco, então e ainda, de controvérsias médicas. A alma é uma intensidade em disputa, a qual a medicina sempre tentou colonizar em seus distintos modelos de compreensão da vida.

Este debate sobre a dualidade *psyché-soma* acompanha Bergson desde seus cursos de psicologia e metafísica no liceu de Clermont-Ferrand. Já neste momento inicial de sua carreira, está presente a desconfiança em relação à redução do psíquico ao físico e, mais do que isso, sua luta para demonstrar o quanto este procedimento metodológico, cuja expressão mais acabada seria o paralelismo psicofísico, nada tem de científico. Pelo contrário, sob a aura de uma argumentação científica distingue-se a ação de “uma metafísica inconsciente de si mesma” (Bergson, 1972, p. 1003; 2008, p. 508⁸), que se esconde por detrás da aparência de um discurso sustentado em fatos empíricos.

“Há uma diferença radical”, diz Bergson, “entre o fato psicológico, conhecido pela consciência, pela reflexão interior, e o fato fisiológico, que é apenas um fenômeno físico-químico, perceptível para os sentidos e localizável no espaço” (Bergson, 2014, p. 13). Acima de tudo, no que diz respeito à consciência e à reflexão interior, a localização é bastante definida: tratar-se-ia, por certo, do cérebro. “Dizem que o cérebro secreta o pensamento como o fígado secreta a bÍlis” (Bergson, 2014, p. 9). Bergson se insurge contra esta ideia e afirma que, se o cérebro pode efetivamente ser pensado como o órgão do pensamento – admitindo, desta feita, o encéfalocentrismo – é preciso notar que “[...] o cérebro não é o pensamento e o pensamento não mora no cérebro” (Bergson, 2014, p. 5). Se assim fosse, o pensamento, o sentimento, a volição – em última instância, também a consciência⁹ – seriam fatos físicos e não psicológicos. Já neste momento, Bergson recusa que os fatos deem ensejo a uma relação de causalidade entre psíquico e físico, afirmando que os dados da experiência denotam tão somente uma correspondência entre matéria e espírito.

Ao final da 15ª aula do curso de metafísica, Bergson retorna à questão nos seguintes termos:

[...] o materialismo é uma hipótese, ao passo que o espiritualismo se limita a constatar a profunda diversidade de duas categorias de fatos. Mas o materialismo não pode sequer invocar a comodidade das explicações, pois toda explicação materialista do pensamento não só não é cômoda como também é ininteligível. Nunca nos farão compreender como um movimento de moléculas pode ser uma ideia. A identificação entre coisas que não têm

⁷ Fechado ~ aberto; estático ~ dinâmico; pressão ~ aspiração; infra-racional ~ supra-racional; monarquia/oligarquia ~ democracia – e, mais à frente, luxo ~ simplicidade (Bergson, 2008).

⁸ Cf. nota 124 (Waterlot; Keck, 2008, p. 508).

⁹ No início de *L'âme et le corps*, conferência proferida em 1912 – Cap. II de Energia espiritual –, Bergson (2009) faz uma série de equivalências entre alma, espírito, eu e consciência.

nenhuma relação é absolutamente ininteligível, nenhum sistema metafísico é obscuro a tal ponto (Bergson, 2014, p. 400).

Nem todo espiritualismo se limita à simples constatação, como bem o denuncia Gustave Belot em debate na academia francesa de filosofia, em 1901, sobre o paralelismo psicofísico, no qual Bergson retoma suas teses de *Matéria e memória* e reafirma a impossibilidade de se sustentar um paralelismo psicofísico rigoroso, termo a termo. Após as duras críticas de Belot, Bergson toma a palavra para dizer que está convencido da existência de certa relação, de alguma forma de correspondência entre o físico e o psicológico, mas que não há, *de forma alguma*, paralelismo. Através de um método de reduções gradativas¹⁰, a investigação remonta, “[...] de complicação em complicação, até o ponto em que a atividade da matéria toca [*frôle*] a atividade do espírito” (Bergson, 1972, p. 478). Por outro lado, de simplificação em simplificação, a investigação faz descer o espírito o mais próximo possível da matéria. Contrariamente ao que vimos acima com Stanislas Dehaene – e diga-se de passagem, contrariamente ao próprio Bergson das *Aulas de psicologia e metafísica* –, apesar deste duplo movimento que resultaria no grau máximo de aproximação entre os fatos psicológicos e os fatos físicos, a diferença radical entre ambos não permite a identidade almejada por Dehaene, nem a afirmação da suposta emergência daqueles a partir destes.

Esta é a base de seu método que consiste em *seguir o real em todas as suas sinuosidades*. Mesmo lançando mão desta técnica de aproximações graduais, que, nas palavras de Bergson, permitia a ele *quase* tocar o fenômeno cerebral no qual continua a vibração sonora, mesmo assim, permanecia intransponível a lacuna [*écart*] entre o fato físico e o psicológico:

Eu via, no momento preciso em que o fato de consciência *se associa a* um concomitante cerebral [*va se doubler d'un concomitant cérébral*], por que e como o pensamento tem necessidade de se expandir em movimento no espaço, tudo o que ele possui em si de ação possível, tudo o que ele tem de *jouable*. Eu via também, no fato psicológico que se soma à atividade cerebral [*qui se surajoute à*], algo de parcialmente livre, de parcialmente indeterminável (Bergson, 1972, p. 478).

O ponto de indeterminação empírica entre o fato psicológico e o fato físico pode ser pensado como o ponto alto deste método rigoroso de investigação, que embora possa nutrir alguma inclinação para esta ou aquela perspectiva, não se deixa arrastar pela pressão ideológica que faz do materialismo o modelo de base da mundivisão moderna e contemporânea. A precisão cirúrgica da reflexão bergsoniana está justamente no fato de suspender seu juízo no momento em que somos conduzidos a fazer uma qualquer inferência sobre a natureza última da relação entre os fatos psicológicos e físicos. Este ponto extremo ao qual Bergson nos dirige é o lócus por excelência da metafísica, seja ela a metafísica clássica com seus conceitos todo-prontos, seja ela esta metafísica sorrateira e silenciosa de uma mundivisão demasiadamente segura de si mesma: a metafísica inconsciente dos cientistas, que se revela na espacialização da psique¹¹. Não se trata, todavia, de estratégia para negar a metafísica – como o cientificismo de inspiração positivista imaginava poder realizar –, até por que Bergson defende, já neste texto sobre o paralelismo psicofísico, uma metafísica vindoura¹², construída a seu modo como ciência empírica, progressiva, assentada num estudo atento do real.

¹⁰ Passando pelo estudo dos fatos fisiológicos, em seguida dos fatos cerebrais, e de um fato específico que condiciona uma função da palavra, para chegar à lembrança que conservamos do som das palavras.

¹¹ Cf. nota 124 (Waterlot; Keck, 2008, p. 508).

¹² *La métaphysique à venir*. “Une métaphysique qui commencerait par se mouler sur le contour de ces faits offrirait donc bien les

Uma vez mais, a relação entre físico e psíquico é recolocada, a partir da *mise en place* do método intuitivo, que se opõe ao método da passagem ao limite, a fim de afirmar a relativa independência de ambos:

E cheguei à esta conclusão de que deve existir entre o fato psicológico e seu substrato cerebral, uma relação que não responde a nenhum dos conceitos pré-fabricados que a filosofia coloca a nosso serviço. Não se trata nem da determinação absoluta de um desses estados pelo outro, nem da indeterminação completa de um em relação ao outro, nem da produção de um pelo outro, nem da simples concomitância, nem do paralelismo rigoroso, nem, eu o repito, de nenhuma das relações que se pode obter *a priori* ao manejar conceitos abstratos ou compondo-os entre si (Bergson, 1972, p. 481, grifo do autor).

A ideia de uma dualidade complementar se mantém intacta, ainda que a relação entre os fatores ganhe em complexidade. Bergson preserva a legitimidade irreduzível de ambos os polos da equação, e investe numa análise em filigrana das incidências de um sobre o outro. Em suma, detém-se num plano epistemológico, não apenas evitando fazer inferências ontológicas indemonstráveis como também esvaziando indiretamente argumentos que favoreceriam visões estanques, enviesadas, ou estreitas¹³, calcadas em pressupostos reducionistas.

É importante frisar que a indeterminação aludida é o que garante a suspensão do juízo sobre a origem da consciência, bem como a autonomia relativa do pensamento em relação à fisiologia do organismo. Mobilizado por esta compreensão, Bergson afirma, em 1913, no texto *Fantômes des vivants*, que “[...] a consciência *está ligada, de uma maneira ou de outra, a um cérebro*. Apropriaram-se, então [*donc*], do cérebro; apegaram-se ao fato cerebral [...]” (Bergson, 1972, p. 1010, grifos do autor). O contexto é o de uma crítica da ciência moderna e de seu apego à matemática, à mensuração, e à ideia de um mecanismo universal – ideia essa que, na sua conferência de 1912, *A alma e o corpo*, Bergson tributara a Spinoza e Leibniz. Essa deriva para o estudo do cérebro, pensado doravante como estratégia suficiente para se compreender a alma corresponde, portanto, a tomar uma via não somente insuficiente, como também enganosa. Aqui se manifesta, novamente, o caráter algo frenético desta injunção que transforma o cérebro numa espécie de gerador da vida, ou *O verdadeiro criador de tudo*, como diz o neurocientista brasileiro Miguel Nicolelis (2020). O fato de acolhermos estas afirmações com uma disposição séria e compenetrada, ao invés de simplesmente rirmos a bandeiras despregadas, mostra o quão profunda é a implantação deste *pathos* em nossas estratégias de apreensão da vida. O que nos impede de enxergar a indigência radical destas afirmações recobertas de parafernália digitais é a paixão mobilizadora que as sustenta, é o *Geist der Zeit* do qual falava Carl Gustav Jung (2013) em seu *Liber Novus*, para indicar o conjunto de cristalizações de significados que se vão naturalizando para dar forma aos consensos de cada tempo.

O mesmo problema ressurgiu n’*As duas fontes da moral e da religião*: “[...] a ciência ligou-se inicialmente à matéria [...]”, afirma Bergson (2008, p. 334) para justificar o processo de desenvolvimento da ciência. Apesar disso, há também o alerta de que o hábito de tudo ver no espaço e de tudo explicar pela matéria penetrou na observação da alma: a ciência estende a seu novo objeto a imagem que ela guardou do antigo. Isso nos mostra o poder inercial de uma ten-

caractères d’une science incontestée. Et elle serait susceptible d’un progrès indéfini, parce que la détermination de plus en plus précise du rapport de la conscience à ses conditions matérielles, en nous montrant avec une exactitude croissante sur quels points, dans quelles directions, par quelles nécessités notre pensée est limitée, nous guiderait dans l’effort tout particulier que nous avons à faire pour nous affranchir de cette limitation” (Bergson, 1972, p. 464).

¹³ “Mais ils [Spinoza e Leibniz] avaient préparé les voies à un cartésianisme diminué, étrié, d’après lequel la vie mentale ne serait qu’un aspect de la vie cérébrale, la prétendue ‘âme’ se réduisant à l’ensemble de certains phénomènes cérébraux auxquels la conscience se surajouterait comme une lueur phosphorescente” (Bergson, 1912; 1913, p. 22).

dência que avança até o paroxismo, e o quanto este movimento inercial acaba por cristalizar nossa mundivisão, donde nossa desconfiança para com os estudos psíquicos, como lembra Bergson em *Fantômes des vivants*; donde também a *metafísica inconsciente* da ciência moderna, conforme nos lembra o autor, neste mesmo texto, e noutros momentos de sua obra, como lembramos acima.

A alma tornou-se demasiado pequena diante de um corpo “desmesuradamente grande” (Bergson, 2008, p. 330), e que assim se constituiu precisamente por conta desta dobra [*pli*] contraída pelo espírito humano já há muito tempo (Bergson, 1913/1972), que corresponde à equivalência arbitrária entre o eu (ou a consciência, ou a alma) e o cérebro, e que desemboca no já referido *sujeito cerebral*.

A esfinge mecânica

Apesar da alegada ininteligibilidade do ponto de vista materialista, o que vemos é seu triunfo sobre o ponto de vista oposto, e complementar, como vimos com Fernando Vidal, e como o mostra também Jung:

Enquanto a Idade Média, a Antiguidade clássica e mesmo a humanidade inteira desde seus primórdios acreditavam na existência de uma alma substancial, a segunda metade do século XIX viu surgir uma psicologia “sem alma”. Sob a influência do materialismo científico, tudo o que não podia ser visto com os olhos nem apalpado com as mãos foi posto em dúvida, ou pior, ridicularizado, porque suspeito de metafísica. Só era “científico” e, por conseguinte, aceito como verdadeiro, o que era reconhecidamente material ou podia ser deduzido a partir de causas acessíveis aos sentidos. Esta mudança radical não começou com o materialismo científico, mas foi preparada desde longa data (Jung, 1981, p. 338).

Nesta conferência proferida em 1931, Jung descreveu aquilo que Bergson já denominara espacialização da psique, e assinalou o caráter irracional da crença no materialismo, muito embora a formatação de nossa mundivisão nos predisponha a ver nesta perspectiva a resultante de uma evolução inalienável da compreensão humana – crença esta que constitui o núcleo de nosso cenário frenético:

[...] se em nossos dias alguém sustentar que os fenômenos intelectuais e psíquicos se devem à atividade glandular, pode estar certo de que terá o aplauso e a veneração de seu auditório, ao passo que, se um outro pretendesse explicar o processo de decomposição atômica da matéria estelar como sendo uma emanção do espírito criador do mundo, este mesmo público simplesmente deploraria a anomalia intelectual do conferencista (Jung, 1981, p. 340).

Evidentemente que não há *razões claras e distintas* para se negar uma ou outra hipótese. No entanto, a predisposição atual é a de negar a segunda como sendo um resquício de antiquados preconceitos metafísicos, uma vez mais sem se dar conta de estar assentado numa espécie de negativo da antiga metafísica. O problema estaria precisamente na inconsciência desta metafísica, inconsciência que se instala pelo próprio caráter de frenesi deste movimento – como se costuma dizer, a paixão é cega.

Retornando a *Fantômes de vivants*, poderíamos dizer que Jung se inspira grandemente em Bergson, e que este, como podemos ler a seguir, estaria de acordo com Jung: “Convencionou-se considerar o cerebral como o equivalente do mental. Toda nossa ciência do espírito, toda nossa metafísica, desde o século XVII até nossos dias, está penetrada da ideia desta equivalência”

(Bergson, 1972, p. 1010, grifos do autor). Antes, porém, de esta equivalência ser um fato da experiência, ela denota precisamente o desenvolvimento desenfreado de uma tendência e, por conseguinte, expressaria a deriva frenética descrita por Bergson na lei do duplo frenesi.

Embora a máquina e o mecanismo tenham um estatuto ambíguo, ou talvez complexo, no pensamento de Bergson, sendo ao mesmo tempo um fator libertador e potencialmente destruidor (Dalissier, 2022; Zanfi, 2013), fato é que as trajetórias das sociedades ocidentais, impulsionadas em grande medida pelas revoluções industriais, arrastaram-nos a uma compreensão gradativamente mais automatizada, mobilizada pelos avatares do consumo, os quais, por sua vez, são precificados pela tecnologia embarcada em cada produto – a busca do conforto e do luxo, “[...] que parece ter se tornado a preocupação principal da humanidade” (Bergson, 2008, p. 317). O frenesi do industrialismo não cessou de proliferar desde as ressalvas de Bergson à relação entre máquina e guerra (Zanfi, 2013).

Na abertura de seu ensaio sobre *A máquina no pensamento de Bergson*, Caterina Zanfi (2013, p. 277) sublinha que, em resposta ao desenvolvimento extremo da mecânica, o último livro de Bergson opõe um apelo bastante explícito à moral e à mística, como forma de contrabalançar o “[...] frenesi e a febre de consumo industrial da sociedade contemporânea”. Uma vez mais, o caráter frenético desta dinâmica se mostra não somente no apelo fetichista à mercadoria, mas também naquilo que garante a sustentação desta maquinaria: a ciência como produtora das tecnologias e dos discursos que alimentam simbolicamente as sociedades ávidas de consumo tecnológico; o determinismo psicológico que é uma topografia da dinâmica anímica. Das máquinas a vapor e lâmpadas elétricas às viagens turísticas espaciais e criogenia, há um *crescendo* que talvez Bergson não tenha visualizado de todo, como se o frenesi da mecânica estivesse ainda a pleno vapor, longe de chegar ao paroxismo que conduziria ao seu oposto, a mística. É bem verdade que, ao enunciar a lei do duplo frenesi, Bergson faz uma ressalva que deixa entrever este problema: “[...] nós proporemos então denominar *lei do duplo frenesi* a exigência, imanente a cada uma das duas tendências [mecânica e mística] uma vez realizada por sua separação, de seguir até seu limite – como se existisse um limite!” (Bergson, 2008, p. 316, grifos do autor).

Comme s’il y avait un bout! Isso não o impede, todavia, de clamar por uma mística que venha contrabalançar o frenesi do mecanismo, impulsionado pelo industrialismo, que ganhou sua face mais perversa na indústria da guerra, no assassinato em escala industrial. Michel Dalissier (2022), retomando a discussão de Bergson sobre a máquina em *Evolução Criadora*, lembra que neste momento o autor nutre uma visão mais otimista do lugar da máquina como extensão da biologia, polemizando com as posições de seus contemporâneos e interlocutores Paul Mantoux e Gina Lombroso. Uma das teses sustentadas por Bergson nesta polêmica é precisamente a do caráter potencializador e liberador da máquina, que será contraposta, posteriormente, à percepção dos abusos no seu uso. No que diz respeito à sua dimensão libertadora, Dalissier (2022, p. 9) enfatiza o uso “[...] de um esquema antropológico clássico de liberação da memória”. Neste sentido, poderíamos dizer, com Nietzsche (2003), que o intelecto liberado intui as coisas e, por esta via, por um *excedente intelectual livre*, desperta o impulso filosófico e, com este, a inteligência fabricadora se potencializa. Assim, esta liberação da memória faria um laço entre as especulações filosóficas e uma “cabeça científica universal” (Nietzsche, 2003, p. 34) que nos conduziu ao industrialismo e, a crer em Bergson, seria o caminho para superação dos abusos do mecanismo.

Ocorre, todavia, que, se o intelecto liberado intui as coisas, em contrapartida, parafraseando Francisco de Goya, podemos também dizer que a razão, mesmo desperta, produz monstros. Se há uma liberação da inteligência com o uso de utensílios, e se esta liberação

ganha proporções inauditas com a era industrial, não se pode descuidar que a liberdade produzida pela máquina ocorre em conjunto com a lógica do maquinal, perpetua-a e se retroalimenta neste jogo de liberação da inteligência e potencialização da máquina. Esta liberdade, por conseguinte, não é somente uma extensão da biologia pela máquina, mas também uma extensão da máquina pelo intelecto. Este tempo livre que a máquina nos garantiria não traz consigo os efeitos da máquina? A esfinge mecânica segue se impondo, e com ela o materialismo que lhe é subjacente.

Caterina Zanfi (2013) registra que o sistema material da máquina pode se transformar, a um só tempo, em modelo da vida social e em paradigma epistemológico da filosofia. É esta a denúncia permanente de Bergson, enunciada de variadas formas, de que esta metafísica materialista é inconsciente de si mesma pelo fato de se diluir no tecido social, penetrar profundamente nossos automatismos, insinuar-se até mesmo em nossa inspiração, e voltar a nós como um espelho da própria natureza da vida. Mais adiante, em seu texto, Zanfi nos remete a um trecho d'*A evolução criadora*:

Se obtemos uma vantagem imediata do objeto fabricado, como o faria um animal inteligente, se esta vantagem é mesmo tudo o que o inventor procurava, ela é ainda quase nada em comparação às ideias novas, aos sentimentos novos que a invenção pode fazer surgir por toda parte, como se ela produzisse o efeito essencial de nos elevar para além de nós mesmos, e, por esta via, ampliar nosso horizonte (Bergson, 2016, p. 184).

Como salientado ainda por Zanfi, este clima de otimismo em relação ao *homo faber* será revisto por Bergson¹⁴, notadamente em seus textos sobre as guerras e nas *Dois fontes da moral e da religião*. O aspecto de fundo aqui ilustrado aponta, todavia, para um problema que ainda não foi superado, e que talvez seja um limite intransponível, a fonte mesma dos abusos da máquina, a raiz da crença aparentemente inabalável, frenética, na prevalência do fato físico sobre o psíquico. A inércia produzida pelos efeitos do materialismo ultrapassa a *preguiça intelectual* e se instala em formas quase invisíveis de automatismos e repetições, como é o caso da cerebralidade apontada por Vidal. O caráter frenético desta prevalência do físico sobre o psíquico estaria, por conseguinte, em sermos, todos, mais ou menos autômatos desta tendência que se reedita como em circuito fechado.

Há “[...] um efeito ‘retroativo’ do objeto fabricado sobre seu fabricante, uma relação circular entre ambos, que representa o aspecto mais avançado da filosofia da técnica bergsoniana” (Zanfi, 2013, p. 186). Aspecto mais avançado e talvez também a dobra por onde Bergson será lançado na necessidade de um apelo à mística, pois esta relação circular produz um efeito retroativo geral, alimentando a perspectiva materialista de formas tão orgânicas quanto frenéticas. Noutros termos, à medida que esta perspectiva ganha força e vitalidade, e se instala rizomaticamente no tecido social, fixa sua imagem sobre nossos corpos, que passam a responder também mecanicamente aos estímulos desta mitologia.

O frenesi é mecânico na medida em que imobiliza o escoamento da duração real, e cristaliza o comportamento na repetição dos gestos frenéticos. Se esta ação automatizada já se tornou parte de nossos reflexos, e do modo como nos dirigimos ao mundo, ela impacta diretamente na *flexibilidade do pensamento* e nos condena a um mecanicismo para além da mecânica, que se espraia pelos horizontes todos de nossa atitude diante da vida. A recusa que os

¹⁴ “Cet optimisme sera pour autant redimensionné dans les années suivantes, dans le parcours d’élaboration de la philosophie des Deux Sources, où les espoirs d’émancipation apportés par la mécanique seront contrebalancés par la crainte de risques effrayants dus à la frénésie industrielle des premières décennies du XXe siècle” (Zanfi, 2013, p. 288).

“verdadeiros cientistas” opõem à pesquisa psíquica, afirma Bergson ao final d’*As duas fontes da moral e da religião*, deve-se sobretudo a que eles reputeem como inverossímeis, ou mesmo impossíveis, os fatos relatados; e mesmo se eles não soubessem que inexistia maneira de estabelecer a impossibilidade de um fato, ainda assim permanecem, no fundo, convencidos desta impossibilidade. “E eles estão convencidos disso porque julgam incontestável, definitivamente provada, certa relação entre o organismo e a consciência, entre o corpo e o espírito. Acabamos de ver que esta relação é puramente hipotética” (Bergson, 2008, p. 337).

Mais uma demonstração do espraçamento do materialismo que inspira a ciência moderna e contemporânea. Se o mecanicismo das explicações causais se espalha pelos fenômenos físico-químicos, a influência deste modo de operacionalizar os afetos e a inteligência se estende a ponto de promover vieses de confirmação lá onde se supunha a ação da objetividade científica. O que Bergson percebe, aqui, é a potência de torção da realidade que o mecanicismo e o materialismo exercem, até o embotamento da análise crítica sobre os dados da realidade. O frenesi novamente mostrando sua face de esfinge. Decifra-me ou te devoro é a divisa de um materialismo que se tornou onipresente a ponto de não haver dúvidas senão no interior do próprio sistema de pensamento que ele põe em marcha. Autocentrada e autofágica é a imanência do mundo das máquinas.

Suplemento de alma

Ao final d’*As duas fontes da moral e da religião*, após ter aberto a reflexão sobre as leis da dicotomia e do duplo frenesi interrogando o apelo ao luxo e ao conforto, Bergson finaliza seu livro novamente na questão da alma e do corpo, e constata certo *manque d’âme* no panorama de nosso frenesi atual, o qual, se não é propriamente um frenesi da ciência, é certamente capitaneado por esta. Um mundo voltado excessivamente à materialidade, capturando o ser humano numa teia de *necessidades artificiais* que se teriam imiscuído no *espírito de invenção*.

Ora, neste corpo tornado desmesuradamente grande, a alma permanece como estava, muito pequena agora para o preencher, muito fraca para o dirigir. Onde o vazio entre ele e ela. Onde os temíveis problemas sociais, políticos, internacionais, que são tantas formas de definição deste vazio e que, para preenche-lo, provocam hoje tantos esforços desordenados e ineficazes; seria necessário, aqui, novas reservas de energia potencial, desta vez morais. Não nos limitemos, portanto, a dizer, como o fizemos acima, que a mística clama pela mecânica. Adicionemos que o corpo amplificado espera por um suplemento de alma, e que a mecânica exigiria uma mística (Bergson, 2008, p. 330).

Na encruzilhada entre a impossibilidade de depositar uma crença demasiada nos benefícios do progresso tecno-científico e a ingenuidade que seria recusar seus benefícios, Bergson vê como única saída uma espécie de transformação por dentro, uma convocação de energias morais que pudessem reorientar o impulso francamente destrutivo do progresso. Daí o apelo ao *gênio místico*, ou *herói*, como ele mesmo o denomina. Porém, na falta destas almas privilegiadas, que são de fato bastante raras, um outro dispositivo é evocado: justamente o problema da alma. Esta, no entanto, submetida a um corolário de negações, que vão da sua apreensão numa lógica de espacialização até a negação pura e simples desta face da experiência vital. Mesmo ao apontar a alma como um recurso coletivo de superação do frenesi mecânico, logo ele mesmo a vê capturada nas malhas do mecanicismo.

Embora as leis da dicotomia e do duplo frenesi possam ser pensadas como a mola do progresso¹⁵, resta um fundo de desconfiança por debaixo do otimismo discreto de Bergson, e isso porque ele está ciente de que um frenesi clama por seu frenesi antagonista. Assim, se o ascetismo da Idade Média conduziu a um estilo de vida marcado pela precariedade, a busca do luxo e do conforto surgiu como contraponto. Bergson, no entanto, parece entreter certa ambiguidade nesta relação de pesos e contrapesos, o que fica evidenciado em seu elogio ao espírito inventivo, e nos exemplos mais que precários por ele utilizados, especialmente o dos automóveis e da agricultura. É notório que o mundo do automobilismo está cada vez mais distante da praticidade. Pelo contrário, apela ao luxo mais despudorado e arrasta consigo toda uma gama de indústrias acessórias, bem como da máquina publicitária de produzir desejo. Quanto à agricultura, é também notório que o ganho em tecnologia e produção não contribui necessariamente para diminuir a fome do mundo, podendo inclusive aumentá-la¹⁶.

Todo o cenário desenhado por Bergson no capítulo IV d'*As duas fontes da moral e da religião* guarda este tensionamento entre uma visão da liberdade e do desenvolvimento promovido pela mecânica, e os perigos inerentes a ela. A polêmica está no fato de que o frenesi é duplo: uma vez disparado, não se sabe ao certo se temos condições de pará-lo, ou mesmo de contrabalançá-lo com um frenesi oposto. Ainda assim, Bergson insiste em manter seu otimismo, discreto, e a tendência ao equilíbrio, pela própria dinâmica interna dos movimentos dos sucessivos frenesis. Faltou-lhe, talvez, alguns anos de vida para ver as bombas atômicas lançadas sobre o Japão, num movimento que unia vingança e o mais frio mecanismo contábil.

"E seria preciso prever, após a incessante complicação da vida, um retorno à simplicidade. Este retorno, evidentemente, não é certo; o porvir da humanidade permanece indeterminado, porque ele depende da humanidade" (Bergson, 2008, p. 319). Esta indeterminação não o impede, todavia, de fazer um elogio aos refinamentos que a ciência pôde e pode ainda nos proporcionar, como os relativos à alimentação e ao uso dos prazeres. Em sua análise, a ciência ainda iria nos mostrar "[...] que não haverá mais tanto prazer em tanto amar o prazer" (Bergson, 2008, p. 322). Isto serviria para expressar certo esgarçamento da lógica do conforto e do luxo, e um esgarçamento que seria demonstrado pela própria ciência, ou seja, pelo próprio dispositivo que impulsionou o frenesi mecânico. Novamente, é preciso dizer que Bergson talvez se espantasse com nossa capacidade a expandir o prazer indefinidamente; até a dor se tornar ela mesma um prazer, até o prazer se tornar ele mesmo um luxo movido a fantasias variadas e caras, não sem pitadas mais ou menos intensas de uma pulsão suicidária.

"Mas este frenesi mesmo não deveria nos abrir os olhos?" (Bergson, 2008, p. 318), pergunta Bergson. Diante deste cenário, falta-nos decididamente um suplemento de alma, mas para isso seria preciso vencer alguns preconceitos que de tão arraigados parecem já atávicos. Talvez o otimismo discreto de Bergson não seja viável e estejamos mesmo rumando a uma catástrofe, na medida em que a cerebralidade se torna mais e mais presente na cultura, provocando um embotamento anímico, mas também o perigo de um frenesi oposto, que estaria quiçá no retorno de fanatismos religiosos numa cultura pretensamente laica e regida pelos

¹⁵ As notas do dossiê crítico afirmam, neste ponto: "De quel progrès s'agit-il? De la marche en avant vers une vie à la fois plus spirituelle et davantage libérée de l'inquiétude matérielle. Une vie où l'on maîtrise la nature par l'intelligence et où l'on sait retrouver le principe de la vie par la pratique de l'intuition. Mais il ne faut pas oublier que le ressort de ce progrès implique un déséquilibre constant" (Waterlot; Keck, 2008, p. 500) (Cf. nota 89 ao capítulo IV). Embora os autores das notas críticas sejam cuidadosos o suficiente para lembrar que esta forma de vida inexistente e talvez nunca venha a se realizar, a ideia de uma *marche en avant* permanece como um anseio, talvez mesmo como uma forma de evidência de fundo, o que exige que questionemos este tom semi-otimista em face das tantas misérias do mundo.

¹⁶ As notas 100 e 105 do dossiê crítico (Waterlot; Keck, 2008, p. 503) corroboram o que, em nosso entendimento, é uma distorção na análise de contexto feita por Bergson.

avatares da racionalidade. É preciso notar que até os suplementos de alma podem ser capturados pela lógica do mercado e convertidos em pastilhas, de modo a especializar também o que seria um antídoto ao materialismo e, uma vez mais, alimentar o frenesi materialista.

Como lembra ainda Caterina Zanfi (2013, p. 294), “Bergson deseja, na verdade, que o século XX, tendo chegado a um grau extremamente perigoso de desenvolvimento da mecânica, volte-se para as ciências morais e para a mística, a fim de superar a desarmonia entre ‘corpo’ e ‘alma’ da humanidade”. Apesar dos pesares todos que Bergson elenca ao longo de sua reflexão, ele termina *As duas fontes da moral e da religião* com uma ode à alegria, a qual não deixa de ressoar, também, certo tom de frenesi.

Referências

- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 2000.
- BECKERMAN, A; FLOHR, H.; KIM, J. (Eds.). *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1992.
- BERGSON, H. A alma e o corpo. In: BERGSON, H. *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 29-59.
- BERGSON, H. *Aulas de psicologia e metafísica (1887-1888)*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- BERGSON, H. Fantômes de vivants. In: BERGSON, H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972. p. 1002-1019.
- BERGSON, H. L’âme et le corps. In: BERGSON, H.; POINCARÉ, H.; GIDE, Ch.; WAHNER, F. R.; de WITT-GUIZOT, F.; RIOU, G. *Le matérialisme actuel*. Paris: Flammarion, 1913. p. 7-48.
- BERGSON, H. Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive. In: BERGSON, H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972. p. 463-502.
- BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008.
- BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 1990.
- BERGSON, H. O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica. In: BERGSON, H. *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2021. p. 191-209.
- CASSIN, B. (Dir.). *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Seuil, 2004.
- CASSOU-NOGUÈS, P. *Les démons de Gödel: Logique et folie*. Paris: Seuil, 2007.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Limoges: A. Bontemps, 1980.
- CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- DALISSIER, M. Mécanisme, Mécanique et Machinisme Selon Bergson. *Klêsis*, s/v., n. 53, 2022, p. 1-34.
- DAWKINS, R. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DEHAENE, S. *Vers une Science de la vie mentale*. Paris: Collège de France, 2006.

- FONTENELLE, B. L. B. *Jugement de Pluton, sur les deux parties des nouveaux dialogues de morts*. Paris: Michel Brunet, 1704.
- JUNG, C. G. *Analytical Psychology and Weltanschauung*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- JUNG, C. G. *Basic Postulates of Analytical Psychology*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- JUNG, C. G. *O Livro Vermelho*. Edição e introdução de Sonu Shamdasani. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LECLERC, A. *Uma introdução à filosofia da mente*. Curitiba: Appris, 2018.
- LEWIS, O. Localizing the soul in the body. In: KORNMEIER, U. (Ed.). *The Soul is an Octopus: Ancient Ideas of Life and the Body*. Berlin: Medizinhistorisches Museum der Charité, 2016. p. 30-35.
- LIDDELL, H. G; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Trustees of Tufts University, 1940. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Acesso em: 14.out.2023.
- NICOLELIS, M. *O verdadeiro criador de tudo*. São Paulo: Crítica, 2020.
- NIETZSCHE, F. W. *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- NIRO, L. The conservation of nervous energy: Neurophysiology and energy conservation in the work of Sigmund Exner and Josef Breuer. *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 102, s/n., 2023, p. 1-11.
- PIGEAUD, J. *Folie et cure de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine – La manie*. Paris: Belles Lettres, 2010.
- UMBELINO, L. A. F. C. *Somatologia Subjectiva: Apercepção de si e corpo em Maine de Biran*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- VAN DER EIJK, P. Body, Soul and Life in Ancient Medicine. In: KORNMEIER, U. (Ed.). *The Soul is an Octopus: Ancient Ideas of Life and the Body*. Berlin: Medizinhistorisches Museum der Charité, 2016. p. 16-23.
- VIDAL, F. O sujeito cerebral: um esboço histórico e conceitual. *Polis e Psique*, v. 1, n. 1, 2011, p. 169-190.
- WATERLOT, G.; KECK, F. Introduction et notes. In: BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008.
- ZANFI, C. La machine dans la philosophie de Bergson. In: ABIKO, S. (Ed.). *Annales bergsoniennes VI: Bergson, le Japon, la catastrophe*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013. p. 275-296.

Sobre o autor

Rodrigo Barros Gewehr

Professor do Instituto de Psicologia e das Pós-graduações em Filosofia e Psicologia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutorado em Psicanálise e Psicopatologia pela Université Paris Diderot.

Recebido em: 27/03/2025
Aprovado em: 08/05/2025

Received in: 03/27/2025
Approved in: 05/08/2025

A descoberta do imediato: sobre o movimento filosófico do Ensaio sobre os dados imediatos da consciência de Bergson¹

The discovery of the immediate: on the philosophical movement of Bergson's time and free will

Dani Barki Minkovicius

<https://orcid.org/0000-0001-9219-6220> – E-mail: dani.minkovicius@usp.br

RESUMO

Pretendemos desvendar aquele que seria o sentido metodológico tanto quanto, a um só tempo, o sentido meditativo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, primeira obra publicada de Bergson. Para tanto, intencionamos acompanhar, junto ao filósofo, o movimento de aprofundamento que constitui o estudo em questão, descrevendo as principais passagens – como passagens qualitativas ou *mudanças qualitativas* – entre seus três capítulos, bem como aquelas essenciais no interior de cada capítulo. Assim, colocamo-nos diante do começo do bergsonismo adotando, afinal, a própria postura recomendada à filosofia quando esta se pretende ser *precisa*, isto é, assumindo a atitude bergsoniana na leitura de sua própria obra; atitude na qual o movimento filosófico é uma simpatia direta e imediata com o real, mas cuja coincidência imediata se faz pela consideração e dissolução do que há de obstáculo, ou seja, na qual o movimento filosófico, como *descoberta* do imediato, abre-nos para a significação complexa do *imediato*. Desse modo, pretendemos descobrir, por nossa vez, os sentidos mais profundos do *Ensaio* como, ele mesmo, abertura do bergsonismo, e, enfim, igualmente compreender que essa postura que adotamos, e que motiva nossa leitura do *Ensaio*, na verdade não se coloca como um “preconceito” filosófico que forçamos, *a priori*, à obra a ser investigada: ela mesma é que nos revela o sentido dessa postura.

Palavras-chave: Bergsonismo. Imediato. Precisão. Descoberta. Expressão.

¹ Este artigo resume alguns aspectos de nossa pesquisa de mestrado (FAPESP, processo nº 2018/1007-4) e que se encontram presentes de modo aprofundado no livro *A expressão do inefável: ensaio sobre o começo do bergsonismo*, publicado pela editora Appris em 2023.

ABSTRACT

Our aim is to uncover what would be the methodological and, at the same time, the meditative meaning of *Time and Free Will*, Bergson's first published work. To do this, we intend to follow the philosopher through the in-depth movement that constitutes the study in question, describing the main passages – as qualitative passages or *qualitative changes* – between its three chapters, as well as those that are essential within each chapter. In this way, we place ourselves at the beginning of Bergsonism, adopting, therefore, the very posture recommended for philosophy when it wants to be *precise*, that is, assuming the Bergsonian attitude when reading his own work; an attitude in which the philosophical movement is a direct and immediate sympathy with the real, but whose immediate coincidence is made by the consideration and dissolution of what is obstructive, that is, in which the philosophical movement, as a *discovery* of the immediate, opens us up to the complex meaning of the *immediate*. In this way, we intend to discover the deeper meanings of *Time and Free Will* as, itself, the opening of Bergsonism, and, finally, to also understand that this stance that we adopt, and which motivates our reading of the *Time and Free Will*, is not actually a philosophical “prejudice” that we force, a priori, on the work to be investigated: it is the work itself that reveals to us the meaning of this stance.

Keywords: Bergsonism. Immediate. Precision. Discovery. Expression.

Antes de iniciar nossa exposição, cumpre observar uma possível contradição que permeará tudo o que diremos, e que, incontornável pela natureza da exposição, ao menos por ela se justifica. É que, aqui e agora, pretendemos apresentar resumidamente um trabalho que realizamos de fato alhures (cf. Barki Minkovicius, 2023); o momento presente, portanto, é aquele de um resumo. Mas aquilo que resumimos, o trabalho que de fato intencionamos discutir, é um que assume como tarefa a efetuação de um estudo profundo sobre uma obra por inteira; e cuja *profundidade* não é outra senão a que realiza propriamente o esforço da obra em questão, em toda sua complexidade e extensão. Ademais, intensificando a dificuldade da proposta, a tal obra em questão é uma na qual seu método não só se amalgama com sua meditação, como, por isso mesmo, exige uma proximidade coincidente daquele que se coloca diante do movimento filosófico aí ensejado com, afinal, esse próprio movimento filosófico. E se já adiantamos o que, enfim, contradiz o pretendido, retomamos a observação que estamos a construir, justificando essa contradição no que, sem mais, justifica nossa exposição: no fundo, o que apresentaremos não será efetivamente o exercício do qual descreveremos, mas alguns aspectos essenciais de suas descobertas. Não queremos, com isso tudo, resolver a contradição simplesmente contornando-a; antes, apenas não a assumimos.

Mas deixemos esse preâmbulo e voltemo-nos ao que nos interessa.

O que aqui tomamos como objeto de investigação é a obra dita inaugural do bergsonismo, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Procuramos desvendar o sentido dessa obra, para tanto procedendo conforme parece ser a correta postura filosófica quando do estudo de uma filosofia: realizando, junto ao filósofo, seu movimento filosófico. Ou seja, o fazer filosó-

fico, seja do próprio filósofo, seja do historiador da filosofia, realmente se diferencia de outras experiências e, portanto, se especifica em uma atitude particular; é a ela que devemos nos voltar, assumindo-a, se quisermos precisamente desvendar a profundidade do que o movimento filosófico descobriu, ao se realizar. Devemos, pois, não propriamente refazer o que o filósofo expôs: muito ao contrário, devemos engendrar as descobertas junto ao filósofo, efetivando a mobilidade do movimento. Essa postura assim coincidente deverá, pois, qualificar-se de um modo específico para realizar-se corretamente; deverá, em outras palavras, ser uma postura específica que realize a coincidência tal qual exigida filosoficamente. Voltar-se à obra e colocar-se junto ao autor, portanto, só ocorre com precisão quando, afinal, assumimos a postura filosófica para tanto adequada, uma postura precisa (cf. PM 11², p. 3). E que, descreve-nos Bergson (cf., e. g., IM³, p. 187; PM 21⁴, p. 27 *et seq.*), é aquela da intuição.

Contudo, seria “preciso” assim dizer? Isto é, se a adequada maneira de fazer filosofia é aquela que, sem mais, mergulha no que estuda, não estaríamos, nós, desde já cometendo a grave infração de erigir (mesmo que ainda de modo incipiente) um “método” para aplicarmos à investigação que intencionamos? Ora, isso seria o caso se, primeiro, tal método não fosse, de algum modo, descrito na própria obra à qual nos voltamos, ou, ainda mais, que dela aflorasse; e, segundo, que tal método não tivesse essa peculiaridade de exigir o total desamparo conceitual. Trata-se, pois, do *método intuitivo*, o qual devemos agora melhor descrever.

Cientes da observação com a qual começamos nossa exposição, diremos apenas que esse *método intuitivo* seria aquele que procura realizar a *precisão* em filosofia ao *aderir* o sujeito da investigação com seu objeto; uma aderência que, desse modo, seria uma *coincidência* com o real (cf. PM 11, p. 3), uma *simpatia* que nos leva ao interior, à profundidade, singularidade, do real (cf. IM, p. 187). Ora, esta postura, esta atenção vital ao real em sua essência, significa, afinal, uma *mudança de atenção*, daquela ordinariamente direcionada ao superficial, ao igual, para aquela que descobre o que é eminentemente diferente, como essa singularidade profunda e irredutível do real. Nesse sentido, a atitude filosófica, precisa, é a que supera os *preconceitos* (cf. PC⁵, p. 150-151) de uma *atenção ordinária* cuja especificidade é a do interesse pragmático (cf. PC, p. 157): habitualmente, colocamo-nos diante da vida, constituindo-a (ao menos em uma dimensão sua), enquanto seres condicionados à sobrevivência, relacionando-nos com o ambiente, os outros e nós mesmos intencionando a ação mais adequada ao usufruto da vida. É assim que, aliás, percebemos e raciocinamos: a percepção e a inteligência promovem, em suas faculdades ordinárias, a *determinação*: “recortamos” do real as figuras nítidas a nós interessantes à ação, delimitando no real aquilo que, por isso, se torna apreensível, como “coisa” ou “ideia”, estável em seus limites (cf. IM, p. 219).

Todavia, se assim é, se nos atentamos à estabilidade, desse modo efetivamente a erigindo, isso quer dizer, por experiência imediata, que o fundo real, a essência do real, é uma à qual devemos converter a existência; uma existência, agora sim, da ininterrupta mobilidade, inapreensível complexidade, genuína diversidade. Ignoramos toda essa heterogeneidade pois, diante dela, não operamos em seu domínio, não dominamos propriamente, como senhores da vida que sobre ela se destacam, petrificando toda a potência dela. Urgindo vencer a demanda pela propagação, somos tomados por essa necessidade vital de assumir a postura pragmática. Trata-se, afinal, de uma necessidade, e se, por ela, perdemos a genuinidade do real, por ela,

² Primeira Introdução a *O Pensamento e o Movente* (doravante, PM 11). Cabe a lembrança de que a obra *O pensamento e o movente* reúne todos os escritos aqui citados com a exceção do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

³ *Introdução à Metafísica* (doravante, IM).

⁴ Segunda Introdução a *O Pensamento e o Movente* (doravante, PM 21).

⁵ *A Percepção da Mudança* (doravante, PC).

também, perigamos mal compreender o próprio sentido determinado dessa atitude, levando, quanto mais, à incompreensão do próprio sentido profundo do real. Surgem-nos os *problemas* (cf. PR⁶, p. 108 *et seq.*): se há um sentido vital e, de um modo, indispensável, em nossa existência pragmática, voltada ao superficial que, aliás, ele mesmo funda, este sentido vital se diferencia e, por isso, se revela (necessariamente) dispensável quando o que nos interessa agora é o sentido vital do real em sua essência profunda; e a confusão entre esses sentidos (para fazer alusão aos “dois sentidos da vida” de Worms (2010)), naturezas díspares, é ocasião para a formulação de *problemas* cuja problematidade está nessa confusão mesma dos termos da questão (cf. Deleuze, 2012, cap. 1).

Mas, ainda envolvidos com nossas ressalvas primordiais, não avancemos muito mais no detalhamento do tema, para além do que, dele, concluímos: se a filosofia é uma dessas experiências que se volta ao real em sua genuinidade, cuja atenção precisa é aquela que “supera” a ordinária, que “supera” a superficialidade, isso significa que essa *mudança de atenção* implica um movimento *a um só tempo* – e insistimos nessa concomitância constitutiva – crítico e positivo. Pois ela deve ser uma atenção imediata à pureza do real tanto quanto um revirar a experiência ordinária que, inclusive, enseja problemas a serem, por isso, criticados e superados; é tanto um mergulho direto quanto a dissolução dos obstáculos e preconceitos que uma má colocação de termos indevidamente misturados promove. Estanho paradoxo? Não propriamente: esse movimento duplamente direcionado se resolve quando atentamo-nos ao fato de que descobrimos a realidade profunda e positiva na dissolução mesma do misto; que esse aspecto crítico revela as tendências que, assim depuradas, nos fazem coincidir com o que há de profundo; que se perde, sim, na objetividade fundada do misto, mas que nunca se perde, é também verdade, como a condição efetiva de todo real, afinal sua essência. Ou seja, é preciso “descobrir” o superficial, revelando e, mais, criando, o profundo. Os verdadeiros problemas, enfim, são *descobertos*, e, nisso, *criados* (cf. PM 2I, p. 54-55). E, então, o sentido mais radical da volta precisa ao real em sua genuinidade se esclarece: trata-se de uma coincidência que é descoberta, i. e., uma coincidência que não significa senão descobrir, já que é a simpatia com a realidade profunda, superando a superficialidade, revelando as tendências essenciais, e que, sendo as condições efetivas das experiências, são, elas próprias, criações – o real, profundo, como o sempre criativo e criador, aquela complexidade ininterrupta e a mais absoluta que enfim se restitui, a mobilidade não mais escamoteada; em uma palavra, *duração*. A atitude filosófica, portanto, não é senão aquela que assume decididamente o “pensar em duração” (PM 2I, p. 32); e isso, finalmente, é a *intuição*.

Uma filosofia precisa, portanto, é uma filosofia intuitiva, e, esta, é uma filosofia da duração: uma que coincide, e, assim, descobre e engendra o real, reestabelecendo a primordialidade ao verdadeiro tempo perdido, que, estofo do real, só se deixa de fato descobrir coerentemente ao nos voltarmos à sua complexidade irreduzível, significando o imperativo de abarcar ao máximo a pluralidade das experiências que, afinal, constituem as realidades. Trata-se, enfim, de se voltar ao imediato, mas, na verdade e precisamente, descobrindo-o.

É assim que a filosofia é criação de verdadeiros problemas (cf. PM 2I, p. 54-55), e que a coincidência é entre um ato criador e a realidade criadora (cf., e. g., Leopoldo e Silva, 1994, p. 331-352): a simpatia é aquela entre durações, como não poderia ser diferente: se se busca a feliz adequação, esta deverá ser entre realidades de mesma natureza. A absoluta positividade do movimento filosófico, então, se abre uma vez que o esforço intuitivo é o do espírito com o

⁶ O Possível e o Real (doravante, PR).

espírito, da duração com a duração na medida em que se coincidem a pureza do sujeito e do objeto, aliás superando essa dicotomia já objetivante.

O mergulho imediato prescinde dos artifícios perceptivos e intelectuais, que se inter põem nessa empreitada. É um mergulho, desse modo, absolutamente desamparado: não só ele não vai ao real armado com conceitos já feitos, forçando-os na experiência, como, na verdade, busca romper com essa universalidade e estabilidade, agora descobrindo a experiência nela mesma, por ela mesma. Entretanto, é um mergulho, não por isso, absolutamente amparado: pelas experiências concretas às quais se volta, afinal descobre-as nelas mesmas, por elas mesmas. E assim, reforçamos, o movimento é absolutamente positivo, mas não obstante, e, mesmo mais, por essa precisa razão, ele é eminentemente crítico: revirar a experiência é tanto aderir sem mais ao real, profundo, quanto dissolver o superficial, constitutivo por tendências puras; “tanto quanto” sendo, isso, *ao mesmo tempo*: o movimento filosófico parte da experiência, nunca dela se separando, para descobri-la novamente; no que não é um eterno retorno do mesmo, mas um genuíno aprofundamento, que o engendra. Nesse sentido o empirismo se reestabelece num nível intuitivo, e se coloca como constitutivo da precisão que se busca na filosofia. E nos revela que não temos senão que, a cada problema específico, inaugurar um esforço filosófico próprio, nunca dando por encerrada uma tarefa que, enfim, se faz colaborativamente, assumindo, em suma, a adequação do “pensar em duração”: o devir do real se coincide adequadamente pelo devir do pensar, tudo, em uma palavra, em devir, sempre presente mas nunca acabado (cf. PM 2I, p. 28-29; 75-76; PC, p. 151; IM, p. 234). Em filosofia, enfim, método e meditação, forma e conteúdo, sujeito e objeto se amalgamam; e nenhum esforço será preciso se não for adequadamente recommçado a partir de experiências específicas.

É assim que recommçamos nosso trabalho nos voltando ao esforço filosófico que inaugura o bergsonismo, e que é exposto decididamente no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Este é um esforço particular, específico a um problema específico: o problema da liberdade. Trata-se, como adianta Bergson desde o prefácio da obra, de um problema comum à psicologia e à metafísica (cf. E⁷, p. 16), afinal um problema concernente à realidade do sujeito, àquilo que ele é, profundamente, e, assim, em sua relação consigo mesmo e com o mundo. Mas, como vimos, uma investigação precisa não poderá pressupor os termos que colocam a questão desse modo, já dados; antes, ela deverá proceder se voltando a tais termos. É ainda o que o mesmo breve prefácio descreve. Não desenvolveremos, aqui, a análise meticulosa que alhures fazemos dessas palavras, apenas observando que elas já sugerem toda a riqueza de uma proposta filosófica que pretende se voltar ao imediato dissolvendo as traduções ilegítimas advindas da confusão entre termos de naturezas diferentes: de um lado, o extenso, o distinto, o descontínuo, a quantidade, a simultaneidade, o espaço; de outro, o inextenso, os fenômenos que não ocupam espaço, a qualidade, a sucessão, a duração. Não se trata, tamanha incongruência, de adentrarmos no movimento filosófico desenvolvido na obra já munidos do que quer que seja que essas instâncias significam, mas, simplesmente, do sentido metodológico dessa ressalva primordial: o de resolver o problema dissipando-o por bem colocar os termos que o criam; e, assim, o imperativo de livrar-se de todo preconceito no mergulho direto ao imediato, que, desse mesmo modo, significará o atravessamento desses preconceitos ou, diremos, das experiências superficiais que perfazem nossa existência ordinária – seja ela do senso comum, das ciências ou, mesmo, da tradição filosófica. O procedimento que constituirá o movimento filosófico do bergsonismo está aí descrito: a descoberta do profundo partindo da experiência superficial

⁷ *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (doravante, E).

que será revirada *tanto quanto (ou, ao mesmo tempo)* partindo da própria experiência profunda, imediata, mas que se descobre.

Os dados imediatos da consciência, portanto, são descobertos, sendo, para tanto, imediatamente experienciados, em sua pureza e em sua superficialidade. Não é de outro modo que Bergson inicia o movimento filosófico: se voltando sem mais à experiência de nossa interioridade, naquilo que a diversidade de experiências tece como a verdade de nós mesmos (cf. E, cap. 1). Afinal, ao vivenciarmos nossos fatos psicológicos, o que vivenciamos propriamente?

Ora, de pronto vivenciamos a intensidade de tais fatos psicológicos: seja o que ela signifique, não vivenciamos um sentimento nem mesmo uma ideia senão enquanto a diferença de intensidade que esse estado de consciência se revela a nós (cf. E, p. 17). Agora, essa experiência meramente sensível também de pronto reveste-se da experiência reflexiva que, sobre ela, discursiva. Pois a bem da verdade não é só a intensidade, como essa indefinida realidade, que vivenciamos: a apreendemos como uma diferença quantitativa, como um sentimento, por exemplo, mais ou menos intenso, e tanto maior, quanto, na verdade, uma quantidade determinada de vezes maior. O senso comum, enfim, não vê dificuldades em, mesmo sem assim nomear, erigir como verdade aquilo que, filosoficamente, se especifica como “*grandeza intensiva*” (cf. E, p. 17-18).

Este princípio – exemplarmente, o princípio a priori das *antecipações da percepção* da *Análítica Transcendental* da *Crítica da razão pura* de Kant (cf. 2013, p. 191) – não deixa de ser o fundamento da psicologia enquanto ciência positiva, agora exemplarmente expressa pela psicofísica, em sua fundação a partir da psicofísica de Fechner, particularmente sua dita “psicofísica externa” (cf. Dupéron, 2000, p. 51). Sem, aqui também, entrarmos nos meandros dessa discussão, cumpre, ainda assim, notarmos a relevância dessa observação: a psicologia (psicofísica) surge como ciência positiva, em meados do século XIX (cf. Ribot, 1879, p. 157; Fechner *apud* Dupéron, 2000, p. 46-47), no momento em que ela determina seu objeto de estudo, o psíquico; o que significa a apreensão quantitativa, afinal definida, dessa instância inextensa, assim feita extensa. Essa operação, como dissemos *en passant*, não deixa de ser aquela descrita por Kant num momento decisivo de sua crítica transcendental, no qual descobrimos que o real da sensação tem grau, i. e., grandeza intensiva (cf. Kant, 2013, p. 191), como uma quantidade específica de uma realidade quantitativa, cuja “grandeza” é a sua qualidade, sendo, no entanto, tal “grandeza” intensiva, ou seja, uma particular à qualidade do real, enquanto tal *realidade* se refere, como esquema da qualidade, a uma determinação transcendental do tempo – aquela que o determina (transcendentalmente) em seu conteúdo (cf. Kant, 2013, p. 178-179).

E se já estamos indo longe demais, retemos disso tudo, por ora, apenas essa descoberta de que o fundamento do princípio a priori segundo o qual há, em todo real da sensação, *grandeza intensiva*, retroage ao cerne do *Esquematismo Transcendental*, em que o idealismo transcendental kantiano revela todo seu mérito (mas, também, toda sua fraqueza) na determinação transcendental do tempo. O que, para retomarmos ao ponto em que deixamos o movimento filosófico de Bergson, significa, dentre outras coisas, o imperativo representacional, imaginativo, ou, simplesmente, de nossa inteligência em não só *determinar*, como também, assim fazendo, *determinar quantitativamente*, desde já transmutando uma realidade sintetizada conforme sua (isto é, nossa) existência.

Essa descoberta do caráter *representacional* da intensidade enquanto grandeza intensiva nos abre, então, para a sua existência determinada, como por nós determinada, e, nesse sentido, uma experiência específica. Isso não quer dizer que se trata de uma experiência em si falsa ou problemática, mas igualmente quer dizer que não se trata daquilo que imediatamente, profundamente experienciamos. Para descobrirmos essa dimensão, importa de fato nos voltarmos à experiência sensível, e não mais intelectual. A bem da verdade, a experiência eminentemente sensível,

imediate nesse sentido, nunca deixou de ser presente, e foi a isso que visamos ao enaltecer a profundidade da experiência superficial, aquela da inteligência. Pois esta última experiência não é senão aquela que propriamente constitui a superficialidade, enquanto a realidade representada, solidificada, coisificada, enfim, determinada, do real profundo, assim perdido já que desnaturalizado aos quadros espaciais. Mas não nos precipitemos. Mergulhemos no que sentimos.

De fato, sentimos uma variedade irreduzível de sentimentos (cf. E, p. 17; p. 20): dos mais profundos às sensações mais representacionais, passando por emoções primordiais, violentas, sensações de esforços, atenções... No risco sempre de tombarmos no equívoco metodológico (e, por isso, também meditativo) da pressa imprudente, agarremo-nos no que nos cabe agora dizer e simplesmente descrevemos a genuinidade descoberta no aprofundamento contínuo de todos esses fatos psicológicos àquilo que eles têm de essencial, que afinal fazem de todos fatos psicológicos e os convergem ao fundamental dos sentimentos profundos e emoções fundamentais: sua existência intensiva; a *intensidade*, portanto, sendo a própria realidade do fato psíquico, não mais como uma determinação quantitativa, mas como a qualidade, a nuance do fato psíquico: a pureza dessa realidade está em sua *mudança qualitativa*, na *progressão qualitativa* pela qual ela se dissemina por toda nossa consciência, assumindo cada vez mais a constituição plena de nossa vida interior, colorindo-a, modulando-a por esse fato psíquico (cf., e. g., E, p. 21; 23; 26; 30; 33; 35; 37; 39; 55; 137). Sua intensidade pura, portanto, não é outra coisa senão essa *mudança qualitativa*, essa *sucessão pura* que o fato psíquico é. Ou seja, profundamente, em sua pureza, um fato psíquico é uma sucessão qualitativa, toda uma organização rítmica de nossa interioridade, que se transforma, por esse fato psíquico, nesse fato psíquico; sendo, enfim, este uma multiplicidade *sui generis*, uma multiplicidade qualitativa (cf. E, p. 62-63; 80-89), cuja existência é sucessiva, ininterrupta, irreduzível.

Ora, se nossa experiência imediata, quando, é verdade, depurada, revela-nos nossa vida interior assim puramente qualitativa, irreduzível em sua mobilidade como mudança qualitativa, em que nossos sentimentos existem por progredirem, não como uma série justaposta, mas como um puro diferenciar-se, já vimos que esse modo de existir ainda assim se expressa, por nossa constituição e necessidade perceptiva e intelectual, de modo determinado, como desde sempre a codificação da pura sucessão como uma sucessão de simultâneos, a multiplicidade qualitativa, irreduzível em sua heterogeneidade, reduzida a momentos definidos, sentimentos e ideias petrificados e apreendidos em separado, restituídos novamente a uma continuidade já amorfa, em que se relacionam, feitos quantidades, como objetos com grandeza e cuja intensidade não é mais da pura mudança, mas da quantidade um número de vezes maior ou menor, uma avaliação quantitativa propriamente, descoberta pela consideração extensiva do psicológico; enfim determinada pelas relações estabelecidas entre as instâncias psíquicas e as físicas, como as fisiológicas – e que, afinal, são eminentemente extensas (*partes extra partes*). A formulação da *intensidade* agora como *grandeza intensiva* revela sua existência superficial, mas não por isso necessariamente falsa (cf., e. g., E, p. 54-55). Afinal, não só descobrimos a genuinidade de sua realidade, como, por isso mesmo, os sentidos de sua existência, em um nível tão benéfica quanto necessária a nós seres humanos, uma vez que responde ao imperativo nosso de podermos, enfim, apreender e falar sobre, assim agindo sobre nós mesmos, os outros, o mundo (cf., e. g., E, p. 89-90).

Entretanto interessa-nos aprofundar essas descobertas, não só naquilo que descortinará os sentidos ainda mais genuínos da profundidade tanto da experiência profunda da intensidade (enquanto pura) quanto da experiência superficial da intensidade (enquanto grandeza intensiva), como também naquilo que revelará a passagem dessas realidades para, agora sim, os *problemas* que, sobre elas, formulamos.

É assim que o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* avança do primeiro ao segundo capítulo: como um aprofundamento, intuitivo, da intensidade àquilo que ela significa em seu sentido revirado, como multiplicidade (cf. E, p. 55). Contudo, como já descobrimos, não há “um” sentido de intensidade; ao menos, temos sua realidade pura e sua realidade feita quantitativa. Ou seja, e como já vimos, não se trata de descartar a intensidade enquanto grandeza intensiva, mas aprofundar-se também nela, descobrindo afinal o sentido, agora, de multiplicidade que ela significa, assim como o sentido de multiplicidade que nossos sentimentos, a intensidade pura significa. Pois, se de um lado temos uma sucessão pura, não “um” fato psíquico, mas sua existência presente como um dinamismo irreduzível; e de outro lado uma sucessão já de simultâneos, em que os fatos já em separado se relacionam justapostos; cabe agora revirar essas experiências das diferentes multiplicidades.

E aqui, talvez ainda mais do que antes, flertaremos com a incompreensão avançando desmedidamente. Todavia, não por isso deixemos de dizer que, ainda revirando os sentidos dados pela experiência empírica, científica e filosófica, Bergson depura a própria realidade representacional, a que determina o real constituindo-o superficialmente, descobrindo o significado formativo dessa experiência, para além do já objetificado, como a experiência objetificante, o processo pelo qual erigimos o objeto como essa instância estável e discernida, que se organiza e firma toda a existência superficial em uma multiplicidade não mais indefinida no puro devir, mas definida como a sucessão de simultaneidades, como, em uma palavra, justaposição (cf., e. g., E, p. 61). Essa multiplicidade não é senão a de uma grandeza, como *quantum*, determinada por sua quantidade, *quantitas*. A continuidade assim descrita é aquela como, na formulação de Kant, a de uma *grandeza extensiva* (cf. Kant, 2013, p. 189), que retroage ao esquema cujo nome é, simplesmente, *número* (cf. Kant, 2013, p. 177). Em resumo, a experiência eminentemente superficial é aquela objetiva, aquela da *multiplicidade de justaposição* ou, ainda, da *multiplicidade numérica* (cf. E, p. 56-63; p. 80-81; p. 90; p. 138). Depurando suas tendências constitutivas, descobrimo-las como aquelas condições efetivas dessa realidade, que, ainda que, diremos, humana, é não por isso menos real, todavia esclarecida em sua dimensão artificial, superficial, ou, como ainda descobriremos, espacial. Tendências, enfim, que formam o número ou a multiplicidade numérica (afinal este nos parece ser o aprofundamento que Bergson opera: do número à multiplicidade numérica), como aquela tendência que funda os simultâneos, o homogêneo que rompe a pura heterogeneidade, discernindo a nós o determinado; e, ainda assim, aquela tendência da sucessão, afinal não se trata de um mesmo dado estaticamente, mas de uma *justaposição*. Uma tendência objetivante e uma outra movente (cf., e. g., E, p. 138).

Há, enfim, um lado *objetivo* e um lado *subjetivo* (cf. E, p. 60-61) na própria experiência superficial, o que desde já revela-nos a profundidade sempre presente, ainda que atualizada diversamente e, no mais, a despeito de si. Uma profundidade, portanto, que ainda aqui se descobre como a pura mobilidade da sucessão pura. Esta, enfim, se realiza, se atualiza ou, em uma palavra, se *expressa* em sua pureza, restituída a uma *multiplicidade qualitativa*, ou então determinando-se no que a desnaturaliza como, agora, *multiplicidade quantitativa*; para tanto *expressando-se* num ato *sui generis* que, condição efetiva dessa experiência superficial, da existência homogênea, é o próprio homogêneo (cf. E, p. 66-68): o *espaço*.

O espaço, portanto, surge-nos ainda no aprofundamento intuitivo de nossa própria experiência; surge-nos, enfim, como uma expressão real da própria sucessão pura, da própria pura diferenciação, que, em sendo absoluta em seu devir heterogêneo, abarca em si, constitutivamente, a expressão que dela se diferencia. Não se trata de relativizar naturezas totalmente díspares, mas de reencontrar o significado profundo que, afinal, convergem-nas. A realidade a

mais profunda de todas, como essa *presença* (cf. Prado Jr., 1989, p. 180 *et seq.*) da absoluta diferenciação, virtualidade que é atualização (cf., e. g., Deleuze, 2012, p. 34-37), enfim, *expressão*, se expressa na irredutível pluralidade que a constitui; é porque a sucessão pura é pura expressão que ela se expressa das mais diversas maneiras, aliás naquelas que a inviabiliza em sua existência pura. Contudo, a genuinidade da descoberta intuitiva nos assegurará sempre a iminência presente.

Temos, enfim, experiências radicalizadas em seus dois extremos, constitutivas de duas realidades extremadas mas convergidas: de um lado, aquela experiência superficial, constituída numericamente ou espacialmente, uma experiência espacial radicada no espaço, mas também na sucessão pura; e de outro lado, a experiência profunda da pureza da sucessão, não mais ou não ainda interferida pela ação do espaço – uma experiência, numa palavra, da *duração pura* (cf. E, p. 69-71).

As descobertas do segundo capítulo do *Ensaio*, que resumimos excessivamente, premiadas no *espaço* e na *duração*, descobrimo-las como a continuação sucessiva do movimento filosófico. A experiência profunda, aquela da sucessão pura, da multiplicidade qualitativa, da mudança pura em que só há irredutível heterogeneidade em sua diversidade em devir, descobrimos como a verdade da duração; a experiência superficial, aquela da justaposição, da multiplicidade numérica, descobrimos como a experiência espacial, que, diversa do espaço, pois constitui-se em um nível misto da sucessão e do espaço, nível em que temos simultâneos, portanto uma certa passagem entre dados estáveis, revela-se, agora, como a experiência propriamente dos simultâneos, da endosse entre duração e espaço, entre a pura sucessão e a homogeneidade, em uma palavra, experiência do *tempo homogêneo* (cf. E, p. 68-75).

A experiência espacial, então, é a bem da verdade a experiência do *tempo homogêneo*, e não a do *espaço puro*. Pois a experiência, qualquer que seja, e para sê-la, implica já a mobilidade que mesmo a realidade superficial possui. Novamente, há um fundo comum, que não significa em absoluto uma indiferenciação primordial, mas a ipseidade do real como, enfim, pura diferenciação, atualização, expressão.

Mas, para acompanharmos ainda mais de perto, e resumidamente, o avanço que Bergson opera, agora aprofundando seu movimento filosófico do segundo ao terceiro capítulo, o mergulho ainda mais preciso nessas experiências e realidades da duração pura e da espacialidade procurará discernir a organização mesma dessas instâncias de multiplicidades. Pois, seja constituindo-se como multiplicidade qualitativa, sucessão pura, ou multiplicidade de justaposição, tempo homogêneo, essas experiências organizam-se, e, assim, geram realidades relacionais, em que tais *relações* ora se restituem a um dinamismo indiscernível, do devir heterogêneo, ora se associam em uma cadeia determinada, associativa portanto, e, enfim, causal em uma acepção tradicional (cf., e. g., E, p. 90; p. 103 *et seq.*).

Que se trata de nossa maneira de apreender uma sucessão, desse modo associativo, causal, sempre determinado, é algo que já descobrimos e não cansamos de redescobrir (mesmo que nós, aqui e agora, pouco detalhemos); o que agora descreveremos melhor é o mergulho ainda mais fundo no real, no qual a realidade profunda se expressa de outro modo, em uma continuidade heterogênea, na qual a expressão não se deixa distinguir como o quer a linguagem e a ânsia explicativa do raciocínio analítico, sendo, portanto, uma *expressão pura* da *pura expressão*, afinal, da *pura duração* cuja ipseidade não é senão durar, se atualizar, se expressar, na plena diversidade que ela é. As descrições que o terceiro capítulo do *Ensaio* nos ofertam a partir do estudo crítico-positivo, afinal, intuitivo, das experiências do senso comum, científicas, filosóficas e sensíveis incidem e nos abrem ao significado que sugerimos nas descrições imagéticas de relações deterministas e relações de puro dinamismo, ambas expressivas, mas só a

segunda enquanto expressão pura de si mesma. A primeira, enfim, descreve a experiência e, assim, existência *determinista*, e a segunda, afinal, a experiência e, assim, existência *livre*.

A *liberdade*, seu fato, não é senão este: o da expressão da pura sucessão, ou, simplesmente, expressão da duração (cf. E, p. 105-109; 134-135). Como experiência pura, a liberdade é tanto sempre presente quanto nem sempre presente: sua atualização não só admite graus (cf. E, p. 105), como é, ela própria, *atualização*. Este *fato* da liberdade, portanto, não deve ser compreendido como o “fato dado”, “feito”, mas como o real “se fazendo” que confere, a nós, genuinidade. Afinal, enquanto expressão pura da pura duração, aquilo que seria a profundidade (pura) é o que se manifesta e, assim, ganha existência nessa experiência livre; é só assim que nosso eu profundo existe, irrompendo-se das opressões superficiais que erigem o mundo comum, indiferente, igual a todos nós, que somos essencial e irredutivelmente diferentes (cf. E, p. 140-141).

Com isso tudo, mesmo que de modo resumido, revelamos o movimento filosófico do *Ensaio* de Bergson como um contínuo aprofundamento, tipicamente sucessivo, em que as experiências e relativas realidades foram sempre descobertas cada vez mais de modo depurado, modificando-se qualitativamente num movimento que não por isso significou o desprezo do que se foi superando, mas, propriamente, o constante descobrimento, na criação das tendências que se foram desvelando, abrindo-nos para a verdade, por fim, da liberdade. Desde sempre, mas não retrospectivamente, ela era experienciada; afinal, agora descobrimos, a intensidade pura, enquanto mudança qualitativa, é, se vivenciada em sua real pureza, a experiência de nossa expressão de nossa duração, ou, simplesmente, expressão de nossa duração. Do mesmo modo que, agora descobrimos, a experiência da intensidade já como grandeza intensiva, se se reveste de uma facticidade aliás eventualmente oportuna, revela em que medida e sob quais condições existe desse modo oportuno; i. e., dito mais claramente, descobrimos que o real, profundo, não é a experiência superficial, e que se há lugar para a grandeza intensiva, ela não deve se confundir com essa pureza profunda; não deve, portanto, querer dizer e, mesmo mais, querer ser o que dela se diferencia absolutamente. E, a efetiva confusão entre essas naturezas é o que significa a formulação de problemas; que, se não são senão falsos, não por isso deixam de afundar-nos nos mais milenares equívocos.

O problema da liberdade nasceu, portanto, de um mal-entendido. Foi para os modernos o que foram, para os antigos, os sofismas da Escola de Eleia, e, como esses próprios sofismas, tem sua origem na ilusão pela qual confundimos sucessão com simultaneidade, duração com extensão, qualidade com quantidade (E, p. 145).

Não nos furtamos, finalmente, de simplesmente resumir: se descobrimos toda essa genuinidade, não foi senão descobrindo-a, propriamente. Ou seja, a profundidade, revelada como imediata, revelada, inclusive, na superficialidade, que, ela própria, bem colocamos por nosso movimento filosófico, especificou o *imediato* na complexidade de sua existência; ele próprio, pura positividade, filosoficamente alcançamos pelo procedimento positivo e crítico do método intuitivo – positivo e crítico *ao mesmo tempo*. Não há, insistimos, uma contradição nesse amálgama, e o imediato ser descoberto não significa senão a potência de uma duração que, repetimo-nos, sempre presente, nem sempre se atualiza em sua pureza, ainda assim nunca deixando de ser atualização. O imediato não é um “em si”, um “dado inerte”, um “feito”: ele é o se fazendo – a radicalidade da realidade existente pelo ato gerador que a constitui (cf. Theau, 1968, p. 63; Bergson *apud* Lalande, 1993, p. 525 *et seq.*).

E se, para concluirmos, alegarem, contra tudo o que dissemos, a intervenção retrospectiva de um bergsonismo maduro que muito longe estava de se efetivar na inauguração dessa filosofia, dissolvemos esse mal entendido pela boa colocação do que seja uma filosofia para o

bergsonismo: o aprofundamento naquilo que é a *intuição filosófica*, e sua expressão; aquilo que há de mais, de unicamente singular em uma filosofia (cf. IP⁸, p. 125); e que não limita o esforço filosófico a um equacionamento indiferente das variações de seus escritos, mas o abre ao devir do real, incessantemente renovado em sua descoberta. – Enfim, o real, profundo, não está em devir: ele é devir; e a descoberta da intuição profunda não se coloca ao lado da intuição que perfaz um método, mas conflui com ela, sendo ambas uma mesma, diferentemente expressa, mas convergentemente restituídas à genuinidade (do) real. – Afinal, a filosofia não deixa de ser uma experiência real, do real, e, dentre outras, uma experiência da liberdade e do verdadeiro.

Bergson viu que a filosofia não consistia em realizar à parte e em opor a liberdade e a matéria, o espírito e o corpo e que, para serem eles próprios, a liberdade e o espírito tinham de ter como testemunhas a matéria ou o corpo, isto é, de se expressar [...]. Aquilo a que chamamos a expressão é unicamente uma outra fórmula de um fenômeno que Bergson não descurou, o efeito retroativo do verdadeiro. A experiência do verdadeiro não pode impedir-se de se projetar a si própria no tempo que a precedeu. Frequentemente há aqui, apenas um anacronismo e uma *ilusão*. Mas, em *O pensamento e o movente*, falando de um *movimento retrógrado do verdadeiro*, Bergson sugere que se trata de uma propriedade fundamental da verdade. Pensar, ou, por outras palavras, pensar uma ideia como verdadeira, implica que nos arroguemos um direito de repetição sobre o passado, ou que o tratemos como uma antecipação do presente ou, pelo menos, que situemos num mesmo mundo o passado e o presente. O que digo do mundo sensível não existe no mundo sensível e, contudo, não tem outro sentido senão o de dizer o que quer dizer. A expressão antedata-se a si própria e postula que o ser se lhe dirigia. Esta troca entre o passado e o presente, a matéria e o espírito, o silêncio e a palavra, o mundo e nós, esta metamorfose de um no outro, que, à transparência, tem um brilho de verdade, é, quanto a nós, muito mais do que a famosa coincidência intuitiva, o melhor do bergsonismo (Merleau-Ponty, 1986, p. 34-36; tradução levemente modificada).

Referências

- BARKI MINKOVICIUS, D. *A expressão do inefável: ensaio sobre o começo do bergsonismo*. Curitiba: Appris, 2023.
- BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. e notas de Maria Adriana Camargo Cappello; prefácio, revisão técnica e notas de Débora Cristina Morato Pinto. São Paulo: Edipro, 2020.
- BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DUPÉRON, I. G. T. *Fechner*. Le parallélisme psychophysique. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Trad. Fátima Sá Correia et al. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

⁸ *Intuição filosófica* (IP).

- LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- MERLEAU-PONTY, M. *Elogio da filosofia*. Trad. António Braz Teixeira. Lisboa: Guimarães, 1986.
- PRADO JR., B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EdUsp, 1989.
- RIBOT, Th. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Librairie germer et baillière, 1879.
- THEAU, J. *La critique bergsonienne du concept*. Toulouse: Edouard Privat, 1968.
- WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Trad. Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

Sobre o autor

Dani Barki Minkovicius

Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo e pela Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Recebido em: 27/03/2025
Aprovado em: 08/05/2025

Received in: 03/27/2025
Approved in: 05/08/2025

Às voltas com o quarto capítulo de *Matéria e Memória*

À propos du quart de chapitre de *Matière et Mémoire*

Heliakim Marques Trevisan

<https://orcid.org/0000-0002-7944-3028> – E-mail: heliakim_trevisan@hotmail.com

RESUMO

O presente estudo analisa temas centrais do livro *Matéria e Memória* (1896), de Henri Bergson, presentes nos três primeiros capítulos e retomados no quarto. Busca-se apresentar as relações tecidas entre a psicologia dos graus de consciência e a metafísica da matéria proposta pelo autor, enfatizando o modo como sua abordagem é capaz de relacionar temas aparentemente tão díspares, mas que possuem um vínculo subterrâneo essencial para a obra analisada. Tal vínculo revela quão necessária se torna uma teoria da memória, visando não apenas demonstrar que o espírito é independente do cérebro, como também para a compreensão da maneira com que se dá a contração efetuada pela consciência sobre a matéria, tornando inteligível o aspecto desta, a um só tempo, qualitativo e quantitativo. A psicologia e a metafísica unem-se, além disso, para a compreensão de como o imediato material é qualitativo e dado em si mesmo. Utilizou-se, para a pesquisa, a fonte primária dos textos do autor, cuja leitura permite se apresentarem essas diferentes incursões pela metafísica de Henri Bergson.

Palavras-chave: Duração. Consciência. Temporalidade. Matéria.

RESUMÉ

La présente étude analyse les thèmes centraux du livre *Matière et Mémoire* (1896), d'Henri Bergson, présents dans les trois premiers chapitres et revisités dans le quatrième. L'objectif est de présenter les relations tissées entre la psychologie des degrés de conscience et la métaphysique de la matière proposées par l'auteur, en soulignant la manière dont sa démarche est capable de relier des thématiques en apparence si disparates, mais qui ont un lien souterrain essentiel avec

l'œuvre analysée. Ce lien révèle combien devient nécessaire une théorie de la mémoire, visant non seulement à démontrer que l'esprit est indépendant du cerveau, mais aussi à comprendre la manière dont se produit la contraction réalisée par la conscience sur la matière, rendant intelligible son aspect à la fois qualitatif et quantitatif. Psychologie et métaphysique se rejoignent d'ailleurs pour comprendre comment le matériel immédiat est qualitatif et donné en soi. Pour la recherche, on a utilisé la source première des textes de l'auteur, dont la lecture permet de présenter ces différentes incursions dans la métaphysique d'Henri Bergson.

Mots-clés: Durée. Conscience. Temporalité. Matière.

O quarto capítulo de *Matéria e memória* possui uma importância estratégica no pensamento de Bergson por dois motivos ao menos. Primeiro, ele trata de questões que foram deixadas em aberto em seu primeiro livro, *O Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889) – entre eles, o seguinte: como pensar o tempo na matéria? –, e dá a elas uma resolução que não apenas retoma um problema deixado em suspenso, mas apresenta também, em *Matéria e memória*, uma fundamentação ontológica para pensar a relação entre a consciência e o mundo exterior. Em segundo lugar, o quarto capítulo é importante por se propor a resolver questões deixadas ao longo do livro, como, por exemplo, a explicação metafísica da união entre a alma e o corpo.

O problema em suspenso que aludimos acima (Bergson, 1999, p. 213) relaciona-se ao método metafísico que permeia a obra do filósofo desde o seu primeiro livro. Trata-se, diz-nos logo no prefácio do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (Bergson, 2020, p. 16), de tratar os grandes problemas antes em vista do tempo que do espaço. Se nesta primeira obra tal método levou à elaboração de uma teoria da liberdade através de uma redefinição da consciência pensada como duração, o mesmo método, aplicado ao problema da matéria em *Matéria e memória*, tornou possível uma reelaboração das relações entre consciência e mundo, espírito e matéria. Trata-se de buscar o fluxo indivisível não apenas na consciência, mas também na experiência do mundo externo. E isso é possível apenas à medida em que tal método parte daquilo que o filósofo chamou *intuição*, que significa, em linhas gerais, um método para pensar a experiência e o real que busca transcender o aspecto utilitário do dado¹. Quando se realiza tal esforço, que significa uma violentação do pensamento comum, as coisas tornam-se *processos*, apagam-se as divisões nítidas, e entre elas, no exemplo que aqui vamos analisar, veremos a diferença entre sujeito e objeto ser revisitada, e em certa medida mesmo diluída. Desde que a proposta do método intuitivo é aplicada ao problema da matéria, é desconstruída a ideia de um sujeito interior à consciência, que é interior ao cérebro, e que percebe o mundo de dentro dessa espécie de câmera escura. Mostra-nos o quarto capítulo de *Matéria e memória* que as qualidades sensíveis que percebemos não são imanentes a nós sujeitos – como queriam o empirismo, o racionalismo, o criticismo, mas também a psicofísica – e sim à própria matéria (Bergson, 1999, p. 230), porque a experiência sensível, para o filósofo, não se reduz a um espetáculo contemplativo apresentado a uma consciência indiferente. Por diferentes argumentos o livro demonstra que *o presente significa a participação do corpo sensório-motor num devir material*

¹ Antes de nos lançarmos nesse caminho, formulemos o princípio geral do método que gostaríamos de aplicar. Já fizemos uso dele num trabalho anterior, e mesmo, implicitamente, no presente trabalho. O que chamamos ordinariamente um fato não é a realidade tal como apareceria a uma intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida espacial. A intuição pura, exterior ou interna, é a de uma continuidade indivisa (Bergson, 1999, p. 213-214).

que guarda em si mesmo suas qualidades sensíveis, e que o universo, ou plano material, é composto de uma diversidade de temporalidades coexistentes. A temporalidade própria da subjetividade, a memória, ao coexistir com outras temporalidades muito menos intensas – como é a da matéria – efetua uma contração: a cada segundo de nossa consciência são emitidas trilhões de vibrações na matéria. Ao mesmo tempo que a memória contrai o tempo material, ela registra todos os acontecimentos da história pessoal em um passado puro, virtual.

Tais são as diferentes maneiras (contração e retenção) pelas quais a memória atua no real. A relação entre esse passado e o presente do corpo é objeto do segundo e terceiro capítulos, que tratam da psicologia. A contração temporal e a imanência das qualidades sensíveis da percepção são apresentadas no primeiro e quarto capítulos, que mostram a união entre a alma e o corpo, objeto deste texto. De toda forma, enquanto os capítulos centrais, dois e três, mostram a relação do passado ao presente, constituindo a psicologia dos graus de duração de Bergson, o primeiro e o quarto capítulos explicam de que maneira a percepção está fora da consciência, de que maneira a coisa é percebida nela mesma, ainda que recortada pela ação do corpo, e contraída pela memória. Crítica a uma percepção inextensa cartesiana; proposta de uma diferença de natureza entre o passado virtual e o presente atual; graus de temporalidade; o verdadeiro papel do cérebro; todos esses temas que parecem tão distantes – como é a psicologia da metafísica – permeiam a obra e sugerem um novo olhar para a experiência, através de uma recusa das ideias pré-concebidas da filosofia e da ciência, dando assim uma nova inteligibilidade a diferentes temas de meados do século dezenove - e por que não dizer o mesmo aos nossos dias? Este texto, que está às voltas com o quarto capítulo de *Matéria e memória*, explora algumas destas conexões aparentemente díspares. Em um primeiro momento veremos a contribuição da psicologia, para em seguida abordar algumas ideias do quarto capítulo.

Dualismo corpo e mente, e a solução bergsoniana

Se nos fosse permitido indicar uma das ideias norteadoras do livro, veríamos as soluções de Bergson convergindo para o aspecto *pragmático* que rege as relações entre mente e corpo, isto é, a maneira como um estado passado se insere, por gradações temporais, em uma ação presente que visa resolver um problema. Antes de entrarmos na problemática própria do quarto capítulo, convém apresentar, em linhas gerais, a tese geral da psicologia bergsoniana dos graus de duração.

A formulação teórica proposta por Bergson à psicologia coloca questões à ciência de sua época, qual seja, a psicofísica nascente que se tornou a neurociência de hoje. A principal tese atacada por *Matéria e Memória* diz respeito à localização das lembranças no interior do cérebro: o filósofo explora as contradições de se pensar as lembranças como se estivessem armazenadas em diferentes gavetas da massa encefálica, hipocampo, córtex, subcórtex. Como veremos, esta tese implica uma série de problemas teóricos que, segundo o texto *O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica*, de 1904, tem suas raízes na filosofia moderna com Descartes, e que resulta em duas teses: o paralelismo e o epifenomenismo (Bergson, 1979, p. 45). Em linhas gerais, essa maneira de pensar o corpo e a mente é um sintoma da tradição moderna da filosofia. O paralelismo explica que os movimentos cerebrais equivalem exatamente ao que se passa na mente, enquanto o epifenomenismo propõe que a mente é uma espécie de emanção dos movimentos celulares do cérebro, tese de cunho materialista. São essas duas concepções da ciência que Bergson recusa, porque trazem problemas metafísicos insolúveis, como, por exemplo, a concepção geral de que a consciência está isolada de seu ambiente, e que ela não tem acesso à

coisa em si, à realidade mesma. Isso porque efetua-se uma separação radical entre o espírito e a matéria, o sujeito e o objeto. Qual é a alternativa de Bergson? Sua hipótese propõe que o estado de consciência ultrapassa consideravelmente o estado cerebral, mas não se reduz a uma equivalência ou emanção de suas células. E que, além disso, a percepção não se reduz a um processo contemplativo, mas à ação do corpo e à coincidência com a coisa que se relaciona ao corpo. Conforme o texto *Paralelismo psicofísico e a ciência positiva*, de 1901, a solidariedade *sui generis* entre a consciência e o corpo pode ser encontrada na ação, à medida em que a ação realiza o aspecto *desempenhável* do pensamento (Bergson, 2020b, p. 463). Isso significa que o grau de consciência que se aproxima da ação já é um começo de movimento no corpo, sendo este hiato um indivisível temporal. Assim, o cientista que pudesse compreender perfeitamente o mecanismo do cérebro conheceria de nossa consciência somente aqueles pensamentos que possuem um começo de ação, ou que poderiam se exteriorizar no espaço², mas não toda a vida psicológica. Ele não conheceria os pensamentos abstratos, as ideias profundas, os sentimentos, enfim, que não possuem qualquer relação direta com os movimentos do corpo e da percepção imediata. O que o filósofo sugere é que há uma parte do estado psicológico que está além do concomitante cerebral, precisamente porque está afastada do movimento.

A hipótese para essas questões resultou no livro de *Matéria e Memória* como um todo, livro que, ao mesmo tempo que traz uma nova formulação para a psicologia, traz também teses e consequências metafísicas. Mas trata-se então de uma metafísica positiva, que possui uma inteligibilidade peculiar e pode ser compreendida pelos fatos e a experiência, conforme nos ensina o texto supracitado. Conforme afirma o final do primeiro capítulo de *Matéria e Memória* (Bergson, 1999, p. 77), essa metafísica ultrapassa infinitamente a psicologia, ainda que seus objetivos não proponham uma realidade transcendente, ou um absoluto fora do tempo. O que está no fundo desta questão é a crítica àquele “eu” resultante do dualismo cartesiano, cujas impressões sensíveis são uma espécie de visão interior, diferente de seu objeto material. Ao mostrar que a percepção não obedece a este modelo teórico, compreende-se que estamos fora de nós na percepção, e que um conhecimento do mundo exterior nos é dado a todo instante e pode ser aprofundado sucessivamente, desde que nos desvinculemos das lentes pragmáticas. O que significa olhar uma coisa sem querer buscar sua utilidade? Seria a tentativa de apreender a sua temporalidade própria? Retornemos ao texto com outra questão: qual a diferença entre a concepção de Bergson e a dos cientistas de sua época? Enquanto os cientistas, influenciados pela filosofia moderna, sobrepunham duas dimensões distintas, espírito e corpo, ou explicavam a localização da vida mental como uma espécie de armazenamento em suas células, Bergson propõe uma relação em que não há a sobreposição dentro-fora, ou produção e conservação dos estados de consciência pelos tecidos cerebrais. Mostra-nos que só é possível compreender essa relação através da consideração da temporalidade como mediadora das relações entre matéria e espírito. *Trata-se então de compreender como a temporalidade se revela enquanto matéria e enquanto espírito*, ou ainda, pelo vocabulário do livro, como se desenvolvem as duas formas de duração, *o atual e o virtual*.

Se, ao contrário da explicação científica, corpo e espírito não se sobrepõem como duas dimensões absolutamente distintas, mas apresentam uma solidariedade, isso significa que pertencem a uma mesma dimensão *que comporta uma variação temporal*. Que, ao invés de duas

² “Eu via, no momento preciso em que o fato da consciência vai se duplicar em um concomitante cerebral, porque e como o pensamento precisa se desenvolver em movimento no espaço, tudo o que ele contém de ação possível, tudo que ele tem de desempenhável. Eu via também, no fato psicológico que se sobrepõe à atividade cerebral, algo de parcialmente livre, de parcialmente indeterminado, uma vez que parte desempenhável deste fato está sendo determinada rigorosamente por suas condições físicas, enquanto o lado imagem ou representação desse mesmo fato era muito mais independente” (Bergson, 2020b, p. 463).

dimensões que não se tocam, corpo e espírito, há uma só e mesma dimensão em que o espírito é coextensivo ao corpo, em que o passado vem roçar incessantemente o presente. O corpo é coextensivo ao espírito da mesma forma que o presente é coextensivo ao passado. De que forma dá-se essa união? À medida em que o corpo se serve tanto de memórias como de movimentos para a maior eficácia de suas ações. “[...] mas, de fato, é para a ação que percepção e memória estão voltadas, é esta ação que o corpo prepara” (Bergson, 1999, p. 266). Ao invés de um estado psicológico produzido pelos nervos eferentes do tecido nervoso, Bergson vê no cérebro tão somente aquilo que ele revela. E ele revela, antes de tudo, *tecidos que produzem movimentos* complexos e coordenados que são tanto mais complexos quanto mais se os investiga (Bergson, 1999, p. 42). Portanto, não se encontrará em seu interior imagens das lembranças ou um eu escondido, mas uma estruturação de funções tão complexa quanto mais desenvolvido for o sistema nervoso na série animal. Por mais que avance a ciência, ela não encontrará nada além de tecidos e movimentos, e isso por um simples motivo, diz-nos o filósofo, qual seja, o plano material, do qual participa o cérebro, corresponde ao presente, ao atual, ao movimento, ao devir material em geral, nada além disso. Dito em uma palavra, o presente reduz-se ao devir incessante da materialidade. Quanto mais se escava a matéria, mais relações entre movimentos se encontra, mais relações da natureza *do atual*. A matéria, diz a página 77 de *Matéria e memória*, não possui poderes ocultos, ou qualquer forma de virtualidade para além daquilo que percebemos: a matéria é movimento (Bergson, 1999, p. 77). E é justamente por ela ser como ela parece ser que o espírito, ou o psíquico, se diferencia dela e é independente: *o cérebro não produz o psíquico. O cérebro é antes a parte mimetizável, material, do espírito*. Assinalemos a inversão. Essa independência do espírito, por sua vez, se explica pela noção de passado, memória, virtualidade, conservação de momentos, que se entregam ao cérebro a partir de sua utilidade para a ação presente. Antes de uma emanação da matéria, a memória é aquilo que se conserva no decorrer do tempo, e incide sobre o presente cerebral e corporal. Mas essa conservação da memória não se dá dentro do cérebro, porque a matéria, como dissemos agora, não possui poderes ocultos, ela não é capaz de conservar nada precisamente porque ela é presente incessante. Onde se conserva, portanto, a memória? Ela se conserva, é dito no terceiro capítulo de *Matéria e memória* (Bergson, 1999, p. 175), no próprio decorrer do tempo e é ela que constitui o plano psíquico propriamente dito, se o psíquico é memória. Pontue-se mais uma vez a inversão: ao invés de ser o cérebro o produtor de toda a vida mental, considerado como matéria, e, logo, como presente, o cérebro, e com ele o corpo, passa a ser a última imagem, incessantemente renascente, de nossa experiência atual. Em outras palavras, ele é uma parte muito pequena da vida mental (Bergson, 1999, p. 78), já que pouco estamos presentes no atual. Estar presente significa manter um esforço de concentração no corpo próprio. “Meu presente é, por essência, sensório-motor. Equivale a dizer que meu presente consiste na consciência que tenho de meu corpo” (Bergson, 1999, p. 162). Enfim, tudo isso para tornar clara a ideia de que o cérebro é caracterizado como produtor de ações no presente, e não o substrato de *um conhecimento*.

Neste novo dualismo, enquanto o espírito corresponde à memória que se conserva integralmente a cada instante e que se enriquece conforme o envelhecimento, o corpo é o presente que se confunde com os próprios movimentos corporais. Cada tendência de movimento do corpo iniciada pelo cérebro seria uma espécie de investida sobre o futuro, que, uma vez presente na sensação, tem o seu concomitante no espírito como lembrança, como passado conservado³. Ora, a inversão de perspectiva consiste em que o cérebro e o corpo, nesta nova

³ No texto *A lembrança do passado e o falso reconhecimento*, Bergson mostra como a lembrança duplica a todo instante a percepção, ao invés de ser uma transformação sua. Isso se dá pela diferença de natureza de ambas (Bergson, 2009, p. 134). Se fossemos

acepção temporal, são como a proa de um navio que corta o oceano, que incide sobre o presente material, enquanto a vida psíquica seria o corpo do navio, como diz Bergson em carta a William James (Bergson, 1979, p. 4-5). Esta metáfora se assemelha àquela presente no terceiro capítulo de *Matéria e Memória*, a metáfora do cone invertido, cuja ponta no plano corresponde aos objeetos materiais e ao corpo, enquanto a base do cone corresponde aos diversos graus de consciência que se distanciam da ação do presente. Assim, esse dualismo temporal parte da caracterização do corpo e do espírito como uma diferença entre presente e passado, entre o atual e o virtual. Nele, o presente, a matéria, o movimento, logo o cérebro, dizem respeito ao *atuante*, enquanto o passado, o espírito, a memória, dizem respeito àquilo que *não atua mais*, mas é presente de forma virtual, como lembrança, sentido (Bergson, 1999, p. 72). Com isso, ao invés de os tecidos cerebrais produzirem e armazenarem o passado, trata-se de compreender como o passado virtual é *evocado* pelo presente do cérebro⁴. É justamente o mecanismo dessa coordenação e desta evocação do passado que os capítulos dois e três, que tratam da psicologia, exploram. Em linhas gerais, o filósofo mostra no segundo capítulo que as doenças de afasia e de perda de memória não significam que o passado tenha sido perdido junto com as lesões cerebrais. Ocorre que a lesão dos movimentos cerebrais incapacita a *evocação* do passado de maneira adequada. Porque, ao invés de produtor das lembranças, o cérebro passa a ser uma espécie de órgão de seleção, e mesmo de esquecimento, à medida que sua função é *esquecer* todas aquelas lembranças inúteis à situação presente. Tais são os temas gerais da psicologia proposta por Bergson e que operam inversões com relação à tradição, através de uma compreensão temporal das relações entre corpo e alma.

As consequências metafísicas da inversão teórica

A questão central que nos ocupa neste texto passa pela compreensão de que a proposta de uma nova psicologia dos graus de duração possui consequências metafísicas. Mas, conforme dizíamos, se essa metafísica não trata de uma realidade transcendente, se ela indica algo que está no fundamento da percepção, ao invés de um além, ela trata antes de um *aquém*. Um *aquém* que sempre está no fundamento da experiência, sendo anterior às formulações humanas. Por isso trata-se de uma metafísica *positiva*: o seu objeto, a experiência, o real, é inesgotável (Bergson, 1978, p. 6). Para nos dirigirmos diretamente à questão, diremos que essa maneira de compreender se expressa na reformulação da percepção proposta por Bergson no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*. Se, conforme vimos, o corpo se reduz ao presente e o espírito às memórias do passado, e que, além disso, ambos se coadunam na ação, a percepção liga-se intimamente à ideia de presente. Aqui se opera uma mudança estrutural com relação ao dualismo tradicional, de ordem espacial. O filósofo inverte a inteligibilidade tradicional da percepção: se no presente só há o corpo e dentro desse corpo não há um eu que produz a representação das coisas exteriores, é preciso que as coisas passem a ser percebidas fora do corpo, ali mesmo onde elas existem e aparecem. Trata-se do ponto nodal de *Matéria e Memória*: não há

de uma mesma natureza, ou seja, se a lembrança fosse uma percepção enfraquecida, não haveria como diferenciar o passado do futuro, o espírito da matéria. O presente é, portanto, uma espécie de espelho móvel que reflete tanto a existência atual e perceptiva, quanto a existência virtual como lembrança (Bergson, 2009, p. 135).

⁴ A verdade é que a memória não consiste, em absoluto, numa regressão do presente ao passado, mas, pelo contrário, num progresso do passado ao presente. É no passado que nos colocamos de saída. Partimos de um "estado virtual", que conduzimos pouco a pouco, através de uma série de planos de consciência diferentes, até o termo em que ele se materializa numa percepção atual, isto é, até o ponto em que ele se torna um estado presente e atuante, ou seja, enfim, até esse plano extremo de nossa consciência em que se desenha nosso corpo. Nesse estado virtual consiste a lembrança pura (Bergson, 1999, p. 280).

uma diferença de natureza entre a aparência e a existência da matéria (Bergson, 1999, p. 2)⁵. Se o primeiro capítulo explora, por uma série de argumentos, a contradição de uma percepção compreendida como visão interior, ao trazer o elemento temporal para a psicologia, Bergson mostra que o fundamento da percepção corresponde ao presente e à ação; *há somente a imagem do objeto, em si mesma, fora de nós e sua seleção pelo corpo*. Para melhor compreender esse mecanismo, o filósofo propõe a hipótese de um presente ideal sem memória, através da teoria da percepção pura. Trata-se de mostrar a natureza do presente como a região dos movimentos atuais, sem a necessidade de uma consciência espectadora, a percepção explicando-se pela ação do corpo no ambiente, e todos os mecanismos de ação originados no cérebro marcando fora de si os objetos materiais sobre os quais o corpo tem influência. É deste jogo objetivo que surge a percepção: o interesse do corpo recorta o percebido no seio de um universo material que o transcende por todos os lados.

Ao reconsiderar a memória e o passado, as lembranças vêm recobrir a percepção, simplesmente porque a lembrança constitui a maior parte de nossa experiência psicológica concreta. No entanto, este fundo de percepção imediata não deixa de estar presente e se relaciona ao que Bergson chama de uma filosofia da matéria (Bergson, 1999, p. 80). É assim que o primeiro capítulo, conforme o prefácio do livro, apresenta uma maneira de ver a matéria na qual a sua aparência coincide com a sua existência, enquanto o quarto capítulo tira as consequências dessa maneira de ver.

Ora, e quais são as consequências dessa maneira de olhar a matéria no derradeiro capítulo? Elas consistem, antes de tudo, numa reconsideração temporal da matéria e de sua relação com a percepção, mas que apenas se realiza através de uma desvinculação da matéria com o espaço homogêneo, movimento que se dá através de uma forte objeção à física clássica.

Se, no primeiro capítulo, Bergson insistia sobre o fato de que a percepção pura é uma seleção e, por conseguinte, uma diminuição daquilo que a coisa é, ou ainda, dito em outros termos, se a percepção consiste em uma pequena parte da coisa em si mesma, ao reconsiderar a temporalidade neste quarto capítulo, *compreende-se que essa pequena parte significa também o resultado de uma condensação temporal*. E isso justamente porque entre o ritmo de duração da matéria e o ritmo de nossa própria duração há uma diferença abissal de intensidade. Em outras palavras, *o quarto capítulo tira as consequências temporais e concretas da tese do primeiro capítulo de uma percepção que percebe as coisas nelas mesmas, fora de nós*. Para se ter uma compreensão dessa ideia, o filósofo apresenta o exemplo da luz vermelha, que no espaço de 1 segundo de nossa duração psicológica oscila 400 trilhões de vezes (Bergson, 1999, p. 242). Mas, se assim é, como é possível perceber as coisas nelas mesmas, conforme dizia o primeiro capítulo? O filósofo ataca essa questão de duas maneiras: através da noção de *extensão*, por um lado, e pela noção de *tensão* por outra. Através deste par de conceitos, busca tornar inteligível a coincidência e a separação entre o espírito e o corpo. Como vimos, já havia um começo de explicação na própria ideia de percepção pura, à medida em que mostrava *porquê* as coisas são percebidas nelas mesmas. Concluía-se pela coincidência da percepção com as coisas, ao invés de uma duplicação representativa. Não havia, no entanto, no contexto do primeiro capítulo, a consideração da temporalidade imanente à matéria, porque o esquema hipotético da percepção pura buscava a inteligibilidade do surgimento da representação, partindo apenas do corpo e do ambiente. Mas, ao considerar a temporalidade material, é preciso explicar como é possível perceber as coisas nelas mesmas, sem desaguar em um novo transcendentalismo – ou

⁵ Em uma palavra, consideramos a matéria antes da dissociação que o idealismo e o realismo operaram entre sua existência e sua aparência.

solipsismo – da duração. E a primeira solução dessa tese refere-se ao conceito de *extensão*. Segundo Bergson (1999, p. 213), foi a ideia da percepção pura que o levou à esta noção, justamente porque, se a consciência coincidia com a própria coisa na percepção, é porque *a coisa não contradiz a natureza qualitativa da consciência*. A questão do quarto capítulo pode ser enunciada da seguinte maneira: a matéria é qualitativa, como a experiência, ou ela é quantificável, como quer a ciência? Se estamos fora de nós na percepção, coincidindo com a coisa, diz o primeiro capítulo, a matéria deve ser da ordem da qualidade, o que não significa que a matéria não participe da quantidade, pois assim não haveria ciência. Será, portanto, através da teoria da memória pura, e do conceito de *tensão*, que Bergson encontrará uma resolução para este problema, capaz de explicar tanto a quantidade quanto a qualidade na matéria (Bergson, 1999, p. 212-213). Ao reconsiderar o tempo e a intensidade que caracteriza a duração humana, o filósofo mostra que a nossa temporalidade, muito mais tensa, opera uma contração sobre a duração da matéria, somente pela simultaneidade, ou coexistência, de ambos os ritmos de duração. Excluída a contração, a matéria se diluiria até aproximar-se da quantidade pura, sem com ela jamais coincidir, porque coincidir com o número equivale a coincidir com o nada. Estaria aí a diferença entre aquilo que percebemos e a própria coisa em sua temporalidade específica, tal como o exemplo da luz vermelha revela. Segundo o conceito de *tensão*, portanto, seria possível compreender a diferença entre o objeto que a ciência estuda e a sensação condensada que temos dela. As noções de *tensão* e *extensão* tornam possível, por conseguinte, pensar tanto as relações da consciência com as coisas, como a natureza da própria materialidade.

No entanto, antes de chegar a tais consequências, é formulado o princípio geral do método, aplicado ao problema da matéria, e que já havia sido usado em seu primeiro livro, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, como vimos. Mas, se no primeiro livro tratava-se de denunciar a espacialização indevida do fluxo de duração interior, em *Matéria e Memória* está em questão a denúncia da espacialização indevida da própria matéria. Segundo o filósofo, ao considerar o espaço homogêneo seja como pertencente à materialidade, seja como condição do conhecimento, acabamos por acreditar numa subjetividade enrolada sobre si mesma, incapaz de acessar as próprias coisas. Mas tal consequência só se torna evidente pela compreensão de que o espaço não é uma forma pura da sensibilidade, como queria o kantismo, isto é, que não se trata de uma condição da experiência. À medida que o espaço passa a ser definido por Bergson como um esquema que projetamos sobre a matéria para agir sobre ela, ao mesmo tempo ele torna possível desfazer essa projeção, permitindo uma apreensão da matéria no imediato, em sua própria mudança qualitativa, em sua evolução peculiar (Bergson, 1999, p. 215-216; 218), o que representa, já em *Matéria e memória*, um esforço de intuição. Portanto, se no *Ensaio* o método levava à teoria da liberdade, aqui no quarto capítulo de *Matéria e Memória* ele leva à percepção imediata daquilo que caracteriza a materialidade, a mobilidade essencial, expressão de sua qualidade. O método postula o seguinte: aquilo que consideramos um fato não é a realidade tal como apareceria a uma intuição imediata, mas diz respeito a uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida social (Bergson, 1999, p. 213). São essas necessidades vitais, mostra-nos o filósofo, que projetam o espaço tanto na duração interior como exterior, forjando tanto o tempo homogêneo quanto o espaço homogêneo, o papel da filosofia não sendo, a partir disso, senão o de compreender *essa passagem do imediato ao útil* do ponto de vista da vida, percebendo que é do útil que surge a maior parte dos falsos problemas, uma vez que opera através da homogeneidade e da linguagem (Bergson, 1999, p. 215). O que nos leva à seguinte questão: qual é, precisamente, a relação do espaço com a matéria? Todo o quarto capítulo é uma resposta a esta questão. E através dela Bergson traz um princípio de explicação não apenas para o problema da união da alma com o corpo, mas para o conheci-

mento da matéria e para a diferença que caracteriza os diversos graus de duração da natureza. Como resultado da aplicação do método, postula-se quatro proposições sobre o movimento que operam por aquele par de conceitos, *tensão e extensão*, como vimos. Como crítica à projeção do espaço na matéria, as duas primeiras proposições afirmam a indivisibilidade e o aspecto absoluto, real do movimento, em oposição a uma relatividade artificial presente na mecânica clássica. Há toda uma reflexão sobre a *mobilidade* que se assemelha bastante à crítica da espacialização da consciência, que diz o seguinte: um conjunto de posições estáticas de uma trajetória é capaz de representar o móvel? É possível construir o móvel com imobilidades? Para a teoria de Bergson (1999, p. 220) não, porque enquanto se considera uma posição particular o móvel já passou. É possível, continua o argumento, deduzir a posição a partir do movimento, através da imaginação, que solidifica o móvel em cada etapa, mas não se pode construir o movimento a partir das posições fixas do espaço homogêneo. Em outras palavras, percebemos no imediato a mobilidade qualitativa, ao passo que projetamos, *a posteriori*, sobre ela as posições do espaço, com as quais trabalha a física clássica. É que para Bergson o movimento é um *progresso*, e um progresso não coincide com uma coisa, ou conjunto de imobilidades. Enquanto o progresso é uma realidade, a fixação é artificial e imaginada. Toda análise sobre as teses de Zenão de Eléia, que aparecem no decorrer da obra, não são senão uma reflexão sobre os prejuízos em que a metafísica – e a física – se enredou ao compreender o movimento como a soma de posições, o que não é mais que uma tendência natural do espírito humano, que concebe tudo a partir da linguagem, que tem origem espacial. Outra consequência da consideração espacial, ou quantitativa, do movimento é a sua relatividade:

Vale dizer que toco o movimento quando ele me aparece, interiormente, como uma mudança de *estado* ou *qualidade*. Mas, então, por que não se passaria o mesmo quando percebo mudanças de qualidade nas coisas? O som difere absolutamente do silêncio, como também um som de outro som. Entre a luz e a obscuridade, entre cores, entre nuances, a diferença é absoluta (Bergson, 1999, p. 229-230).

Toda a argumentação mostra-nos que o movimento, enquanto possui sua explicação através das categorias do espaço, ou da quantidade, torna-se relativo, perdendo seu aspecto absoluto e real. Relativo, por exemplo, ao ponto de referência que se considera, conforme um plano cartesiano. Dependendo do ponto de referência um mesmo objeto pode estar em movimento ou em repouso e é precisamente isso que Bergson recusa. Foi Descartes o primeiro a assinalar que o movimento é recíproco (Bergson, 1999, p. 227). Mas, se o movimento, para Bergson, é absoluto precisamente porque ele revela uma qualidade imanente à natureza, e que possui sua coloração própria, sua temporalidade não é condicionada por um ponto de referência espacial (Bergson, 1999, p. 228). A crítica à separação artificial de objetos num plano homogêneo leva à terceira proposição do método: a divisão da matéria em corpos independentes é uma divisão artificial. Ela é oriunda da vida, que, ao se desenvolver, age de forma pragmática e projeta o esquema do espaço que traça cisões nas coisas. Não se trata, portanto, de uma visão imediata. O que a experiência nos apresenta é, pelo contrário, uma *continuidade movente* (Bergson, 1999, p. 231). Se dividimos a matéria é tão somente a partir de nossa capacidade *de agir sobre ela*, o que nos revela o caráter *a posteriori* do espaço, o que desfaz, assim, o seu aspecto transcendental. A última proposição afirma, por fim, que o movimento real é antes o transporte de um estado que de uma coisa, se confundindo com as próprias sensações qualitativas. E aqui entra o aspecto temporal do movimento, que passa a se explicar então pela variação de um estado de coisas regidos por temporalidades diversas, de múltiplas intensidades, das quais a duração humana se diferencia justamente por ser um princípio vital, logo,

um ritmo de duração muito mais intenso, capaz de escapar das malhas da necessidade, que governam as temporalidades menos tensas da matéria. Conforme vimos, através da noção de *tensão*, essa diferença de ritmo permite a Bergson compreender o aspecto quantitativo da matéria, da qual a ciência se serve, e explicar que o aspecto infinitamente diluído da matéria é o mesmo que se expressa na qualidade sensível que experienciamos, mas agora contraída pela *tensão* específica da duração humana. Uma vez que a qualidade é contração, e a quantidade sua diluição, Bergson apresenta uma imagem da natureza que abdica da noção de *numenum*, ou coisa em si, mostrando que o dado da experiência é realidade mesma, no entanto contraída pela duração, diminuída, selecionada pela ação do corpo.

Conclusões

Com isso, voltamos à comparação dos dois tipos de dualismo. Enquanto um dualismo de estilo cartesiano colocava o movimento no espaço e as qualidades como sensações na consciência, não se explicava a passagem de um ao outro. São dois mundos que não se tocam. Daí a proposta de Bergson: não seriam, por outro lado, os movimentos reais das coisas a própria qualidade vibrando interiormente e escandindo sua existência em seu próprio ritmo? Não possuiriam esses movimentos eles mesmos uma analogia com a consciência à medida que são indivisíveis e ocupam uma certa espessura de duração? E se pudéssemos dividir essa contração que operamos, não veríamos a matéria se tornar menos heterogênea, se aproximando da homogeneidade que a ciência encontra, sem jamais coincidir com o espaço homogêneo? É assim que na própria qualidade das coisas existe algo que ultrapassa a sensação e consiste na imensa escansão de momentos que ela executa em seu interior, sem que ela seja, ao mesmo tempo, algo de absolutamente diferente de sua aparência. O que o filósofo propõe, por fim, é que o objeto da experiência não é diferente daquilo que a ciência encontra em seus cálculos, uma vez que se considere as diferenças de ritmo de duração. De uma maneira ou de outra, é a realidade mesma que experiência nos oferece: “[...] discernimos, no ato da percepção, algo que ultrapassa a própria percepção, sem que, no entanto, o universo material se diferencie ou se distinga essencialmente da representação que temos dele” (Bergson, 1999, p. 244).

Portanto, através da ideia de *extensão*, a materialidade coincide com a percepção no lugar mesmo onde ela existe, fora de nós, enquanto o conceito de *tensão* torna possível pensar essa coincidência através dos diferentes ritmos e condensações. Bergson justifica, assim, seu dualismo temporal tornando inteligível a união da alma com o corpo na percepção pura, ou numa intuição imediata do movimento exterior, ainda que a alma se distinga como virtualidade à medida que a duração se torna memória, ao conservar seus momentos. Através da teoria dos graus de consciência, torna-se possível pensar, portanto, como uma ideia profunda e virtual se aproxima da sensação, enquanto o corpo à atualiza em suas ações no ambiente, apreendendo as coisas fora de si, em sua mobilidade essencial, tal como as proposições sobre o movimento mostraram. Concomitantemente, a utilidade da espécie projeta o espaço sobre a percepção, tornando a mobilidade material em coisas definidas, fechando os olhos ao seu devir essencial, movimento que é praticamente instintivo.

Por que isso indica uma metafísica? Justamente porque, através do esforço intuitivo, as coisas tornam-se passíveis de serem compreendidas em si mesmas, permitindo um conhecimento cada vez mais profundo do real, através do programa de uma metafísica positiva. Além disso, conforme o começo do texto, essa relação imediata ao exterior só se torna viável pela refutação do dualismo clássico e pela reformulação da ideia de percepção, que encontra a sua justificativa completa no quarto capítulo de *Matéria e memória*.

Referências

- BERGSON, H. *A energia espiritual*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- BERGSON, H. *Cartas, conferências e outros escritos*. Seleção de textos de Franklin Leopoldo e Silva. Trad. Franklin Leopoldo e Silva e Nathanael Caxeiro. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. e notas de Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Edipro, 2020.
- BERGSON, H. *Matéria e memória*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERGSON, H. O paralelismo psicofísico e a metafísica positiva. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 8, n. 1, abr./2020b, p. 457-484

Sobre o autor

Heliakim Marques Trevisan

Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Concluiu seu bacharelado e mestrado na mesma instituição, pesquisando diferentes temas da obra Henri Bergson e sua relação com a história da filosofia.

Recebido em: 27/03/2025
Aprovado em: 20/05/2025

Received in: 03/27/2025
Approved in: 05/20/2025

Consciência e intuição no pensamento de Henri Bergson: um olhar prospectivo

Consciousness and intuition in Henri Bergson's thought: a prospective look

Sinomar Ferreira do Rio

<https://orcid.org/0000-0001-5792-7673> – E-mail: sinomar@uem.br

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo debater algumas considerações acerca do desenvolvimento da intuição no pensamento de Henri Bergson. No encaminhamento dessas ponderações, mostrou-se necessário considerar a inteligência em sua funcionalidade para fins de refletir em que medida a atividade inteligente, conforme pensada por Bergson, se fez condição para o desenvolvimento dessa outra atividade vital, a intuição, que se atualizou, ainda que esparsa e fugidia, nessa espécie que se tornou inteligente. Nesse percurso, ressaltou-se que ambas as atividades, inteligente e intuitiva, originalmente em estado virtual na consciência ainda não diferenciada em suas práticas, se atualizam no interior da vida como movimentos originais de organização vital. Destacou-se também que, mesmo sendo diferentes em suas atividades próprias, comungam de uma origem comum, da qual nunca se separam por serem ambas atividades da consciência que a vida efetiva sobre si. O que se revelou foi que a inteligência evoluiu para ser uma atividade predominante, embora não exclusiva, no exercício da consciência que se transformou distintamente humana. A consciência intuitiva, não sendo de primeira ordem na organização vital por efeito das necessidades práticas que a vida organizada encontrou em sua trajetória, se efetiva, quando possível, mediante esforços individuais que visam uma aplicação generalizada. Contudo, ela permanece sempre contida pelas premências vitais em curso nessa espécie, caracterizada pela inteligência. O exercício proposto neste trabalho se deu por uma apreciação bibliográfica dos trabalhos de Bergson, sendo os comentários correntes um esforço em destacar as condições de efetivação, em suas divergências e complementaridades, desse processo de organização vital que se faz consciente.

Palavras-chave: Inteligência. Intuição. Consciência.

ABSTRACT

The present work aims to debate some considerations about the development of intuition in Henri Bergson's thought. In forwarding these considerations, it proved necessary to consider intelligence in its functionality in order to reflect to what extent intelligent activity, as thought by Bergson, was a condition for the development of this other vital activity, intuition, which has been updated, even how sparse and fleeting, in this species that has become intelligent. Along the way, it was highlighted that both intelligent and intuitive activities, originally in a virtual state of consciousness not yet differentiated in their practices, are updated within life as original movements of vital organization. It was also emphasized that, even though they are different in their own activities, they share a common origin, from which they never separate because they are both tasks of consciousness that life has effect on itself. What was revealed was that intelligence evolved to be a predominant, although not exclusive, activity in the exercise of consciousness that became distinctly human. Intuitive consciousness, not being of the first order in vital organization due to the practical needs that organized life encountered in its trajectory, is effective, when possible, through individual efforts aimed at widespread application. However, it always remains contained by the vital urges ongoing in this species, characterized by intelligence. The exercise proposed in this work was based on a bibliographical assessment of Bergson's works, with the current comments being an effort to bring out the conditions of implementation, in their divergences and complementarities, of this vital organization process that becomes conscious.

Keywords: Intelligence. Intuition. Consciousness.

Introdução

Ao nos movimentarmos na filosofia de Bergson, encontramos a inteligência como uma faculdade organizadora da realidade pela exterioridade, sendo a efetividade de sua operação um trabalho de fabricação de ferramentas capaz de suprir as condições de sobrevivência que a natureza não estabeleceu organicamente. Encontramos, também, que a inteligência, para organizar essa matéria de modo a fazer dela seus instrumentos de sobrevivência, deve pensar os meios e os fins que satisfaçam as necessidades vitais próprias a cada circunstância. Não sendo, neste caso, os meios e os fins definidos organicamente, a vida se viu hesitante e precisou fazer-se pensamento para que a ação encontrasse seus contornos apropriados para seguir seu curso. Ainda que em um primeiro momento seja pensamento da matéria, a vida, ao se fazer inteligência, saltou sobre o automatismo de espécie próprio da organização instintiva.

Com desenvolvimento da faculdade inteligente, como também lemos em Bergson, ocorre um movimento de despertar de consciência, de uma consciência distinta que, agora no trato com matéria de sua ação, estará, por implicação da função própria da inteligência, desperta constantemente, uma vez que estará regularmente em exigência de estabelecer as condições de sobrevivência, o que implica em pensar a todo momento os meios para a efetivação dos fins, que são originalmente os de organização das necessidades vitais.

No despertar de consciência que a inteligência oportunizou, a vida se encontrou com sua exterioridade ao se ver como organismo distinto, circunscrito por uma realidade que precisa manejar continuamente as condições circundantes para efeito de fazer com elas suas condi-

ções de ação. Esse olhar agora pela exterioridade do mundo que a envolve, propicia um crescente domínio sobre a realidade percebida por essa consciência inteligente.

Como salientamos, a vida, ao se fazer inteligência, produziu-se como aptidão de pensar. O desenvolvimento dessa capacidade permitiu que o seu domínio sobre a matéria se expandisse crescentemente. Mas essa competência de agir e refletir pela inteligência culmina em pensamento voltado para a matéria, ou seja, resulta numa apreensão da realidade que se atém à exterioridade. Essa é a inclinação natural do intelecto humano, seu modo próprio de pensar.

No âmbito da vida prática, essa inclinação é absolutamente adequada; a inteligência desenvolveu-se justamente para trabalhar sobre a materialidade e produzir, a partir dela, meios de sobrevivência. Um problema se instaura quando o homem, que aprendeu a pensar no trato com a materialidade, volta-se para pensar a vida sem se dar conta de que o objeto é outro, e, portanto, exige um método apropriado a sua natureza. Mas o que produziria no pensamento a advertência de que esse modo de pensar é inadequado para compreender a vida, se a maneira própria de pensar é inteligente? Seria a própria inteligência a promotora desse outro modo de raciocinar, que Bergson irá chamar intuitivo? Eis as questões que buscaremos responder, claro que nos limites deste trabalho.

1 Inteligência: uma condição vital para o desabrochar da intuição

É notório no pensamento de Bergson que a faculdade da intuição aflore e se desenvolva na espécie inteligente. Mas isso leva a outro questionamento: este afloramento e desenvolvimento da faculdade intuitiva, oportunizados pela atividade inteligência, podem ser pensados como progresso, de modo a ser a intuição uma atividade vital que se constitui pelo exercício pleno da inteligência? Noutros termos, seria a intuição não outra atividade que a da inteligência ampliando sua capacidade de apreensão da realidade, tornando-se mesmo capaz de abandonar os hábitos que apreendeu com a matéria para ver a vida tal como ela é em si mesma? Ou seria a intuição outro gênero de pensamento, uma outra atividade que se desenvolve de modo diverso ao da inteligência, que a vida traz consigo desde a origem, mas que precisava de um tipo de trabalho, o inteligente, para que ela recobrasse essa atividade específica de conhecimento, o intuitivo? Caso a última proposição seja confirmada, não estaria a inteligência para a intuição como estava o instinto para a inteligência¹, uma preparação para seu desabrochar e desenvolver como outro método de organização da vida?

Parece-nos possível encontrar resposta afirmativa junto à filosofia de Bergson para esta última consideração. Vemos Bergson advogar que a inteligência se desenvolve como um método de organização que era próprio à vida desde a origem, mas que se alçou à condição de forma predominante pelas asas do instinto², e que traz consigo essa outra tendência, que

¹ É necessário realçar que o dizer “estar uma para outra” não quer, de maneira alguma, indicar uma variação de grau entre uma atividade e outra, como se uma fosse a condição inferior sobre a qual outra se desenvolveria, constituindo um nível superior de atividade. Assim afirmar seria compreender essa questão da filosofia de Bergson à maneira aristotélica, o que se mostra inadequada para essa filosofia da duração. O que aqui queremos enfatizar é que uma faculdade, no caso a da inteligência, por requerer uma organização já constituída, dependeu do instinto para seu desenvolvimento, o que não significa dizer que uma avança sobre o movimento da outra como seu superior. O que se dá é que ambas as atividades seguem direções diversas, de modo a serem diferentes por natureza.

² “[...] Mas, por outro lado, a inteligência tem ainda mais necessidade do instinto do que o instinto da inteligência, porque dar forma à matéria bruta pressupõe já no animal um grau superior de organização a que só se pode elevar com as asas do instinto” (Bergson, 1979, p. 130)

permaneceria virtual³. Vemos também que o instinto era, na origem, intuição, que, por força das exigências de organização, acabou por restringir o seu contato com a realidade em porções definidas vitalmente⁴. Essas indicações destacam a concepção de Bergson de que a vida é um movimento em que tudo está interpenetrado desde a origem, de modo que cada tendência se desenvolve trazendo, de modo virtual, tudo o que vivia consigo antes de sua diferenciação própria.

Nesse sentido, a intuição mesma, isto é, não a intuição restringida em instinto pelas necessidades vitais, acompanha virtualmente a inteligência, de modo a ser uma atividade latente no interior da vida. O seu despertar parece corresponder a uma compreensão que a vida busca obter de si pela interioridade, uma visão integral que reflete seu movimento organizador: é o ato pelo qual a vida vê a si mesma em sua própria atividade criadora. Nessa ocorrência, a consciência retoma a posse plena de si, o que significa compreender interiormente o seu próprio fazer inteligente. Em outras palavras, a inteligência é compreendida em seu movimento vital, em suas funções organizadoras e em seus limites próprios, de modo a potencializar sua atividade sobre a matéria.

O movimento, nesse caso, é de integração, ou seja, uma atividade de consciência que se encontra em sua própria ação originária, e, nesse encontro, vê-se como inteligência capaz de refletir sobre si em sua origem e função. Esse movimento de reflexão, oportunizado pela atividade inteligente, abre uma fresta para que a intuição se desenvolva como consciência compreensiva de si como atividade criadora. Mas como se dá o início dessa ação apresenta-se como uma questão a ser entendida, pois o pensamento inteligente, por estar voltado para a materialidade, é incapaz, por si mesmo, de inverter sua direção e de se fazer método adequado para compreender a vida. Mesmo tendo presente essa incapacidade do intelecto, ou da razão humana, de servir-se de seus próprios recursos de modo que eles se tornem o método adequado de conhecimento da vida, conforme as razões apresentadas por Bergson em toda a extensão de sua filosofia, devemos ainda atentar para o papel que a inteligência desempenha nesse processo de tomada de consciência que a vida busca fazer de si.

Acompanhamos o autor no final do segundo capítulo d'*A evolução criadora*, ao sustentar que a intuição se desenvolve por meio da inteligência. Em seus termos: “[...] Mas se, com isso, ela ultrapassa a inteligência, da inteligência é que terá vindo o arranco que a terá feito subir ao ponto em que ela se encontra” (Bergson, 1979, p. 160). O contexto dessa fala de Bergson é instrutivo. Em um primeiro olhar, pode-se interpretar a inteligência como a mestra do processo, isto é, como promotora disso que se fez intuição; mas o contexto da fala, em nossa leitura, mostra o inverso.

A intuição, conforme mostra o filósofo em um momento imediatamente anterior, dá-se como um movimento de revisão das concepções que a inteligência apresenta sobre a realidade; no caso, quando seu saber quer abranger a ordem da vida. Reflete o filósofo: “[...] Mas, na falta de conhecimento propriamente dito, reservado à pura inteligência, a intuição poderá fazer-nos captar o que os dados da inteligência têm no caso de insuficiente e deixar-nos entrever os meios de os completar” (Bergson, 1979, p. 160). E acrescenta:

³ “O fato é que inteligência e instinto, tendo começado por interpenetrar-se, conservam algo de sua origem em comum. Nem uma nem outro jamais se encontram em estado puro” (Bergson, 1979, p. 124).

⁴ “[...] A vida, isto é, a consciência lançada através da matéria, fixava sua atenção ou em seu próprio movimento, ou na matéria que ela atravessava. Ela se orientava, assim, quer no sentido da intuição, quer no da inteligência. À primeira vista, a intuição parece preferível à inteligência, visto que a vida e a consciência nela permanecem interiores a si mesmas. Mas o espetáculo da evolução dos seres vivos mostra-nos que ela não podia ir muito além. Do lado da intuição, a consciência achou-se a tal ponto comprimida por seu invólucro que teve de amesquinhar a intuição em instinto, isto é, só abranger a mínima parcela de vida que a interessava – embora a abranja na sombra, tocando-a sem quase a ver (Bergson, 1979, p. 163).

[...] ela utilizará o mecanismo mesmo da inteligência para mostrar como os esquemas intelectuais não encontram mais aqui sua exata aplicação, e, por outro, por seu trabalho próprio, ela nos irá sugerir pelo menos o sentimento vago do que é preciso pôr em lugar dos esquemas intelectuais (Bergson, 1979, p. 160).

Podemos notar que o agente da ação é a intuição. É ela que nos faz captar a insuficiência da inteligência, bem como antever os meios de os completar. É ela também que se utilizará da própria inteligência para mostrar a inexistência da aplicação de seus esquemas em certos âmbitos da realidade, bem como sugerirá o sentimento vago de quais esquemas deverão substituir os fornecidos pela inteligência. Assim apreciado, parece não ser a inteligência que, por força de seu exercício natural, por meio de sua atividade própria, faz-se intuição. Parece mesmo que se trata de um movimento em que a consciência, vivendo intuitivamente sua experiência, alarga sua percepção de realidade e, colocando em revisão os fins para os quais a inteligência se constituiu, exerce sobre esta um trabalho de adequação de sua função, agora orientada pela intuição⁵ que a vivifica pelo interior.

O nosso esforço seguirá considerando a intuição como um movimento de criação de si que a vida, enquanto ação de consciência, efetiva pelo interior da realidade, de modo a pensar a inteligência como momento desse movimento mediante o qual a vida criou as condições necessárias para avançar em direção de sua efetivação como consciência de sua natureza, que é ser criação.

Nessa linha de raciocínio, a consciência que se determinou como inteligência e se refletiu pela exterioridade tende, por força da capacidade de pensar que sua atividade inteligente efetivou, a refletir sobre si e perceber, pela interioridade, que sua realidade é duração, isto é, interpenetração de todas as vivências que a compreendem. Diante dessa percepção, a própria inteligência, apreendida agora pela consciência que a engendrou, se verá na exigência de adotar a experiência concreta como fiadora de suas definições de realidade, de modo a estar sempre em disposição de revisar seu entendimento quando a experiência assim requerer. Essa leitura quer destacar que a filosofia de Bergson, ao invés de diminuir, potencializa a capacidade da inteligência. Mas também considera que essa filosofia, a de Bergson, quer a intuição como uma atividade de consciência que é anterior ao próprio exercício inteligente e dele se diferencia por ser um movimento de consciência que se interioriza.

Assim posto, ressaltamos que, em nossa leitura, a filosofia de Bergson não nega, por inteiro, a inteligência como faculdade produtora de entendimento da realidade. O que nos parece recorrente em sua crítica é o uso inadequado da inteligência, em particular quando recorre a ela para especular a realidade em seus fundamentos, sem antes ter posto em revista a sua função primordial, que é estabelecer as condições favoráveis da ação em curso. A inteligência é mesmo tida por Bergson como um meio adequado de apreender a dimensão material da realidade e obter dela sua organização inteligente, ou seja: desenvolver suas funções práticas pelo que a realidade material oferece como estrutura organizativa. Em nossa leitura, a

⁵ Estaremos, ao longo deste trabalho, procurando verificar qual o papel da inteligência no movimento de efetivação da intuição como meio adequado de conhecimento da vida. O tratamento dessa questão seguirá como esforço em não tinger a filosofia de Bergson de anti-intelectualista ou irracionalista, mas também cuidará em verificar o que, nessa filosofia, faz da intuição essa outra atividade complementar de conhecimento e mesmo vivificador da inteligência. Assim, buscaremos compreender em que sentido a “inteligência continua o núcleo luminoso em torno do qual o instinto, mesmo ampliado e aprimorado como intuição, constitui apenas uma vaga nebulosidade. Mas, na falta de conhecimento propriamente dito, reservado à pura inteligência, a intuição poderá fazer-nos captar o que os dados da inteligência têm, no caso, de insuficiente e deixar-nos entrever o meio de os completar” (Bergson, 1979, p. 159-160), como Bergson apresenta ao final do segundo capítulo d’*A evolução criadora*.

condição fundamental que parece impor-se como obstáculo a que a inteligência, por força de seu exercício, produza intuição está na própria função prática para a qual foi engendrada.

Como seguiremos argumentando neste trabalho, quanto mais a inteligência ampliar sua atividade, isto é, quanto mais ela se desenvolver e aprimorar sua funcionalidade, mais ela se encontrará com a materialidade e será capaz de organizar melhor a materialidade segundo seus interesses práticos. Em outras palavras, quanto mais a inteligência se desenvolver e ampliar sua atividade, mais irá imobilizar a realidade, ou melhor, mais se deterá nos aspectos da realidade que se dão como repetição. Essa parece ser sua tendência natural, a de obter da realidade o que interessa para a ação em curso, e, como a ação requer uma certa estabilidade, ela deve condicionar a percepção a receber ou a atentar ao que aparece na qualidade de mesmo, como se a mudança não fosse a própria condição da realidade.

Restabelecer a percepção e torná-la capaz de ser vivência na mobilidade própria da realidade parece exigir uma reeducação do modo de pensar que se desenvolveu ao longo da história humana. Essa exigência, entre outros momentos, pode ser destacada da conferência intitulada “A percepção e mudança”, que Bergson proferiu na Universidade de Oxford no ano de 1911, e que veio a compor o capítulo V do livro *O pensamento e o movente*. Imediatamente à fala na qual ressalta que, mesmo olhando a mudança e dela falando, efetivamente não pensamos nela, Bergson adverte que “[...] Para pensar a mudança e para vê-la, há todo um véu de prejuízos que cabe afastar, alguns artificiais, criados pela especulação filosófica, outras naturais ao senso comum” (Bergson, 2006, p. 150-151).

Esse véu de prejuízos, conforme podemos ler na sequência de sua fala, é constituído mediante a limitação perceptiva dos sentidos e da consciência, próprios da experiência humana. Parece que todo o prejuízo se instaura quando o senso comum e, em especial, o filosófico, vendo-se diante de uma realidade que se dá para eles como descontinuidade, forjam, como meio de assegurar uma certa consistência que lhes dê firmeza na existência, concepções e raciocínios. Assim, se a concepção inicial se dá de modo insuficiente, se ela já é em sua ocorrência interposta por vazios de percepção⁶, o pensamento, ao se firmar na formulação de concepções e raciocínios, que são abstrações e generalizações, ratifica o modo segmentado de apreensão já inscrito no modo perceptivo e acaba por distanciar-se demasiadamente da percepção. A filosofia, que deveria ser um esforço em apreender essa mesma realidade antes do corte que a inteligência operou sobre a continuidade, que é a condição originária do real, e assim obter uma percepção integral dessa realidade em pensamento, acaba por operar um distanciamento mais agudo sobre o real que se fez objeto de contemplação filosófico. Assim faz quando, ao invés de pôr em revisão o modo inteligente de percepção e vê-la como atividade vital para fins práticos, elabora conceitos dessa percepção para fins especulativos.

Por essa tendência se desenvolveram, como apresenta Bergson esquematicamente, a filosofia antiga e a moderna. Essas filosofias, mesmo pensando de maneira diversa a natureza dos dados da percepção, concordam em substituir o percebido pelo conceito. Diz o filósofo na sequência que “[...] Todas apelam, da insuficiência de nossos sentidos e de nossa consciência, a faculdades do espírito que já não são mais perceptivas, quero dizer, às funções de abstração, de generalização e de raciocínio” (Bergson, 2006, p. 152-153). A exigência parece ser a de voltar a consciência e o sentidos para a percepção e buscar, na percepção mesma, a continuidade que lhe é própria, de modo a colocar o pensamento em estado de prevenção sobre a tendência a

⁶ “[...] Conceber é um paliativo quando não é dado perceber, e o raciocínio é feito para colmatar os vazios de percepção ou para estender seu alcance” (Bergson, 2006, p. 121).

substituir a percepção pelas ideias que se formam a partir dos aspectos da realidade que se dão como semelhança aos sentidos e à consciência.

Esse procedimento deve colocar o pensamento em permanente tensão com os resultados obtidos da realidade, de modo a inclinar o entendimento a ver sempre as diferenças e as similitudes que caracterizam cada dimensão da realidade, gerando um movimento de pensamento capaz de progredir como ciência por estar sempre em disposição de se corrigir e se complementar. Parece-nos ser essa atitude que Bergson quer que a filosofia adote. Sua fala – após pôr em relevo os debates insolúveis entre filosofias, debates esses resultantes das concepções diversas e antagônicas sobre a realidade que se constituíram por efeito das abstrações e generalizações que cada filosofia operou sobre os dados da percepção – faz esse apelo ao convidar seu leitor a outra experiência possível.

Mas suponhamos que, ao invés de querermos nos elevar acima de nossa percepção das coisas, nela nos afundássemos para cavá-la e alargá-la. Suponham que nela inseríssemos nossa vontade e que essa vontade, dilatando-se, dilatasse nossa visão das coisas. Obteríamos desta vez uma filosofia na qual não se sacrificaria nada dos dados dos sentidos e da consciência: nenhuma qualidade, nenhum aspecto do real se substituiria ao resto sob pretexto de explicá-lo. Mas, sobretudo, teríamos uma filosofia à qual não seria possível opor outras, pois nada teria deixado fora de si que outras pudessem recolher: teria tomado tudo. Teria tomado tudo o que é dado, e mesmo mais que aquilo que é dado, pois os sentidos e a consciência, instados por ela a um esforço excepcional, ter-lhe-iam entregue mais do que fornecem naturalmente. À multiplicidade dos sistemas que lutam entre si, armados de conceitos diferentes, se sucederia a unidade de uma doutrina capaz de reconciliar todos os pensadores em uma mesma percepção – percepção que iria aliás se alargando, graças ao esforço combinado dos filósofos em uma direção comum (Bergson, 2006, p. 154-155).

O trabalho filosófico, assim querido, deve ser um esforço de unificação do movimento de investigação a partir da percepção, que amplia sempre mais seu alcance, à medida que a consciência e os sentidos se instalam na continuidade indivisível da realidade própria da percepção. Para tanto, como diz Bergson (2006, p. 163-164) ao abrir a segunda conferência, “[...] Trata-se de romper com certos hábitos de pensar e de perceber que se nos tornaram naturais. Cabe voltar à percepção direta da mudança e da mobilidade”. Ao seguirmos sua fala, vemos que esses hábitos se constituíram e estão firmados nas necessidades práticas. A percepção distinta, esta que compreende apenas o que contribui com a ação em curso, é a que produz a divisão da realidade e fixa o movimento segundo os momentos que interessam para o agir. O efeito último dessa atividade é a apreensão de uma realidade imóvel, sendo a mudança não outra ocorrência que a variação de posição no espaço.

Vemos, nessa conferência, Bergson fazendo esforço para mostrar que, para além dessa percepção que tudo divide em razão da vida se deter nos aspectos da realidade que se faz sua condição de ação, há uma continuidade indivisível que pode ser percebida em sua mudança e mobilidade concretas. Essa percepção é possível porque ela é mesmo o fluxo da realidade mediante a qual a consciência e os sentidos percebem distintamente. Em outras palavras, essa percepção acompanha, se assim podemos dizer, virtualmente, a noção que se atualiza nos sentidos e na consciência distinta. Mas, para perceber essa realidade em sua continuidade e indivisibilidade de movimento e mudança, faz-se necessária uma faculdade que seja capaz de ver e sentir, não segundo as necessidades práticas, mas, antes, sem qualquer interesse de utilidade. Essa faculdade é a intuição, que, de acordo com o filósofo, está em nós. Sua efetivação parece ser a própria experiência de consciência que se vê, ainda que distinta, em continuidade com a totalidade movente.

Essa experiência parece ser mesmo a primeira atitude intuitiva em que a consciência se compreende inserta numa realidade que pode ser percebida pela interioridade. Nessa experiência, assinala Bergson (2006, p. 182) ao final desse trabalho: “[...] O que havia de imóvel e de congelado em nossa percepção se reaquece e se põe em movimento. Tudo se anima à nossa volta, tudo se revivifica em nós. Um grande elã carrega todos os seres e todas as coisas. Por ele nos sentimos levantados, arrastados, carregados”. Este evento aparenta representar o oposto do que a faculdade inteligente propicia, uma vez que o exercício de sua função apreende a realidade como imobilidade, sem vitalidade própria. Sua funcionalidade natural está para selecionar aspectos da realidade que melhor respondam às necessidades práticas, efetuando uma limitação na percepção, invertendo o movimento da realidade para circunstanciar a materialidade de sua ação.

Mas ainda nos parece necessário pôr em relevo que, sem o desenvolvimento da inteligência, a vida não teria efetivado essa capacidade de ver a si em seu movimento próprio. Em outras palavras, somente em uma organização inteligente *pode* desabrochar e desenvolver-se a intuição. Situamos como possibilidade a ocorrência da intuição porque nos parece ser a inteligência uma condição necessária, mas não suficiente. Essa insuficiência fica clara pelo simples fato de observar que a vida humana não vive de modo predominantemente intuitivo, sendo já uma organização inteligente. Podemos mesmo observar, na filosofia de Bergson, que a inteligência, à medida que se mantém como atividade predominante, ofusca a intuição e impede que se efetive como experiência da continuidade movente da realidade. Mas, ainda que impedida de se efetivar como experiência predominante, vez por outra, e de modo esparso e fugidio, a intuição manifesta seu brilho pelo interior da espécie humana. Argumenta Bergson (1979, p. 234), ao final do terceiro capítulo d’*A evolução criadora*: “[...] A intuição está presente, no entanto, embora vaga e sobretudo descontínua. É uma lâmpada quase extinta, que só se reacende vez por outra, por alguns instantes apenas”.

Tudo parece indicar que as necessidades de espécie predominam, inclinando toda a atenção vital para a atividade de organização das condições materiais de sobrevivência, que é o trabalho primordial da inteligência. Especular sobre si numa atitude de viver por dentro sua própria natureza e se perceber como um movimento indiviso de criação contínua requer da vida um desprendimento das condições materiais que aprendeu a dominar, e das quais, por efeito colateral desse domínio, acabou por ficar cativa.

Nesse sentido, a intuição aflora e se desenvolve como um movimento de superação das condições materiais. Não estaria ela latente no todo da vida, esperando uma circunstância de liberdade? Ou melhor, não estaria a vida como um movimento de libertação, que, quando detido, tende a criar as condições que a façam expressão de liberdade? Não seria a inteligência a condição que a vida desenvolveu para se expressar livremente, mas que acabou se detendo no seu movimento, por efeito mesmo de sua função primordial que é organizar a matéria, para melhor arranjar os meios de sobrevivência? Mas não seria essa capacidade de organizar as condições de sobrevivência a razão de ela, a inteligência, ser o meio pelo qual a vida *pode* voltar a si e se fazer pensamento livre?

2 Inteligência e Intuição: duas atividades diversas da mesma consciência

As considerações de Bergson sobre a inteligência parecem indicar que essa atividade vital é, ao mesmo tempo, obstáculo e condição para que a vida expresse continuamente sua

natureza, que é a de ser criadora. Obstáculo porque ela, ao se efetivar como uma faculdade que tende naturalmente à exteriorização da realidade para, posteriormente, estabelecer os pontos mais favoráveis ao rearranjo que satisfaça os meios e os fins de sobrevivência do organismo para o qual ela se fez método de organização, condiciona a vida aos hábitos da matéria. Mesmo que o exercício de sua função acabe por envolver a vida nas determinações da matéria, parece ser a inteligência o meio pelo qual a vida avança sobre as necessidades de sobrevivência que a mantém cativa das circunstâncias imediatas. A vida, como organização inteligente, acaba por dominar os hábitos da matéria que ela teve que seguir ao longo de seu impulso e os coloca a seu benefício, criando a partir deles seus meios de liberdade.

Ao lançarmos um golpe de vista ao final do segundo capítulo d'A *evolução criadora*, vemos Bergson apresentar o desenvolvimento da atividade cerebral como capacidade de organizar os hábitos motores de modo diferente dos demais animais. O cérebro humano não desempenha mecanicamente os movimentos desenhados pelos hábitos adquiridos. Ele produz uma distância entre a representação e a ação, permitindo que outras vias de ação se desenhem como movimentos também possíveis. Esse procedimento cerebral, ao montar virtualmente vários mecanismos motores como resposta a uma única ação, permite ao ser inteligente ver os movimentos antes de realizá-los, tendo mesmo que decidir sobre qual executar. Ao atuar assim, o cérebro humano se mostra superior aos demais, pois é capaz de produzir vários movimentos para uma única ação e desempenhar, seja o que for, por efeito de decisão.

O efeito visível é a superação do automatismo funcional que a eficiência organizativa do instinto produziu vitalmente ao estabelecer o encadeamento perfeito entre a representação e a ação a cumprir, de modo a não haver espaço para hesitação e escolha. Nessa ordem de existência, a consciência, se assim é correto dizer, está toda detida no ato que se realiza, o que implica dizer que está adormecida. “[...] Mas, no homem, o hábito motor pode ter um segundo resultado, incomensurável com o primeiro. Ele pode impedir outros hábitos motores e, com isso, disciplinando o automatismo, pôr em liberdade a consciência” (Bergson, 1979, p. 165). A atividade cerebral humana, esse modo agora inteligente de operar sobre a realidade, mostra-se como o meio pelo qual a vida deu passagem para o exercício consciente, e isso fazendo dos próprios mecanismos resultantes de sua atividade organizativa as condições de sua liberdade.

Assim, parece que não se trata de expulsar o mecanismo, como se pudesse passar sem eles, mas sim de assimilá-los e colocá-los em operação adequada para que a vida se efetive como liberdade. É assim que o menino, conta-nos Bergson sob forma de anedota, tendo “[...] a ideia de ligar as manivelas das torneiras, por cordões, ao pêndulo da máquina”, se fez livre da obrigação de “[...] manobrar as torneiras, seja para introduzir o vapor no cilindro, seja para lançar a chuva fria destinada à condensação. Desde então, a máquina abria e fechava por si mesma as suas torneiras; ela funcionava sozinha” (Bergson, 1979, p. 165). Bergson conta essa anedota acerca da primeira máquina a vapor para destacar a diferença de natureza entre o cérebro humano e o dos outros animais, mesmo os mais evoluídos. O menino, representante do cérebro humano, ao fazer os mecanismos se regularem um pelo outro, faz-se livre da obrigação de corresponder com as exigências da máquina, podendo destinar o seu tempo às atividades de sua vontade, enquanto outro menino, que representa o cérebro dos outros animais, está preso à determinação dos mecanismos que deve manter em operação, o que acaba por torná-lo uma peça da máquina.

A inteligência se mostra, assim, um meio de liberdade, a condição necessária para a vida livre, porém parece-nos ainda que ela, por sua própria operação, não é suficiente para libertar a vida das determinações que resultam de seu envolvimento com a materialidade. O porquê dessa insuficiência reside na própria natureza de sua operação, que é fabricar, a partir da matéria

disponível, mecanismos de sobrevivência. Mas, ainda que em razão de ser ela uma atividade que se define pelas necessidades da matéria inerte, o que a faz insuficiente para conduzir a vida para liberdade plena de si é a condição mesma para a vida saltar sobre si e se encontrar livre. É para esse sentido que, em nossa leitura, Bergson aponta quando retoma a atividade fabricadora da inteligência. Diz ele:

É fato digno de nota a extraordinária desproporção entre as consequências de uma invenção e a própria invenção. Dissemos que a inteligência é modelada sobre a matéria e que ela visa primeiramente a fabricação. Mas fabricará por fabricar, ou acaso não procurará, involuntariamente e mesmo inconscientemente, algo inteiramente diverso? Fabricar consiste em dar forma à matéria, torná-la plástica e dobrá-la, convertê-la em instrumento a fim de ter domínio sobre ela. Esse *domínio* é que aproveita a humanidade, muito mais ainda que o resultado material da própria invenção. Se colhemos uma vantagem imediata do objeto fabricado, como o poderia fazer um animal inteligente, se mesmo essa vantagem fosse tudo o que o inventor procurasse, pouco significaria em comparação com ideias novas, sentimentos novos que a invenção pode fazer surgir sob todos os aspectos, como se tivesse por efeito essencial elevar-nos acima de nós mesmos e, com isso, ampliar nosso horizonte. Entre o efeito e a causa, a desproporção, no caso, é tão grande que é difícil tomar a causa por *ocasionadora* de seu efeito. Ela o *desencadeia*, atribuindo-lhe, é certo, sua direção. Tudo se passa, enfim, como se o domínio da inteligência sobre a matéria tivesse por principal objeto *deixar passar alguma coisa* que a matéria prende (Bergson, 1979, p. 164, grifos do autor).

Nessa fala de Bergson, vemos uma indicação de que a própria inteligência, como atividade fabricadora, recebe um impulso que não vem dela e que vai além dela. Sua atividade fabricadora se desenvolve impulsionada por motivações inconscientes e involuntárias. Ela fabrica, mas não sabe por que fabrica. E ainda: seu domínio sobre os componentes é apenas um meio de deixar passar algo que a matéria detém. Mas o que é esse algo que a matéria aprisiona e que é libertado quando a inteligência opera sobre ela seu domínio?

Tendo em vista que essa consideração bergsoniana encontra-se no final do segundo capítulo d'*A evolução criadora*, entendemos que se trata da consciência mesma. Importa mencionar que, nesse momento, o filósofo retoma o impulso vital como movimento de consciência, para, à maneira de revisão concisa, realçar que a vida, em sua trajetória evolutiva, carregada de materialidade, entra em estado de dormência quando se resolve nos automatismos funcionais e desperta diante das circunstâncias que exigem uma decisão sobre qual movimento realizar.

A inteligência, como já discutimos, ao se constituir como uma faculdade que deve, a todo momento, estabelecer os meios e os fins para que a ação em curso se realize de modo apropriado, acaba por colocar a consciência em estado de vigília permanente. Mas não se trata de pensar esse estado de vigília, que é o modo consciente de viver, como que respondendo às demandas da inteligência e cumprindo uma função subalterna, apenas indicando o movimento a ser seguido.

Para essa filosofia, a consciência é a vida mesma atuando e se vendo na capacidade de organizar seus meios de ação, de modo a ser a inteligência um de seus meios de organização a partir de que se torna capaz de apreender sua própria capacidade de invenção. Como observa Bergson, o que mais importa não é a invenção propriamente dita, mas as ideias e sentimentos novos que surgem com essa capacidade de inventar. Assim, ao dominar a matéria e dar-se conta reflexivamente desse domínio por meio da inteligência, a vida se levanta sobre si e vê seu horizonte se ampliar. Consciente de sua capacidade inventiva, a vida pode antecipar suas necessidades em curso e se organizar no presente a partir de condições que o futuro próximo apresenta como exigência em vias de se realizar.

Não mais presa às necessidades imediatas e vendo-se efetivamente capaz de organizar a matéria e colocá-la à disposição de sua vontade, *a vida*, neste modo de organização, o inteligente, sente que se libertou em boa medida das determinações materiais e que está livre – à maneira do menino da primeira máquina a vapor, anteriormente relatada – para experimentar a existência de um modo todo próprio. A inteligência desencadeia esse modo de sentir e de viver, *mas não contém em si os efeitos que seu ato ativa*, configurando o meio de passagem que o impulso vital engendra para prosseguir em seu movimento criador. Isso porque a inteligência, em sua atividade de fabricar, efetiva seu domínio sobre a matéria visando, primordialmente, à utilidade. Nesse sentido, a vida, se tivesse intelecção por sua expressão última, permaneceria absorta na atividade que realiza. Sua atividade tenderia a fabricar utensílios de sobrevivência e nessa ação se deteria. Mas sua atividade desencadeia uma vivência que ela mesma não é capaz de produzir como seu efeito. A inteligência aparece como o meio que a consciência, como atividade ela mesma inventiva, desenvolveu para dominar a matéria e superar as suas determinações.

No fundo, vemos Bergson mostrando a consciência como mestra de todo o processo, como atividade contínua de criação sempre a inventar seus meios de libertação quando detida em seu movimento criador. O que estamos a assinalar é que a inteligência não é uma atividade em separado da vida em seu impulso vital, ou seja, a inteligência não se separa da corrente de consciência ao se atualizar. Ela é de fato o impulso vital se efetivando de um certo modo, ou a consciência seguindo uma direção específica de domínio. Diz Bergson, ao pensar, ainda no final do segundo capítulo d'*A evolução criadora*, os avanços e as limitações que o impulso vital viveu em seu envolvimento com a matéria:

[...] a consciência, determinando-se como inteligência, isto é, concentrando-se primeiro na matéria, parece desse modo exteriorizar-se em relação a si mesma; mas, precisamente pelo fato de que se adapta aos objetos de fora, ela chega a circular no meio deles, a contornar as barreiras que eles lhe opõem, a dilatar infinitamente seu domínio. Uma vez liberada, ela pode aliás voltar-se para o interior, e despertar as virtualidades de intuição que ainda adormecem nela (Bergson, 1979, p. 163-164).

Todo o processo é de consciência. É ela que se determina em inteligência e que pode voltar para o interior e despertar as virtualidades de intuição nela adormecidas. Vemos, na leitura de Bergson, a vida como esforço permanente para se manter como consciência desperta, mas sempre em risco de adormecer ao longo de sua jornada. O último esforço é o de desadormecer as virtualidades de intuição. Esse despertar parece ser uma exigência vital, um movimento de consciência que quer recobrar a si em sua natureza. A vida, ao efetivar o método de organização inteligente, parece ter criado uma condição necessária, ainda que não suficiente, para seu despertar intuitivo. Isso porque, com o desenvolvimento da inteligência, a consciência ganhou domínio progressivo sobre a realidade apreendida materialmente e se aperfeiçoou na capacidade de dispor dessa realidade segundo suas necessidades vitais de sobrevivência.

Essa circunstância bem resolvida, isto é, essa realidade organizada de modo a deixar à disposição as condições de satisfação das necessidades vitais, propiciaria à consciência uma margem de liberdade a ser usufruída segundo sua vontade, que pode ser a de conhecer-se em sua natureza. Nesse ato de vontade, a consciência desviaria seu olhar da matéria já organizada inteligentemente para voltar-se sobre si, e, refletindo a si mesma em sua atividade, vê a si em seu próprio movimento criador.

Assim, vemos que, primeiro, a inteligência coloca a vida em estado de hesitação em face das necessidades de sobrevivência, pois ela se desenvolve na ocasião em que certa linhagem

vital não conta mais com as condições de organização interna. Depois, e diante da insuficiência interna de organização, a vida pela inteligência passa a dominar a realidade pela exterioridade para sobre ela forjar seus meios de sobrevivência. A consciência, desperta agora em razão da exigência de produzir a todo momento as condições de sua ação, vê-se como capacidade de dominar a matéria e de fabricar seus próprios meios de sobrevivência. Tomando posse plena desse domínio e ampliando ao máximo a abrangência de sua operação, a consciência cria as condições de sua liberdade ao dispor os mecanismos em ordem de funcionamento segundo suas necessidades vitais.

A intuição, por seu turno, como atividade de pensamento que não está voltada para as questões imediatas da existência, parece requerer uma organização que libere a consciência das necessidades materiais. Em outras palavras, a intuição, para se atualizar como movimento de consciência, precisa que a vida esteja organizada de maneira que as funções orgânicas se encontrem em boa medida resolvidas, de maneira a poder refletir sobre as questões referentes às suas origens e fundamento sem precisar prender-se à materialidade que a entorna existencialmente.

Lemos o filósofo, em outras ocasiões (a citação acima, por exemplo, indica algo nesse sentido), enunciar que “[...] Antes de filosofar, é preciso viver; e a vida exige que ponhamos antolhos, que não olhemos à esquerda, à direita ou para trás, mas sim reto à nossa frente na direção que devemos seguir” (Bergson, 2006, p. 157-158). Essa última fala, extraída do trabalho “A percepção e a mudança”, presente n’*O pensamento e o movente*, está a mostrar que se faz necessário um deslocamento da atenção para ver e perceber para além do que se dá aos sentidos e à consciência. Estes que, evolutivamente, foram regulados para perceber a realidade segundo as necessidades vitais de sobrevivência. Nesse sentido, o domínio consciente da matéria, isto é, o uso adequado das capacidades intelectuais sobre as necessidades vitais, gerador de suprimentos de existência, deixa a vida livre para voltar sobre si como movimento de compreensão de si.

Essa circunstância *parece ser* a condição necessária a partir da qual a consciência pode voltar para o interior e despertar as virtualidades de intuição nela adormecidas, pois conseguiu contornar os obstáculos que a matéria lhe impôs ao longo de sua trajetória e, colocando-os sob seu domínio, criou junto à materialidade sua condição de liberdade. A inteligência, nessa leitura, parece já compreender um trabalho que a vida consciente realiza sobre si como esforço de superação das determinações que a materialidade lhe impôs em seu movimento evolutivo, mas que não basta, por si mesmo, para efetivar o que é mais fundamental para a vida se libertar e realizar seu potencial criativo. É preciso um outro gênero de trabalho consciente, não mais sobre a matéria, esta já inteligentemente dominada, mas sobre si, agora como um esforço de interiorização que revele a natureza mesma da realidade que a compreende.

Encaminhamos desse modo a leitura da filosofia de Bergson para destacar que a intuição está implicada no processo evolutivo, de maneira que a vida, enquanto impulso, consiste em movimento de consciência que tende a coincidir consigo ao se compreender em sua realidade e assim se ver em seu próprio movimento criador. A determinação da consciência em inteligência é uma decorrência dessa busca, uma vez que foi com ela que a vida se libertou do automatismo funcional que resulta naturalmente da organização instintiva. Mas como esse movimento se deu mediante um processo de exteriorização, a vida, entendida tal como acabamos de precisar, se fez consciência da exterioridade e tornou-se incapaz de voltar a si e ver-se em sua natureza mais interior.

Não obstante o movimento vital pela inteligência ter-se determinado como consciência da exterioridade, traz em si a tendência que, quando vivificada, desperta como consciência

capaz de mover-se pelo interior sem se exteriorizar. Esse movimento pela interioridade, como podemos observar na fala de Bergson ao final do terceiro capítulo d'A *evolução criadora*, propriamente na seção "Significação da Evolução", é uma direção que pode ser desenvolvida pelo trabalho de consciência na espécie humana, o que faz da intuição uma atividade a ser reco-brada com vivência consciente.

A partir dessa leitura, Bergson nos aponta a intuição como uma atividade de consciência diferente daquela que decorre do trabalho inteligente, não em grau de complexidade, mas em natureza. A consciência que se desenvolve como intuição reflete um trabalho inverso ao que a inteligência conduz: ela, a intuição, é um movimento de consciência que quer ver a si pela interioridade, ao passo que a inteligência é a vida exteriorizando-se em relação a si mesma. Desses dois movimentos de consciência, virtualmente existentes na origem, foi, no entanto, a inteligência que se atualizou e desenvolveu de modo predominante, ficando a intuição em estado de virtualidade, a depender de esforços individuais para se efetivar como consciência.

Diz ele nessa ocasião: "[...] A consciência, no homem, é sobretudo inteligência. Ela poderia, deveria ter sido, ao que parece, também intuição. Intuição e inteligência representam duas direções opostas do trabalho consciente" (Bergson, 1979, p. 233). Na sequência, Bergson nos mostra que a intuição caminha no sentido da vida, ao passo que a inteligência se desenvolve em direção inversa, pois seu objeto é a matéria inerte. Desses dois movimentos de consciência, a intuição foi, relata o autor nessa ocasião, demasiadamente diminuída, quase neutralizada pelas determinações que as necessidades vitais implicaram: "[...] De fato, na humanidade de que fazemos parte, a intuição acha-se quase completamente sacrificada à inteligência. Parece que, ao conquistar a matéria, e a se recuperar, a consciência teve que esgotar o melhor de sua força" (Bergson, 1979, p. 234).

Mesmo que *quase* completamente sacrificada à inteligência, a intuição, insiste o filósofo, vez por outra recobra sua força e lança luz, ainda que por duração pequena, sobre a direção adotada, dando à consciência a percepção, como que por clarão repentino, de que está, ao avançar por essa via, afastando-se continuamente de si. É preciso mudar de direção, mas esse outro trabalho de consciência, essa intuição que conseguiu por alguns instantes se colocar em atitude de revisão da trajetória a que a inteligência a encaminha, é o suficiente apenas para advertir do desvio de movimento adotado. Parece pouca coisa, mas trata-se da própria vida tensionando a si mesma, pondo em questão as determinações que a envolvem ao adotar tal direção. Parece mesmo que, nesse clarão intuitivo, o impulso vital reflete sobre sua atividade, a inteligente, dando ensejo para que esse movimento reflexivo se mantenha e se alargue como tendência em atualização contínua.

Considerações finais

A intuição, como buscamos apreciar a partir da filosofia de Bergson, mostra-se como um modo de ser da consciência, assim como a inteligência. Dessa forma, a intuição é um ato de consciência que se auto experiencia ao fazer o movimento inverso ao que tende como método de organização inteligente da realidade. É nessa inversão de movimento que está o início da intuição, ou seja, nessa ação em que a consciência reflete sobre sua atividade, a inteligente, e, por alguns instantes, submete a revisão as determinações próprias dessa atividade. A moção de inversão, essa suspensão que a consciência faz do movimento inteligente que a alinhava com a matéria, essa atitude de voltar sobre si como reflexão de sua atividade vital, tem seu início quando a vida, agora como organização humana, encontra-se diante de um impasse existencial, diante da exigência de pensar sobre sua condição de existência.

Nesse sentido, a ocorrência da intuição, essa consciência reflexiva de si, vem por exigência vital, sendo, como estamos a destacar, um movimento implicado na própria evolução. Mas a efetivação prolongada, isto é, a manutenção dessa atividade de reflexão, a vivência duradoura dessa consciência que pensa sobre sua condição existencial e se faz capaz de orientar sua atividade em favor da continuidade de si integrada ao todo que a contém, depende de um esforço.

Estamos aqui diante da tendência vital da consciência a atualizar-se como intuição, o que implica dizer que trata-se de uma atividade natural à própria vida, e, ao mesmo tempo, estamos em presença da exigência de um esforço que a prolongue para além do momento de sua ocorrência fugidia. Isso porque, sem o esforço da consciência para se manter na intuição inicial, nesse ato reflexivo em que a consciência põe em alerta suas direções adotadas como únicas, os lampejos de intuição são novamente obscurecidos pelas necessidades da vida prática.

Por conseguinte, Bergson apresenta esse trabalho como sendo próprio à filosofia. Diz ele, ainda no final do terceiro capítulo d'*A evolução criadora*: "[...] A filosofia deve apoderar-se dessas intuições fugidias, e que só iluminam seu objeto de longe em longe, primeiro para as sustentar e depois para as ampliar e as harmonizar desse modo entre si" (Bergson, 1979, p. 234). Essa atividade filosófica, prossegue ele, irá mostrar a intuição como sendo "[...] o próprio espírito e, em certo sentido, a própria vida: a inteligência nela se destaca por um processo imitador daquele que engendrou a matéria. Desse modo é que aparece a unidade da vida mental" (Bergson, 1979, p. 234).

A intuição é, em certo sentido, considerada pelo filósofo como a própria vida. Entendemos que esse "certo sentido" é vida como experiência consciente, pois, em outro sentido, como no caso do instinto, segue suas atividades, em geral, de modo não consciente. A inteligência se destaca no movimento vital como um processo imitador que engendrou a matéria – como podemos ler na seção em que Bergson pensa a "gênese ideal da matéria" no terceiro capítulo d'*A evolução criadora* –, constituindo-se como método de organização da realidade pelo que pode ser dela apreendido ou traduzido como exterioridade. A vida, como estamos a apreciar, é duração, isto é, continuidade indivisa. Mas foi ela mesma quem desenvolveu a inteligência e passou a se movimentar em sentido inverso ao seu; fez-se movimento junto à matéria.

Segundo essa reflexão, podemos considerar que, se a intuição, no sentido de ser consciência, é a própria vida, e a inteligência é um movimento que se desenvolve nela por inversão, o próprio movimento da inteligência se constitui como movimento de inversão da intuição, de modo a ser uma única consciência a seguir dois sentidos diversos. A vida mental humana traz essas duas ações em condições de efetivação, ainda que, por força das necessidades de organizar a matéria para fabricar meios favoráveis à sobrevivência, a consciência se tenha atualizado predominantemente em inteligência, deixando o movimento de intuição em latência em seu interior.

Referências

- BERGSON, H. *A evolução criadora*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: Quadrige; PUF, 2009. (Le choc Bergson).
- BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Tópicos).
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012. (Coleção TRANS).

FRANÇOIS, A. (Ed.). *L'évolution créatrice de Bergson*. Paris: VRIN, 2010.

HUSSON, L. *L'intellectualisme de Bergson: genese et développement de la notion bergsonienne d'intuition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.

PAIVA, R. *Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Fapesp, 2005.

RIQUIER, C. (Dir.). *Bergson*. Paris: Les Éditions du CERF, 2012.

WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

Sobre o autor

Sinomar Ferreira do Rio

Professor Adjunto da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP).

Recebido em: 27/03/2025
Aprovado em: 08/05/2025

Received in: 03/27/2025
Approved in: 05/08/2025

Educação, cinema e alteridade: a pedagogia sem imagem

Education, cinema and otherness:
pedagogy without image

Pablo Enrique Abraham Zunino

<https://orcid.org/0000-0002-1175-265X> – E-mail: pablo@ufrb.edu.br

RESUMO

O objetivo deste artigo é aprofundar algumas linhas de pensamento sugeridas pelas breves e dispersas teses de Bergson sobre a educação, seguindo certas inflexões deleuzianas que se desprendem da crítica à “imagem do pensamento” formulada na conclusão de *Proust e os signos* (2022), previa à sua sistematização no terceiro capítulo de *Diferença e repetição* (1988). É verdade que Bergson aparece aqui como um detonador do processo de escrita mais do que como objeto de estudo ou autor principal na abordagem deste artigo. Em um trabalho anterior, justamente, examinamos a noção de *aprendizagem*, estabelecendo o confronto entre Bergson e Deleuze (Zunino, 2023, p. 195-206). Como resultado desse estudo, notamos que a despeito das aproximações e retomadas deleuzianas do pensamento de Bergson, assumidas como ponto de partida, a aliança entre ambos se desvanece a medida que a filosofia da diferença se afasta de qualquer ato de *boa vontade* capaz de reviver o *bom senso* cartesiano ou exaltar o *senso comum*, como assinalamos inicialmente desde a perspectiva bergsoniana. Para avançar nessa hipótese, propõe-se uma articulação entre aprendizagem e cinema, derivada da *pedagogia da imagem* esboçada nos estudos deleuzianos: *A imagem movimento – Cinema 1* (2018a) e *A imagem tempo – Cinema 2* (2018b); cujos desdobramentos nos ajudam a compreender aspectos importantes sobre a relação com o outro, com o diferente, abrindo espaço para uma possível prática da alteridade.

Palavras-chave: Aprendizagem. Bom senso. Cinema. Imagem. Alteridade.

ABSTRACT

The aim of this article is to deepen some lines of thought suggested by Bergson's brief and scattered theses on education, following certain Deleuzian inflections that emerge from his critique of the "image of thought" formulated in the conclusion of *Proust and the Signs* (2022), previously to its systematization in the third chapter of *Difference and repetition* (1988). It is true that Bergson appears here as a detonator of the writing process more than as an object of study or main author in the approach of this article. In a previous work, we precisely examined the notion of learning, establishing the confrontation between Bergson and Deleuze. As a result of this study, we note that despite the Deleuzian approximations and retakes of Bergson's thought, taken as a starting point, the alliance between the two fades as the philosophy of difference moves away from any act of good will capable of reviving the Cartesian good sense or exalting common sense, as we initially pointed out from the Bergsonian perspective. To advance this hypothesis, an articulation between learning and cinema is proposed, derived from the pedagogy of image outlined in Deleuzian studies: *Cinema 1 – The image-movement* (2018a) and *Cinema 2 – The image-time* (2018b); whose developments help us to understand important aspects about the relationship with the other, with the different, opening space for a possible practice of otherness.

Keywords: Learning. Common sense. Cinema. Image. Otherness.

Introdução

Se pensarmos a educação como processo de ensino-aprendizagem, *A evolução criadora* (1959) nos dá exemplos instrutivos a esse respeito, embora com propósitos diversos. No caso do *aprendiz de natação*, como diz Bergson (1959, p. 211), o pensamento deve dar um salto, que exige um *ato de vontade*: "É preciso forçar as coisas e, por um ato de vontade, arrastar a inteligência para fora da sua casa".

O conhecimento depende mais desse processo de *aprendizagem* que da "transmissão de conteúdos enciclopédicos" (Santos Pinto, 2010, p. 49-50), por isso a educação se nutre da experiência do próprio aprendiz: "Cultivemos antes nas crianças um saber infantil e evitemos sufocá-los sob a acumulação de galhos e folhas secas, produto de vegetações antigas; a planta nova não pede nada, apenas deixá-la crescer" (Bergson, PM, p. 1326).

Daí a importância do bom senso para Bergson, quem o define como uma "faculdade de se orientar na vida prática, [...] um certo hábito de permanecer em contato com a vida prática, mesmo sabendo olhar mais longe" (Bergson, 2011, p. 152-164). As consequências disso para a educação são evidentes, pois ao desenvolver o bom senso nos alunos permitimos que o eixo da formação humana seja a *aprendizagem*: "queremos formar um homem de espírito aberto, capaz de se desenvolver em várias direções. Queremos que esteja dotado de conhecimentos, mas que *aprenda a aprender*" (Bergson, 2011, p. 152-164). Haveria, portanto, uma correspondência entre bom senso e intuição que se torna problemática sob o prisma deleuziano, onde não prevalece mais o equilíbrio nem a capacidade de lucidez como característica das pessoas de bom senso (cf. Zoulim, 2012). Sem dúvida, a intuição sobressai como alternativa à hegemonia da "fria análise analítica no conhecimento do real", na medida em que busca cultivar a "simpatia" com a realidade. A intuição revela segredos que escapam ao procedimento puramente intelec-

tual. Cultivar o bom senso supõe um “refinamento” dessa desconfiança com relação à inteligência para dar-lhe o suplemento indispensável requerido pela vida cotidiana (Leopoldo e Silva, 1973). Contudo, em Deleuze não há uma valorização do bom senso nem do senso comum, como notamos em Bergson; talvez seja esse um dos pontos de distanciamento entre mestre e discípulo que convém investigar.

I A imagem do pensamento e o que nos força a pensar

Na conclusão da primeira parte de *Proust e os signos* (2022), intitulada “A imagem do pensamento”, temos uma prefiguração do que mais tarde, no terceiro capítulo de *Diferença e repetição* (1988) e sob o mesmo subtítulo, será sistematizado nos oito postulados da imagem dogmática do pensamento.

Com efeito, o que interessa destacar nesses textos é a intromissão do tempo na caracterização da verdade. A busca da verdade, na *Recherche* de Proust, é uma busca da verdade do tempo, onde o narrador se lança em busca do tempo perdido (Proust, 1987/1989). O alcance filosófico dessa obra monumental radica na possibilidade de se opor uma imagem literária do pensamento à imagem da “filosofia clássica de tipo racionalista” (Deleuze, 2022, p. 112), que concebe um pensador desejante do verdadeiro, que possui naturalmente boa vontade de pensar. O método da filosofia estaria fundado nessa busca da verdade como algo natural e para o qual se requer apenas uma decisão.

O segundo elemento que nos aporta esse texto é a caracterização do conceito de signo, haja vista que a aprendizagem, para Deleuze, é concebida como um encontro com os signos:

O que força a pensar é o signo. O signo é o objeto de um encontro, mas é justamente a contingência do encontro o que garante a necessidade do que dá de pensar. O ato de pensar não resulta de uma simples possibilidade natural. Ao contrário, é a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. No entanto, essa gênese implica algo que violenta ao pensamento, que o tira do seu estupor natural, de suas possibilidades meramente abstratas. Pensar é sempre interpretar, isto é, explicar, desenvolver, decifrar, traduzir um signo (Deleuze, 2022, p. 114).

A análise que Deleuze dedica às faculdades nesse texto também é relevante para compreendermos a crítica a imagem dogmática do pensamento, pois a pressão que exercem os signos sobre as faculdades de maneira involuntária é o que nos força a pensar:

Voluntário e involuntário não designam faculdades distintas, e sim, um exercício diferente das mesmas faculdades. A percepção, a memória, a imaginação, a inteligência, o próprio pensamento têm somente um exercício contingente na medida que se exercem voluntariamente [...]. Todas as faculdades se exercem em harmonia [...]. Pelo contrário, cada vez que uma faculdade adquire uma forma involuntária, descobre e alcança seu próprio limite, eleva-se a um exercício transcendente, compreende tanto sua própria necessidade como sua força insubstituível (Deleuze, 2022, p. 116).

Em *Diferença e repetição* (1988), Deleuze apresenta oito postulados que caracterizam a imagem do pensamento, sendo os dois primeiros aqueles que nos interessam particularmente neste artigo: 1) O postulado do Princípio ou da *cogitatio natura universalis*, por aludir à “boa vontade do pensador” e à “boa natureza do pensamento”; já o segundo postulado é o do Ideal ou do Senso Comum como *concordia facultatum*, isto é, como concordância entre as faculdades. Assim, Pachilla (2019, p. 139; 174) destaca três acepções para o conceito de “senso

comum” em Deleuze: como imagem do pensamento, como *concordia facultatum* e como correlato do bom senso. Não cabe aqui acompanhar todo esse percurso, uma vez que o nosso objetivo era assinalar um ponto de distanciamento entre Bergson e Deleuze no tocante à relação entre aprendizagem e bom senso. Se a crítica da imagem do pensamento consegue afastar os pressupostos clássicos do que significa pensar teremos como resultado um “pensamento sem imagem”, entendido de forma positiva como um campo de experimentação sensível, onde possa nascer o pensamento próprio, livre das amarras do bom senso e do senso comum.

De tal modo, na segunda seção deste artigo indagamos acerca das relações entre aprendizagem e pedagogia, tendo como campo de experimentação o cinema e suas possíveis aplicações na educação. Não se trata de retratar aqui uma *imagem da pedagogia*, mas sim, de fugir dela ou de fazê-la fugir, o que poderá ensejar quiçá uma “pedagogia sem imagem”, estabelecendo assim um paralelo e um contraponto com a crítica do que significa pensar mencionada anteriormente. Lembremos que os cursos de Deleuze eram como “laboratórios de investigação”, que versavam sobre algo que ele buscava (*aprender*), e não sobre aquilo que já sabia (*ensinar*): “É preciso muito tempo de preparação para obter alguns minutos de inspiração” (Deleuze, 1990, p. 190).

No caso específico do ensino de filosofia, cabe notar que a aprendizagem não responde necessariamente ao modelo da “progressividade” do conhecimento: alunos do primeiro ou do último ano podem assistir a um mesmo curso, independentemente da sua idade, nacionalidade ou profissão. Cada um aproveita aquilo que lhe interessa. Mas isso não quer dizer que a filosofia possa ser considerada uma “discussão”, ao contrário, o que se busca é compreender um problema para que cada um possa “enriquecê-lo, variar suas condições, agregar, ajustar, jamais discutir” (Deleuze, 1990, p. 191). É a mesma ideia, explica Deleuze, passando por diversos filtros. Esta experiência o persuadiu de que a filosofia se nutre de dois tipos de compreensão: uma “filosófica”, que opera por conceitos; e uma “não filosófica”, que maneja “perceptos y afetos” (Deleuze; Guattari, 2010). A filosofia se relaciona assim com a *não filosofia* (literatura, cinema etc.), algo que de certa forma alimenta a reivindicação bergsoniana de um elemento intuitivo indispensável para *aprendizagem*. Este aspecto intuitivo, que preferimos chamar de *estético* e não de místico, é o que permite ao aprendiz voar com as duas asas sem deixar que “o excesso de saber” mate o que poderia estar “vivo na filosofia” (Deleuze, 1990, p. 191).

No contexto deste artigo, destacamos um aspecto intuitivo da aprendizagem que se vincula com a não-filosofia e resiste aos mandamentos do bom senso e do senso comum: a experiência do cinema. Vejamos como essa experiência se relaciona com uma certa pedagogia da imagem, promovendo a prática da alteridade.

II A experiência do cinema e a imagem da educação

Ir ao cinema é uma experiência singular: tanto para os que vão pela primeira vez, com os olhos cheios de assombro e expectativa; como para aqueles que tem feito desta prática uma espécie de ritual: cinéfilos de todo tipo. É verdade que ultimamente temos assistido muitos filmes e séries por meio do *streaming*, cada um isolado na sua casa, mas ninguém pode esquecer a experiência de adentrar numa sala de cinema, um espaço fechado com uma abertura ao infinito – a tela, iluminada pela projeção de imagens que impactam nas diferentes retinas, transformando individualidades em espectadores. É neste lugar místico e profano que irrompe a diferença. Como nota Nilson Dinis (2005, p. 67), trata-se de “um campo de imanência para o exercício do pensamento e da alteridade”. Segundo o dicionário, a palavra alteridade advém do vocábulo

latino *alteritas*, que significa ser o outro, portanto, designa o exercício de colocar-se no lugar do outro, de perceber o outro como uma pessoa singular e subjetiva. A alteridade é o reconhecimento e o respeito das diferenças entre as pessoas. A escuridão silenciosa, a amplitude da tela, o som envolvente e a presença anônima dos outros dão a sensação de estarmos vivendo em outro mundo. Esta “desterritorialização” contrasta fortemente com a “convivência cristalizada da família” que se senta à mesa do jantar para assistir a fatídica programação da TV: novela, jornal e futebol, reforçando os padrões da identidade nacional:

O espectador educado pela televisão, que vai ao cinema, [...] ele não espera ali algo para refletir, não suporta sequências lentas – os episódios precisam suceder rapidamente uns aos outros. Esse tipo de público quer cenas agitadas, muito som, o bem e o mal nitidamente separados e em conflitos simplificados, muita violência e pouco espaço para a ternura e a bondade, que, quando aparecem, surgem como prêmio ou recompensa ao conformismo social e político (Almeida, 2001, p. 30).

Não é preciso ser crítico de cinema para poder compreender um filme, alguns talvez sim; outros são deliberadamente incompreensíveis e buscam despertar sensações para des-travar o nosso entendimento. De fato, as imagens têm diferentes funções, por isso a linguagem cinematográfica pode ser vista como um processo de educação indispensável para quem deseja aproveitar a experiência integral do cinema, tirando ou pondo nela todo o nosso potencial como seres humanos e como espectadores. Contudo, o cinema “filosófico” pode ser considerado o mais chato e “tedioso” pelo público acostumado às series e filmes atualmente disponíveis *on-line*. Chateau (2012, p. 185-186) já nos alertava sobre a existência deste cinema “chato” que, apesar de suas qualidades estéticas ou filosóficas, não interessa para nada a um público que busca antes um espaço de diversão nas salas de cinema. Nesse sentido, o cinema pode ser um “aliado da educação” que prepare o sujeito para sua interação com o outro. Desde a perspectiva deleuziana que inspira este trabalho, pensamos a relação entre cinema e educação como uma “pedagogia da imagem” (Dinis, 2005, p. 74). No entanto, antes de avançar por essa via, convém advertir sobre os equívocos que cercam esta relação, apesar das boas intenções pedagógicas.

O primeiro erro é considerar o cinema-educação como um meio de comunicação. Deleuze (2016, p. 339) dizia que “comunicar é transmitir palavras de ordem”. Neste esquema, a informação passa do emissor ao receptor através de uma linguagem comum, mas isto produz somente um discurso repetitivo: “comunicar é repetir o mesmo” (Dinis, 2005, p. 69). Ao invés de reduzir o cinema-educação a essa função informativa, poderíamos praticar o exercício de alteridade sem cair na repetição do mesmo. O segundo erro consiste em pensar o cinema como “instrumento didático para ilustrar conteúdos pedagógicos” (Dinis, 2005, p. 69). É claro que isto pode ser feito de diferentes maneiras, dependendo da familiaridade do público com o cinema. No ensino de filosofia, se considerarmos grupos que não tiveram acesso ao cinema (em pequenas cidades do interior, por exemplo), os filmes comentados por Deleuze poderiam dar lugar a mostras temáticas específicas com o objetivo de tratar conceitos filosóficos ou despertar a sensibilidade. No entanto, muitas vezes, este projeto se vê reduzido a uma ilustração banal do tema com fragmentos de películas, descaracterizando completamente a proposta pedagógica. Isso ocorre porque na imagem clássica da educação, a pedagogia identifica o pensamento com a verdade, como se houvesse uma inclinação natural do sujeito a buscar a verdade. Para Deleuze, que desconfia plenamente das boas intenções do sujeito, não há nenhuma afinidade natural entre pensamento e verdade. Ao contrário, o pensamento surge como uma espécie de “violência” que força o sujeito a pensar (Zunino, 2023, p. 196).

Esta transformação implica uma “nova pedagogia do olhar”, que coincide com a passagem da “pedagogia da *imagem-movimento*” à “pedagogia da *imagem-tempo*”. Nosso olhar, acostumado às sequências da “imagem-ação” – cuja trama podíamos acompanhar até o fim –, é surpreendido por um “estado de paralise momentânea” onde não sabemos mais o “que fazer ou que seguir”. Nesse espaço privilegiado irrompe o tempo do pensamento. Com efeito, a modernidade altera nossas relações com o espaço, o tempo e a transmissão de informações, fazendo com que as imagens e o som passem a ser “signos de recursos mediáticos” capazes de funcionar como “dispositivos pedagógicos” (Dinis, 2005, p. 74).

O cinema desloca a educação para outros rumos e nos faz pensar o diferente. Ao “afetar a função comunicativa da educação”; dá lugar a novos devires na emergência de um novo tempo: “A pedagogia da imagem-tempo nos convida a reinventar as nossas relações com o outro e a nos desprender de nós mesmos, liberando a vida ali onde está aprisionada [para] *devir-outro*, tornando-nos outra coisa”. Este aspecto educativo e formativo do cinema tem a ver com o “exercício da alteridade”. Mais do que reconhecer o direito do outro à diferença, trata-se de “desejar *encontros* com o outro”, buscando em “territórios desconhecidos” aquilo que transforma a condição de permanecer igual e nos abre à “experimentação de diferentes maneiras de estar no mundo” (Dinis, 2005, p. 75).

III Subjetividade, alteridade, memória e aprendizagem

Há uma diferença entre *pensar* o outro e *ser* o outro. Porque o Outro não é apenas “um outro eu” (o estrangeiro, a mulher, o negro, o homossexual) com quem devo estabelecer uma “política da boa vizinhança”, mas tudo aquilo (humano, não-humano, visível ou não) que me arranca da pretensa estabilidade de uma identidade fixa. A subjetividade não é mais essa “composição estática da identidade” senão que passa a ser “processual”. Nesse processo, o *encontro* com diferentes fluxos provoca uma desestabilização que permite ao corpo *devir-outro*.

Como afirma Suely Rolnik (1994, p. 160-161 *apud* Dinis, 2005, p. 75), a subjetividade é “uma textura (ontológica) que vai se fazendo de fluxos e partículas que constituem nossa composição atual, conectando-se com outros fluxos e partículas com as quais estão coexistindo, somando-se e esboçando outras composições”. O *devir* exige algo que encarne “este estado inédito que se fez em nós, esta diferença que fica reverberando à espera de um corpo que a traga para o visível”. Cada um desses estados nos leva a “encarnar” uma diferença e assim “nos tornamos outros”.

O cinema oferece diferentes modos de relacionar-se com o próprio corpo e com o outro através de certos personagens que se transformam ao encontrar-se com o diferente: o alienígena, a criança excepcional, o louco, o mendigo etc. A “função educativa do cinema” estaria, portanto, nesta “desterritorialização do pensamento” que gera novas conexões para o desejo e nos ensina outros modos de existir-pensar-sentir-dizer-atuar. Embora filmes comerciais mantenham o “distanciamento em relação ao outro” ao tratar, por exemplo, dos “povos vitimados” (judeus, índios e escravos) inspirando “piedade” no espectador; existe um cinema que aposta nesta “pedagogia da imagem-tempo” quando faz da memória um “exercício de aprendizagem”.

Para a “pedagogia da aprendizagem”, a memória funciona como depósito de conteúdos aprendidos, diferentemente da proposta cinematográfica de Alain Resnais, sublinhada por Dinis (2005, p. 77) na análise deleuziana. Nesses filmes, a memória nos põe em contato com “forças desterritorializadoras do pensamento”. Em outras palavras, a aprendizagem é um processo que comunica com “linhas de fuga” e rompe com os “métodos padronizados de ensino”, pois não se comunica com o Mesmo, mas com o Outro do pensamento, o diferente, aquilo que

constitui o “impensável do pensamento”. *Hiroshima mon amour* (Resnais, 1959) não é um filme que *faz pensar* no outro, senão uma maneira de incitar-nos a que *sejamos* o outro. As imagens deste cinema já não se encadeiam exteriormente em percepções e ações concatenadas. Trata-se agora de situações óticas e sonoras puras (*opsignos/sonsignos*) que promovem a encarnação deste devir-outro. Assim, o diretor extrai dos personagens esses sentimentos que “transbordam” o ator e o filme, acirrando a “desterritorialização” no espectador.

Considerações finais

O desenvolvimento deste artigo propõe uma compreensão do cinema como campo de experimentação sensível, lembrando da imersão numa sala mágica onde o deslocamento espaço-temporal nos projeta subitamente para as imagens na tela. Desse modo, o cinema abre um “espaço de proximidade”: aqui a visão não se separa mais do “tocar”, porque a câmera assume uma “função háptica” que desterritorializa o olhar do espectador. Háptica se aplica ao tato assim como acústica ao ouvido e ótica à visão. Por isso, antes que separar-nos do real, o cinema nos faz “habitar e inventar novas realidades”, devires-outros que arrastamos junto com as “sensações visuais e auditivas que permanecem em nossa memória”. São esses “resíduos” cinematográficos que podem afetar e transformar nossas vidas. Afinal, como diz Guattari (1980, p. 112 *apud* Dinis, 2005, p. 78), a ilusão não está nas imagens, mas em acreditar que existe “um sujeito único e autônomo” – um indivíduo, quando se trata sempre de uma “multidão de modos de subjetivação e de semiotização”.

Um exemplo mais recente desta afetação do devir é o filme *Green Book* (Peter Farrelly, 2018), no qual um músico negro contrata a um motorista branco para que o acompanhe durante uma turnê pelo sul dos Estados Unidos, numa época extremamente racista. A convivência e as experiências vividas durante a turnê provocam uma transformação desta relação singular. Isso não afeta somente os personagens (que alguma vez foram pessoas reais), mas sobretudo o espectador que, junto com o protagonista, passa a questionar-se: “Mas eu não sou suficientemente branco, nem suficientemente negro, nem suficientemente homem; o que sou afinal?” Seja qual for a resposta, o processo desta indagação nos obriga desde logo a reconhecer a diferença constitutiva do outro como a própria: eu sou outro.

A opressão do racismo norte-americano também nos abala em séries comerciais como *Olhos que condenam* (*When they see us*, Ava DuVernay, 2019), que denuncia um caso real de injustiça judicial – valha o paradoxo – cometido contra cinco adolescentes negros em 1989. Ao tornar visíveis as maldades padecidas pela população negra, o cinema promove esta afetação do devir, tendência que rendeu um óscar de melhor filme a *Sob a luz do luar* (*Moonlight*, Barry Jenkins, 2016). De certa forma, este filme infunde o exercício da alteridade através da linguagem cinematográfica quando empurra o espectador da sua poltrona para um mundo desconhecido, onde as imagens beiram o insuportável. Nos embrenhamos em *outra* infância, transitamos *outra* adolescência e chegamos a *outra* maturidade; seremos então um *outro eu*. Com este devir, teremos vivido no mundo das drogas, teremos descoberto o *nosso* amor homossexual e assimilado o sofrimento a *nossa* existência. Incapazes de resolver as mazelas sociais, quiçá deixemos a sala sendo menos preconceituosos, intolerantes e sem motivos para julgar os outros.

Referências

- ALMEIDA, M. *Imagens e sons: a nova cultura oral*. São Paulo: Cortez, 2001.
- BERGSON, H. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, H. *Écrits et paroles I. Mélanges*. Édition du Centenaire. Paris: PUF, 1972.
- BERGSON, H. *Œuvres*. Édition du centenaire. Paris: PUF, 1959.
- BERGSON, H. La pensée et le mouvant. In: *Œuvres*. Édition du centenaire. Paris: PUF, 1959.
- BERGSON, H. Le bon sens et les études classiques. In: *Écrits philosophiques* (Le Choc Bergson). Paris: Quadrige; PUF, 2011.
- BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. In: *Œuvres*. Édition du centenaire. Paris: PUF, 1959.
- CHATEAU, D. *Cine y filosofía*. Trad. Silvia Labado. Buenos Aires: Colihue, 2012.
- DELEUZE, G. *A imagem-movimento: Cinema 1*. Trad Stella Senra. São Paulo: Ed. 34, 2018a.
- DELEUZE, G. *A imagem-tempo: Cinema 2*. Trad. Eloisa Ribeiro. São Paulo: Ed. 34, 2018b.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Trad. R. Machado e L. Orlandi. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.
- DELEUZE, G. O que é o ato de criação? In: *Dois regimes de loucos*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- DELEUZE, G. *Pourparlers*. Paris: Les Editions de Minuit, 1990.
- DELEUZE, G. *Proust e os signos*. Trad. R. Machado. São Paulo: Ed. 34, 2022.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- DINIS, N. Educação, cinema e alteridade. *Educar*, Curitiba, n. 26, 2005, p. 67-79.
- Green book*. Direção: Peter Farrelly. Produção: Jim Burke et al. Estados Unidos: Universal Pictures, 2018.
- GUATTARI, F. "O divã do pobre". In: METZ, C. et al. *Psicanálise e cinema*. São Paulo: Global, 1980.
- Hiroshima mon amour*. Direção: Alain Resnais. Produção: Samy Halfon, Anatole Dauman. França; Japão: Argos Films; Como Films; Daiei Studios; Pathé Entertainment, 1959.
- LEOPOLDO E SILVA, F. "Reflexão e existência". *Revista Discurso*, São Paulo, ano 4, n. 4, 1973, p. 133-145.
- Moonlight*, Direção: Barry Jenkins. Produção: Adele Romanski, Dede Gardner, Jeremy Kleiner. Estados Unidos: A24; Diamond Films, 2016.
- PACHILLA, P. Sentido común y buen sentido en Deleuze. *Valenciana*, Guanajuato, v. 12, n. 23, 2019, p.139-174.
- PROUST, M. *À la recherche du temps perdu*. IV Vol. Éd. Publié sous la direction de J.-Y. Tadié. Paris: Gallimard; Bibliothèque de la Pléiade, 1987-1989.

ROLNIK, S. Cidadania e alteridade: o psicólogo, o homem da ética e a reinvenção da democracia. In: SPINK, M. (Org.). *A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar*. São Paulo: Cortez, 1994. p. 157-176.

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

When they see us. Direção: Ava DuVernay. Produção: Amy J. Kaufman, Ava DuVernay, Oprah Winfrey. Estados Unidos: Participant Media LLC; Harpo Studios; Tribeca Productions; Netflix, 2019.

ZOULIM, C. La notion de bon sens dans la philosophie d'Henri Bergson. *Philonsorbonne*, Paris, 6, 2012, p. 83-96.

ZUNINO, P. Bergson e Deleuze: por uma estética da aprendizagem. In: FERREIRA, R. et al. (Orgs.). *Discussões filosóficas II*. Goiânia: Editora Alta Performance, 2023. p. 195-206.

ZUNINO, P. *Deleuze: el laberinto de la imagen*. Buenos Aires: Teseo, 2020.

Sobre o autor

Pablo Enrique Abraham Zunino

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

Recebido em: 27/03/2025
Aprovado em: 08/05/2025

Received in: 03/27/2025
Approved in: 05/08/2025

A metafísica da cinefilia: indústria, cinema e tempo

The metaphysics of cinephilia:
industry, cinema and time

Yves São Paulo

<https://orcid.org/0000-0002-4644-872X> – E-mail: yvessaopaulo@gmail.com

RESUMO

Inscrita em meio aos avanços tecnológicos da modernidade, a filosofia da duração de Henri Bergson pode auxiliar na observação de certos fenômenos que tomam conta da sociedade. Sua distinção metafísica entre Tempo e Duração serve como ponto de partida. Tempo é de natureza distinta de Duração, pertencendo ao campo do espaço. Erroneamente tomamos o espaço por tempo pela celeridade de agir. Bergson enxerga com naturalidade a tendência da imaginação em espacializar o tempo. Contudo, esta forma dada ao tempo auxilia a submissão do trabalhador. O modelo Taylorista de industrialização se serve da analítica do tempo espacial para delimitar os esforços dos operários nas fábricas, retirando da equação temporal a liberdade e inserindo o determinismo maquínico para o corpo humano. Sendo fruto da época, o cinema, nascido das fábricas, vem no auxílio pedagógico do modelo industrial de tempo espacializado para acostumar a percepção humana à aceleração, portanto pensando o movimento por meio de ações no espaço e não em seu sentimento de fluxo. Isto se dá especialmente pela abolição dos tempos mortos por meio da montagem privilegiando a ação espacial. Pensar em Duração e compreender o cinema enquanto fluxo poderia ser um caminho para se desfazer das amarras do espaço, num caminho rumo à liberdade. Como referência, tomaremos o livro *A metafísica da cinefilia: uma leitura bergsoniana do cinema*.

Palavras-chave: Tempo. Bergson. Cinema. Indústria. Taylorismo.

ABSTRACT

Inscribed amidst the technological advances of modernity, Henri Bergson's philosophy of duration can help in the observation of certain phenomena that take over society. His metaphysical distinction between Time and Duration serves as a starting point. Time is different in nature from Duration, belonging to the field of space. We mistakenly take space for time due to the speed of action. Bergson naturally sees the tendency of the imagination to spatialize time. However, this form given to time helps the worker's submission. The Taylorist model of industrialization uses the analysis of spatial time to delimit the efforts of workers in factories, removing freedom from the temporal equation and inserting machinic determinism for the human body. Being a fruit of the time, cinema, born from factories, comes with the pedagogical aim of the industrial model of spatialized time to accustom human perception to acceleration, therefore thinking about movement through actions in space and not in its feeling of flow. This is especially due to the abolition of dead times through editing, privileging spatial action. Thinking about Duration and understanding cinema as a flow could be a way to get rid of the bonds of space, on a path towards freedom. As a reference, we will take the book *The metaphysics of Cinephilia: a Bergsonian reading of cinema* (*A metafísica da cinefilia: uma leitura bergsoniana do cinema*).

Keywords: Time. Bergson. Cinema. Industry. Taylorism.

1

Ao longo da década de 1890, enquanto Bergson apresentava suas primeiras pesquisas sobre a noção de duração, apareciam outros pensamentos vinculados à representação espacial do tempo que fomentavam um velho equívoco denunciado pelo filósofo. A objetivação do tempo ganha corpo nas práticas industriais e no cinematógrafo. Enquanto Frederick Taylor desenvolvia suas pesquisas acerca do tempo gasto pelos operários nas fábricas, os irmãos Lumière, também dentro de fábricas, montavam uma máquina para capturar a fugacidade dos gestos em movimento.

Apesar de não tecer comentários diretos sobre a modernidade tal qual outros pensadores ilustres como Walter Benjamin e Charles Baudelaire, a filosofia de Bergson serve como testemunho para os maus tratos da manutenção da objetivação do tempo. Por um lado, Bergson aponta para a naturalidade da inteligência em objetivar o fluxo da realidade. Por outro, o mesmo Bergson aponta para a capacidade humana em superar-se a si mesma. Portanto, quando a objetivação do tempo começa a se mostrar um entrave para a plenitude da liberdade, surge a busca por uma superação das amarras que condicionam o porvir à repetição determinística.

O presente artigo foca numa breve análise destes três estudos que tomaram seu ponto de partida no correr da década de 1890, sendo encorpados ao longo do século seguinte, são eles: a filosofia de Bergson, as técnicas tayloristas de eficiência na fábrica, e o cinema. Para tanto, nos basearemos numa pesquisa anterior lançada em livro recentemente, obra que dá título ao nosso artigo, *A metafísica da cinefilia* (2020). Como inspiração para os quatro capítulos da obra que abordam a questão dos processos de industrialização e seu auxílio ao nascimento do cinema, figura o livro de Mary Ann Doane, *The emergence of cinematic time* (2002), onde a autora recorda os procedimentos do século XIX de buscar uma representação do

tempo, não passando despercebida a obra de Bergson. Iniciaremos nossa incursão com uma lembrança do Taylorismo.

2

Ações de controle baseadas no caráter espacial/objetivo do tempo já haviam sido empregadas nas indústrias quando Taylor começa seus estudos dos gestuais dos operários. Uma destas ações anteriores de controle da temporalidade foi a instalação de máquinas aos portões das fábricas que perfuravam os cartões dos operários, marcando seus horários de entrada e saída. A partir do momento em que se foi adotado o rigor na entrada dos trabalhadores na fábrica, cabe estudar seus movimentos ao longo da linha de montagem, gerenciando milimetricamente o corpo do operário, excluindo os gestos ineficazes.

Para o estudo do gestual do operário entra em figuração o império do relógio. Cada vez mais presente na sociedade moderna, a espacialização do tempo ganhou novas dimensões no século XIX com a repartição do globo em zonas temporais, impondo aos quatro cantos do planeta os ditames do ritmo da modernidade. Cidades até então possuidoras de seu próprio horário oficial, passam a ser regidas pelo horário oficial de suas capitais (Doane, 2002, p. 5). Uma ação que facilita a comunicação e o comércio entre diferentes localidades do país e com o exterior, mas que interfere no cotidiano destes lugares, numa imposição de um ritmo até então alheio. “Tempo é dinheiro”, no dizer popular. Quebra-se a particularidade do ritmo de vida local para impor o tempo do comércio e da produção internacionalizada.

Com o auxílio de um cronômetro, Frederick Taylor passou a estudar os movimentos dos operários nas fábricas, buscando melhorar o seu desempenho. Assemelha-se ao treinador de atleta de alto rendimento, mas desta vez fazendo dos operários um paralelo com as máquinas, retirando deles os resquícios de subjetividade e impondo o determinismo da repetição. A esta técnica Taylor chamava de “gerência científica”, o que mais tarde ficou conhecido como Taylorismo. Em sua pesquisa, Taylor observava os operários desenvolvendo o mesmo gestual de diferentes maneiras até encontrar a mais eficiente (ou seja, mais ágil e sem perda na qualidade da produção).

Para que fossem empregados nas fábricas, os operários recebiam incentivos encorajando a adotar os gestos mais eficientes. Com o passar do tempo, estes gestos se tornaram rotineiros. O grande objetivo destas pesquisas foi o de eliminar o tempo improdutivo da linha de montagem (Doane, 2002, p. 5-6). Contra o sistema Taylorista vieram as críticas de mecanização do corpo humano e de alienação do trabalhador. Ainda que Bergson não tenha se dirigido a esta problemática no corpo de sua obra, podemos nos basear em sua filosofia para traçar críticas à mecanização do operário. Neste sentido de uma filosofia da duração, a crítica à mecanização do trabalhador vem unida ao óbvio estatuto da confusão primordial entre as naturezas de tempo e espaço, fundando ainda mais profundamente na retirada de liberdade dos operários.

Por um lado, a filosofia de Bergson aponta para o caráter natural da espacialização do tempo, tal como nos é ensinado em *A evolução criadora* (2005), uma vez que a espacialização do tempo dita a tomada de ações em meio à matéria. Não conseguiríamos agir caso tomássemos o mundo como em constante transformação. Afinal, o termo de minha ação poderia não continuar lá, então qual o objetivo a ser alcançado? A projeção de um termo à ação é uma representação objetiva de um mundo compreendido de forma espacial/estática (São Paulo, 2020, p. 45). Por outro lado, este mesmo caráter que a inteligência carrega em governar as ações aponta para a liberdade da consciência e a eventual possibilidade de experimentar a duração. Por

exemplo, é por meio da técnica que o artista alcança a duração; o mesmo vale para o filósofo, que também por meio da técnica (linguagem) pode alcançar a duração. O que não pode ser dito quando o porvir está encerrado numa lógica determinística de repetição do gestual.

Taylor, então, surge como uma espécie de Zenão moderno, transformando o movimento num espaço idealizado para atender aos objetivos de suas aporias. Impondo aos operários das fábricas um gestual que elimine as vicissitudes da duração, estabelecendo que o movimento pode e será igualmente repetido durante o turno de trabalho para atender às demandas de produção. Tal como Zenão excluía de Aquiles a sua mais inerente qualidade de ser Aquiles e se movimentar a passos de Aquiles e não a passos de Tartaruga, a gerência Taylorista exclui do operário a sua qualidade inerente para transformá-lo numa entidade mecanizada suscetível de ser codificada e calculada, baseada num princípio externo à sua liberdade.

3

À semelhança das aporias de Zenão, surge na mesma década de 1890 o cinematógrafo. Primeiro como um espetáculo individual pelas mãos de Thomas Edison (Cinetoscópio), mais tarde ganhando popularidade mundial por meio do espetáculo público pelas mãos dos Lumière (Cinematógrafo), os irmãos franceses criadores de um aparelho capaz de projetar imagens em movimento numa tela para ser assistida por uma plateia. Famosa a leitura feita por Bergson do mecanismo cinematográfico em *A evolução criadora* (2005, p. 329-331), comparando-o ao processo intelectual de síntese da duração. Este mesmo princípio moveu a formulação de Taylor, assim como as aporias de Zenão, séculos antes. Em *A metafísica da cinefilia*, analisamos a analogia traçada por Bergson entre o cinematógrafo e o mecanismo do pensamento, inclusive retrazendo possíveis influências em Guyau como fonte para criação de analogia entre a mente e um aparelho da modernidade. Cabe, no presente artigo, permitir outros olhares à mesma analogia. Não focaremos no mecanismo cinematográfico em seu aspecto máquina, mas em seu aspecto espetáculo. Ou seja, não focaremos nos quadros em sequência numa película, tal qual fez Bergson, mas num paralelo a ser traçado no seio da construção do filme enquanto espetáculo. Para tanto, forneçamos um exemplo já presente na *Metafísica da cinefilia*.

Contrário à analogia descrita por Bergson, a experiência tida por um espectador assistindo a um filme é a da contingência do movimento da realidade. Podemos recordar alguns filmes de atrações, como são conhecidos os filmes de 50 segundos dos Lumière, em que são capturados eventos pontuais, como a chegada do trem à estação ou a saída dos operários da fábrica. Dentro destes filmes é possível notarmos a contingência do presente desenrolando perante os olhos dos espectadores por meio do movimento inesperado, do movimento irregular, do que acontece sem estar de acordo com uma lei. Numa das versões do filme sobre a saída dos operários da fábrica – existem ao menos três delas – vemos um cachorro que entra e sai de quadro, correndo atrás diversos operários, brincando com eles. Talvez mais marcante seja ainda outro filme dos Lumière, registrando a tentativa de um grupo de sair do porto em um barco a remo em meio a fortes ondas, encontrando sua vontade contrariada pela contingência de cada nova onda que os atira de volta à costa.

Os filmes documentais realizados pelos Lumière na segunda metade da década de 1890 possuíam esta qualidade de registrar os eventos enquanto houvesse filme para ser rolado dentro da câmera. Com o passar do aperfeiçoamento das técnicas de gravação, os operadores de câmera aprenderam que determinados enquadramentos permitiam acompanhar todo o desvelar de um evento num rolo de filme. É o que acontece com o caso da tentativa de saída do

porto pelos barqueiros, ainda que sua subida no barco não seja captada em filme, fica registrada apenas a frustração resignada em reconhecer a vitória da natureza contra os esforços dos homens usando a força braçal dos remos contra as fortes ondas do mar.

Nesse meio tempo em que os Lumière aperfeiçoavam seus filmes documentais e eventualmente se arriscavam em tomadas ficcionais (como o famoso filme do jardineiro molhado) – que abraçavam a influência do movimento impressionista na pintura para aprender como compor os enquadramentos e na escolha de temas para seus filmes – surgia na mesma França dos anos 1890 os esforços de George Méliès adicionando trucagens para contar histórias fantásticas com o cinematógrafo. Descobrimos a técnica de interromper o filme dentro da câmera permite a subtração de elementos registrados dentro do quadro, Méliès passou a fazer inúmeras peças contando com a possibilidade de fazer suas personagens desaparecerem como que num “passe de mágica”, por meio do ilusionismo do dispositivo. A trucagem descoberta por Méliès lançou o cinema num novo patamar de desvelamento do fluxo fílmico. Por meio do recito ficcional, Méliès cria uma espécie de novo cosmos no interior de sua obra em que o espectador é convidado a habitar por uma sessão. Seus demônios e seus fantasmas aparecem e desaparecem num piscar de olhos lançados numa contingência toda própria, plenos de vida. Mas logo essa trucagem que Méliès utilizava para criar mágica foi utilizada com outros fins.

Num filme dos estúdios de Thomas Edison (agora já abraçando o espetáculo público), vemos ser documentada a sentença de morte de um elefante que será eletrocutado. Os dispositivos que lançarão a carga elétrica são presos às patas do paquiderme. Num lance de economia discursiva, um corte é feito. O tempo morto que até então seria praxe nos filmes de atrações dos Lumière é cortado em prol dos elementos mais significativos para criação de recito documental. Não é criado um novo universo ficcional como acontecia com os filmes de Méliès, permanece sendo o mesmo cosmos em que habitamos, mas agora o discurso cinematográfico volta-se para a criação de significado (São Paulo, 2020, p. 75). O princípio pode ser visto como semelhante àquele de Taylor, o recorte das inutilidades visando a maior eficiência do discurso, aproximando o espectador de sua disposição natural de saltar o fluxo ordinário dos eventos pela busca do seu termo. Pouco importa ao espectador os pormenores da eletrocussão do elefante, levando à economia de informações do narrador.

4

Os pensadores da teoria de cinema ao longo das três primeiras décadas do século passado com frequência remeteram a uma analogia comum de comparar as disposições narrativas da técnica cinematográfica com dispositivos mentais. A esta analogia o filósofo estadunidense Noel Carroll chamou de analogia mente/filme (1996, p. 293). Em aspecto embrionário pode ser notado no parágrafo em que Bergson faz a comparação entre o mecanismo cinematográfico e o intelecto. Os autores posteriores a Bergson que se valeram desta analogia, se voltaram para o caráter estilístico do espetáculo fílmico, notando como o filme trabalha como uma espécie de extensão do intelecto humano, fornecendo à percepção o que antes somente podia ser experimentado internamente. Eis a proposta, por exemplo, de Hugo Münsterberg ao escrever *The photoplay*, em 1916.

Faço essa digressão para demonstrar uma característica do espetáculo fílmico, a de fornecer ao intelecto humano uma identificação de seus próprios procedimentos de interpretação do mundo ao redor. Um deles é o chamado por Bergson de *mecanismo cinematográfico do pensamento*. O intelecto tende a ignorar os tempos mortos dos eventos em que participamos,

saltando para o termo da ação. Ainda em *A evolução criadora*, Bergson escreve que o intelecto ignora o esforço feito pelo corpo na projeção de uma ação por fazer, ou mesmo ao rememorar uma ação já feita. O importante para o intelecto é o termo da ação, assim realizando uma síntese da realidade em fluxo.

Esta síntese da realidade em fluxo também é realizada por meio da montagem no cinema. O tempo morto na ação do filme de Edison, entre o momento em que o elefante Topsy é trazido para o local onde será executado e sua execução, é excluído para que seja contado o que de mais significativo existe para a obra. O procedimento da montagem como um meio para criar uma temporalidade do filme separada da realidade dos eventos representados ganha maiores dimensões a partir de 1900. O cinema vem aliado a um projeto de modernidade já presente nas proposições de Taylor, criando um novo ritmo para a vida na urbe e, por fim, dando maior vazão para a concepção analítica do tempo, criticada por Bergson.

Por um período muito curto no cinema, cerca de cinco anos, foi aceita a aleatoriedade dos eventos registrados e o acaso temporal. Este acaso é excluído em face da inscrição do planejado, em face de uma determinação do que venha a acontecer. No cinema de atrações, os eventos acontecem dentro de uma margem de cinquenta segundos que é o permitido pelo rolo de filme dentro da câmera. Com o desenvolvimento de trucagens para criação de discurso objetivo, o operador de câmera continua carregando o rolo de película de cinquenta segundos em seu aparelho, mas desta vez há a possibilidade de não fazer necessário todo o conteúdo do que foi filmado. Assim, recorta-se do filme a contingência dos eventos, ou restringe a um mínimo a sua presença.

Para o grande público, os tempos mortos tornam-se progressivamente menos aceitáveis. Como aponta o roteirista Jean-Claude Carrière, com o passar das décadas a montagem acelerou o ritmo dos filmes, fazendo com que os planos fossem sucedidos cada vez mais rápidos (2015, p. 85). Hoje, é possível encontrar o ritmo frenético de filmes com planos de 1 a 2 segundos, às vezes menos. A atenção do espectador atual encontra-se condicionada tal qual o operário da fábrica taylorista. Molda-se sua relação com o tempo para que trabalhe segundo o ritmo ditado pela modernidade. Contudo, cria-se uma barreira com sua própria contingência interna.

5

Apesar da temporalidade mencionada em termos analíticos, pensando o tempo objetivamente como o ditado pelo relógio, por trás disso tudo há um ser humano que experimenta o desenrolar dos eventos em duração. Este é um dos pontos a se pensar a alienação do trabalhador na fábrica por meio da filosofia da duração de Bergson, uma vez que este trabalhador é privado de sua capacidade criadora no labor da linha de montagem para ter acesso a uma permanência determinística a-criativa. O maquinário com o qual trabalha exige sua completa concentração numa repetição determinística para que não se acidente durante a operação. Aliena o trabalhador de sua própria realidade em duração para conservação de sua integridade física.

No caso do cinema, a transformação do ritmo não vem unida a uma exigência para a conservação da integridade física, surgindo num aspecto com algo de pedagógico para adaptar o espectador a um novo ritmo de vida. Para isto, o cinema trabalha com uma faceta da inteligência bem conhecida das pessoas, o já mencionado mecanismo cinematográfico do pensamento e sua sintetização da realidade em posicionamentos num espaço imaginado. A analítica dos eventos filmados aparece na narrativa por meio do ágil corte criador de sentidos

para o filme. Independente da duração dos eventos, o filme cria um ritmo próprio que se impõe ao espectador.

O cinema enquanto documento histórico se apresenta como testemunho da transformação da aceitação do ritmo temporal ao longo das décadas. O filme de atrações dos Lumières englobava um evento sem cortes. O documentário da virada do século e os filmes de Méliès realizavam o corte por meio da parada do rolo de película dentro da câmera, ainda guardando algo da relação com o evento que os filmes de atrações possuíam. Os filmes de ficção passam a se complexificar, com tramas mais elaboradas e tempo de projeção mais longo. Nestes filmes, como no caso dos primeiros filmes de Griffith, ou nos filmes de Feuillade, a montagem se fazia presente, mas aos atores era dada maior liberdade de movimento no cenário.

Imaginemos o seguinte: duas personagens conversam, uma destas personagens deixa o recinto enquanto a outra permanece. Aos filmes da era do Nickelodeon, entre 1908 e 1915, era permitido ao realizador manter um dos personagens reagindo à informação dada pela personagem que abandonou o cenário enquanto uma terceira personagem não adentra em quadro. Padrões de expressão narrativa foram desenvolvidos para que o tempo de espera pela entrada da outra personagem fosse abandonado, como pode ser testemunhado num filme como *Festim diabólico* (1948), de Hitchcock, quando a câmera aparenta não promover qualquer corte, mas se move pelo cenário pontuando os diferentes momentos da narrativa e ditando o ritmo da cena, de modo que em momento algum ao longo da 1h30min de projeção tenhamos um tempo morto. *Festim diabólico* ainda se encaixa no ritmo do cinema sonoro, quando entradas e saídas de personagens são preenchidas por suas falas, não permitindo que os eventos sejam deixados sem significação. O tempo da narrativa fílmica torna-se próprio, condensado para carregar sentido, rechaçando a duração e a contingência.

6

Ao que cabe ao espectador, poder-se-ia dizer que ele está a trabalhar na criação de sentido dos eventos que são apresentados pelo filme. Ele, o espectador, permanece vivendo em sua duração, mas agora adiciona uma dose de significação do que é fornecido pela obra. O caso é que o ritmo do filme se inscreve no ritmo da duração do espectador, como Bergson já apontava no *Ensaio* com o caso da música. Quanto à criação de sentido, a narrativa clássica que abraçou o ritmo acelerado com o passar das décadas, (para mais uma vez abraçarmos a influência da escola de Frankfurt e chamar de narrativa desenvolvida no seio da indústria cultural), também trabalha de modo a ser objetiva e explícita quanto ao sentido dado à narrativa, para que seja universalmente compreendida, uma vez que esta obra será comercializada em todo globo.

Diferente da leitura catastrófica às vezes apresentada pelos pensadores de Frankfurt, nossa interpretação do cinema enxerga algum esforço de cineastas em abraçar o lado artístico e inverter padrões de narrativa, de modo que o filme seja capaz de fornecer não só a figura, como também a duração do evento. Alguns desses autores sofrem direta influência dos filmes de Hollywood, como é o caso de Yasujiro Ozu, sagaz em sua releitura dos padrões expressivos de modo a não abraçar a celeridade e a objetividade da criação de sentido, permitindo ao espectador a imersão numa duração em que o presente se encontre com o passado e abrindo-se para o futuro, ao invés de sua pressa por saciar a busca por informações. Um cinema aberto para a liberdade e às contingências da duração.

Em *A Metafísica da Cinefilia*, este espectador voltado para um filme que abole os tempos mortos é chamado de “analítico”. O filme aparece para ele como um recorte da realidade, onde

os close-ups restringem os dados de interesse da narração. Mas há uma sobreposição feita pelo próprio espectador em sua ação com o filme – *com* o filme e não *sobre* o filme, há uma parceria criativa, sempre – onde além do recorte do evento fornecido pelo filme há também uma ação sua própria. A criação de sentido feita pelo espectador leva a criar representações mentais daquilo que é mostrado. O espectador cria para si um filme, recortando os dados que lhe parecem mais importantes além daqueles que são fornecidos pela obra. Esta é uma ação natural do humano em sua relação com o mundo, mas é também fomentada pelas técnicas desenvolvidas pelo cinema. Do fluxo do filme, o espectador analítico retira dados estáticos e objetivos que darão o sentido e farão a representação de um todo em fluxo (São Paulo, 2020, p. 97). Uma ação feita *com* o filme, lembrando Carrière, as imagens vêm cada vez mais rápidas na montagem, para que delas seja mantida um ritmo de modernidade e a crueza de uma objetividade.

Conclui-se, no mesmo *A Metafísica da Cinefilia*, que a análise é um método esculpido socialmente. Tal qual já afirmava Bergson, damos maior importância para nossa vida exterior, ou seja, social. Em sociedade colocamos como definitiva a estabilidade do sujeito, sua permanência de ser *um* por toda sua vida. A vida social cria símbolos que estabilizam o mutável, facilitando sua inserção numa sociedade homogênea (São Paulo, 2020, p. 91). A realização de real multiplicidade das pessoas seria de grande dificuldade para a manutenção das formas em que o social se apresenta. Logo, é necessário para que a fábrica abdique de seu operário a multiplicidade de suas ações para que se mantenha num mesmo recorte. Faz-se o mesmo do espectador de cinema para que sua imaginação seja moldada a buscar o que de mais premente em criar um significado objetivo esteja à mão. Daí a recorrente busca dos curiosos por perguntar: “o filme é sobre o quê?”, numa busca por objetificar num tema, num conceito simples a complexidade de uma obra que possui ela própria uma duração a ser experimentada.

Ao assistir a um filme, abraçamos a sua ilusão e sentimos o movimento de tudo que aparece nas imagens. Experimentamos o movimento das pessoas e coisas na tela como real, não como parte de uma ilusão. Não só o espectador aborda o filme desta forma, também o seu criador dirige seus atores de modo a que seus movimentos ganhem certo ritmo que marcará o fluxo do filme. O ritmo da vida captado pela câmera durante as filmagens, com a devida ação do diretor durante as sessões de montagem, impregna o seu resultado final que será experimentado por quem assiste. Este fluxo não se apresenta apenas nos motivos mais claramente móveis da imagem cinematográfica, estando também presente nos adereços, na escolha do que faz parte do enquadramento, porque tudo ali emanará a vida do filme (São Paulo, 2020, p. 127).

Por mais que o filme permaneça sendo o mesmo, sem mudar qualquer de suas características entre uma sessão e outra, o espectador não será mais o mesmo. A ação tida pelo espectador diferirá da anterior ao ver o mesmo filme, porque sua liberdade não é pautada como regra, a vivência não volta a ser experimentada tal qual o foi anteriormente. Aponta-se a similaridade entre os dois eventos pela cristalização do objeto com o qual se relaciona, o filme, mas ele demonstrará novas facetas que permaneceram encobertas quando da sessão anterior (São Paulo, 2020, p. 196-197).

Ainda que o corpo do espectador permaneça em quietude durante a sessão, isto é, fique sentado assistindo ao filme, sua ação será de ordem intelectual. Age não com o corpo, não extensivamente, mas numa criação memorial. Inscrevendo-se em seu corpo memorial, o filme tem o poder de permanecer vivo mesmo após a sessão. Esta é a força da inscrição do fluxo de duração da obra cinematográfica na memória de quem assiste. Há uma potência de permanecer ativo na memória do espectador impelindo-o a modificar sua realidade. No caso de um filme político, por exemplo, o espectador é levado à ação prática fora da sala de cinema, demonstrando o caráter criador da memória. Ganhando uma nova perspectiva a respeito da realidade em que vive, o

espectador de um filme político poderá ser impelido a transformar esta mesma realidade, nem que seja por aprender mais sobre o tema tratado (São Paulo, 2020, p. 206).

Portanto, apesar de haver uma clara tendência de certo cinema em abraçar o caráter modernizante do tempo, atuando como um moldador de percepções para que o espectador permaneça vivenciando a temporalidade que lhe é imposta numa sociedade produtivista, o cinema como arte fomenta o aspecto livre de seu espectador em ser também ele criador da obra de arte que está a assistir, lançado em sua contingência intelectual, abordando o filme de modo a criar uma obra que exista para ele, exclusivamente, em seu tecido memorial. O cinema como indústria pode fazer eco às tendências da modernidade que foram assinaladas pelo taylorismo de tentar mecanizar o corpo humano, criando regras para o porvir e distanciando sua capacidade de viver em liberdade. Descrita por Bergson como sendo aquilo que não pode ser dado como regra, a liberdade pode ser experimentada e fomentada ao ter um retorno ao imediato de uma relação com o fluxo duracional da vida, tal qual faz o cinema como arte. Este não se apresenta como uma sequência de objetividades, mas como a partilha de um fluxo a ser inscrito no tecido de vivência do espectador. Assistindo ao filme, lançamo-nos em direção a um porvir desconhecido.

Referências

- BERGSON, H. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CARRIÈRE, J-C. *A linguagem secreta do cinema*. Trad. Fernando Albagli e Benjamin Albagli. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- CARROLL, N. *Theorizing the moving image*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DOANE, M. A. *The emergence of cinematic time: modernity, contingency and the archive*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- SÃO PAULO, Y. *A metafísica da cinefilia: uma leitura bergsoniana do cinema*. Porto Alegre: Editora Fi: 2020.

Sobre o autor

Yves São Paulo

Pós-Doutorando pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) com bolsa CAPES/Brasil. Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Foi cofundador e editor da Revista Sísifo entre 2015 e 2022. Autor de *A metafísica da cinefilia*, publicado pela Editora Fi em 2020.

Recebido em: 27/03/2025
Aprovado em: 08/05/2025

Received in: 03/27/2025
Approved in: 05/08/2025

Sobre a intuição em Bergson: a precedência da duração, o problema e a “solução” da linguagem, o papel da inteligência

On intuition in Bergson: the precedence of duration, the problem and “solution” of language, the role of intelligence

Silene Torres Marques

<http://orcid.org/0000-0002-3395-7381> – E-mail: zuca@ufscar.br

RESUMO

Nos propomos, neste artigo, apresentar algumas considerações sobre o método da intuição em Bergson. Para tanto, abordamos majoritariamente textos de seu livro sobre o método, *O pensamento e o movente*, e determinados momentos, bem específicos, de seus outros livros *A evolução criadora* e *Matéria e memória*. Nosso ponto de partida é a tematização da anterioridade da noção de duração em relação ao método da intuição. Num segundo momento, destacamos duas definições da intuição propostas por Bergson em momentos diferentes de sua obra, assim como o problema da linguagem e suas implicações para a expressão do conteúdo da intuição. Por fim, ressaltamos a relevância e o papel da inteligência no próprio exercício da intuição, o que pressupõe a inseparabilidade entre as duas faculdades.

Palavras-chave: Duração. Intuição. Metafísica. Linguagem. Inteligência.

ABSTRACT

We propose, in this article, to present some considerations about Bergson’s method of intuition. To this end, we mainly cover texts from his book on method, *Thought and Movement*, and certain, very specific moments, from his other books *Creative Evolution* and *Matter and*

Memory. Our starting point is the thematization of the anteriority of the notion of duration in relation to the method of intuition. Secondly, we highlight two definitions of intuition proposed by Bergson at different moments in his work, as well as the problem of language and its implications for the expression of the content of intuition. Finally, we highlight the relevance and role of intelligence in the exercise of intuition itself, which presupposes the inseparability between the two faculties.

Keywords: Duration. Intuition. Metaphysics. Language. Intelligence.

I

No início da segunda introdução ao livro *O Pensamento e o Movente*¹ Bergson afirma ser impossível dar uma definição perfeita da intuição, uma definição geométrica que caberia numa fórmula simples: “Que não nos peçam, então, uma definição simples e geométrica da intuição” (Bergson, 2006, p. 31). Para o filósofo, a intuição comporta acepções que não se deduzem matematicamente umas das outras, uma vez que a realidade à qual se refere é uma realidade que se faz, jamais inteiramente realizada, sempre em vias de realização, uma realidade que dura.

Acerca daquilo que não é abstrato e convencional, mas real e concreto, com mais forte razão acerca daquilo que não é reconstituível com componentes conhecidas, acerca da coisa que não foi recortada no todo da realidade pelo entendimento nem pelo senso comum nem pela linguagem, não se pode dar uma ideia a não ser tomando dela vistas múltiplas, complementares e não equivalentes (Bergson, 2006, p. 31).

O contexto dessa afirmação é precisamente aquele em que ele esclarece, após a primeira introdução, que o princípio de toda sua filosofia é a noção de duração. Bergson cita o filósofo dinamarquês, Harald Høffding, que ao escrever um livro sobre sua obra propõe quatro sentidos para a palavra intuição². A esse filósofo ele endereça a famosa carta de 15 de março de 1915, na qual enfatiza fortemente a anterioridade da duração em relação à intuição.

Na minha opinião, todo resumo de minhas visões as deformará em seu conjunto e as exporá, por isso mesmo, a um grande número de objeções, se ele não se coloca de início e não retorna incessantemente ao que considero o centro de minha doutrina: a intuição da duração. A representação de uma multiplicidade de ‘penetração recíproca’, muito diferente da multiplicidade numérica - a representação de uma duração heterogênea, qualitativa e criadora - é o ponto de onde parti e para onde retornei constantemente. [...] A teoria da intuição, sobre a qual você insiste muito mais que sobre a da duração, não se apresentou a meus olhos senão muito tempo depois desta: ela dela deriva e não pode ser compreendida senão por meio dela (Bergson, 1972, p. 1148).

Bergson refere-se às características da duração interior já descritas anteriormente no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, seu primeiro livro. Trata-se de uma multiplicidade interna, heterogênea, movente e contínua, que dura justamente porque prolonga ininterruptamente o passado num presente que avança sobre o futuro. É nesse sentido que a intuição

¹ Livro composto de textos sobre o método que deve ser recomendado ao filósofo.

² Sobre esses quatro sentidos consultar (Bergson, 2013, p. 328-329).

será primordialmente “a visão direta do espírito pelo espírito”, sem qualquer interposição que ou algo que se refrata por intermédio do espaço ou da linguagem, uma “consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência” (Bergson, 2006, p. 29).

Ora, o desenvolvimento da filosofia de Bergson se concretizará como o esforço de compreensão e explicação de “outras realidades”, sobretudo a da matéria e a da vida, tendo por base a realidade por ele encontrada em sua interioridade, ou seja, a duração. No último capítulo de seu segundo livro, *Matéria e memória*, ele enuncia pela primeira vez o *princípio geral* de seu método filosófico, ressaltando que já fez uso dele no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (Bergson, 1999, p. 216).

O que chamamos fato ordinariamente um fato não é a realidade tal como apareceria a uma intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida social. A intuição pura, exterior ou interna, é a de uma continuidade indivisa. Nós a fracionamos em elementos justapostos, que correspondem, aqui a *palavras* distintas, ali a *objetos* independentes. Mas justamente, porque rompemos assim a unidade de nossa intuição original, sentimo-nos obrigados a estabelecer entre os termos disjuntos um vínculo, que não poderá ser senão exterior e sobreposto. À unidade viva, nascida da continuidade interior, substituímos a unidade factícia de uma moldura vazia, inerte como os termos que ela mantém unidos (Bergson, 1999, p. 213-214).

Nota-se, na passagem acima, que Bergson fala em intuição exterior ou interna, uma vez que se trata de pensar a própria matéria, ou melhor, o problema da matéria do ponto de vista da continuidade e do tempo. É deste modo que o enunciado geral de sua proposta metodológica diz respeito à possibilidade de apreender a *extensão* concreta aquém do espaço, do mesmo modo que podemos desvincular nossa vida interior do espaço vazio e homogêneo, tal como demonstrado no *Ensaio*. Ele ainda nos adverte de que essa proposta não visa a libertação das condições fundamentais da percepção exterior, mas procura compreender se certas condições consideradas fundamentais não dizem respeito ao uso que fazemos das coisas ou a vantagem prática que delas desfrutamos, ao invés do conhecimento que delas podemos obter (Bergson, 1999, p. 218). A proposta torna possível, numa certa medida, libertar-se do espaço sem sair da extensão, o que significa efetivamente uma volta ao imediato, a extensão sendo, portanto, percebida de fato e o espaço não sendo mais do que um esquema concebido por nós (Bergson, 1999, p. 218-219). Nosso filósofo propõe, com efeito, uma ampliação da visão que sua intuição da duração lhe havia proporcionado do espírito. A matéria é então definida a partir da extensão concreta e indivisível: a extensão sendo um relaxamento ou uma distensão da tensão própria à duração. As oposições antes estabelecidas em seu primeiro livro são atenuadas e conectadas, de modo que a noção de extensão relaciona extenso e inextenso; a noção de tensão relaciona quantidade e qualidade. Como observamos em outro momento (Marques, 2006, p. 86), a noção de tensão se destaca ao pretender atenuar e tornar relativa a diferença entre as qualidades heterogêneas que ocorrem em nossa percepção, e os movimentos quantitativos e homogêneos que se desenvolvem no espaço; essa diferença é uma diferença de “tensão interior”, ou melhor, de ritmo de duração. A noção de tensão se configura, portanto, como a noção mediadora que permite pensarmos ao mesmo tempo a analogia e a diferença entre o espírito e a matéria em geral. De modo que “não há um ritmo único de duração; é possível imaginar muitos ritmos diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e deste modo fixariam seus respectivos lugares na série dos seres” (Bergson, 1999, p. 243). É nesse sentido que é possível conceber, entre a matéria e o espírito, uma infinidade de graus de duração que caracterizam o esforço da intuição, como nosso filó-

sofo mostrará em *Introdução à metafísica* (Bergson, 2006, p. 217-218), texto publicado 1903, no qual a palavra *intuição* (palavra diante da qual afirma ter hesitado por muito tempo!) adquire um sentido propriamente bergsoniano e a metafísica é definida como experiência integral.

Voltando ao texto inicial, segunda introdução do livro *O Pensamento e o movente*, e resumindo o que tentamos resumir, o pensamento intuitivo é pensamento em duração (Bergson, 2006, p. 32). E a intuição é definida como “aquilo que atinge o espírito, a duração, a mudança pura. Seu domínio próprio sendo o espírito, quer apreender nas coisas, mesmo materiais, sua participação na espiritualidade” (Bergson, 2006, p. 31). Em outras palavras, completando a citação acima: apreender alguma coisa, mesmo material, de modo intuitivo é colocar-se do ponto de vista do tempo, é procurar conhecê-la tal como ela se desenvolve no tempo, ou ainda, buscar apreender sua participação na temporalidade, na mobilidade, na mudança.

II

Dentre as várias definições de intuição apresentadas por Bergson, escolhemos duas: a que foi exposta em *A Evolução criadora*, de 1907; e a que aparece em *A percepção da mudança*, de 1911. Da abordagem dessas definições surgem implicações temáticas relativas à inteligência é a linguagem, que serão por nós salientados.

Em *A Evolução criadora* Bergson investiga as condições biológicas da possibilidade da intuição enquanto faculdade. Aqui, nosso filósofo funda a intuição no instinto, conferindo-lhe como característica preponderante a compreensão, do interior, de uma realidade que a percepção usual apenas alcança do exterior. Essa “percepção usual” é a base de uma faculdade que Bergson denomina, a partir desse livro, inteligência. Vejamos o contexto no qual isto se dá.

No segundo capítulo desse seu terceiro livro Bergson estuda a evolução no interior do reino animal do ponto de vista de duas tendências, diferentes em natureza, “ímanentes à vida e de início confundidas”, mas que se dissociaram, crescendo, tornando-se divergentes. Trata-se do instinto e da inteligência, direções que culminaram no inseto e no homem, respectivamente. A despeito dessa divergência, que ocorre ao se desenvolverem, não há separação completa entre instinto e inteligência; eles são encontrados sempre misturados, em proporções diferentes; se opõem e se completam.

Não há inteligência ali onde não se descobrem vestígios de instinto, não há instinto, sobretudo, que não esteja envolto por uma franja de inteligência. [...] Na realidade, só se acompanham porque se completam, e só se completam porque são diferentes, o que há de instintivo no instinto sendo de sentido oposto ao que há de inteligente na inteligência (Bergson, 2005, p. 147-148).

Eles representam “dois métodos diferentes de ação sobre a matéria inerte” (Bergson, 2005, p. 148). De um lado, a ação *imediate*, imanente ao próprio movimento vital, cuja essência é utilizar e fabricar instrumentos *orgânicos*; de outro a ação *mediata*, própria ao organismo que, não possuindo naturalmente o instrumento necessário à sua sobrevivência, fabrica e utiliza instrumentos artificiais, *inorgânicos*. No primeiro caso a ação é perfeita, mas invariável, pois sua modificação está vinculada à modificação da espécie; no segundo, ela é imperfeita, mas variável, pois o instrumento fabricado pela inteligência pode “adquirir uma forma qualquer, servir a qualquer uso, tirar o ser vivo de toda dificuldade nova que surge e conferir-lhe um número ilimitado de poderes” (Bergson, 2005, p. 153).

No que diz respeito ao conhecimento, a princípio, o instinto parece possuir uma vantagem em relação à inteligência. Seu conhecimento é interior, imediato e concreto; ele conhece

a materialidade de determinados objetos, e o instrumento vivo a ser neles aplicado³. Trata-se de um conhecimento implícito e pleno, que “se exterioriza em ações precisas”, mas aplica-se a um único objeto ou a uma parte dele. A sua desvantagem em relação à inteligência encontra-se justamente no fato de que ele não pode estender seu conhecimento a um número indefinido de objetos. O conhecimento próprio à inteligência humana procede de sua atividade fabricadora. A inteligência age sobre os objetos utilizando-se de instrumentos por ela fabricados, variando esta fabricação de acordo com as circunstâncias. Sua função é extrair, em circunstâncias quaisquer, “o meio de resolver as dificuldades”, ou seja, o que melhor pode “inserir-se no quadro proposto”, estabelecendo *relações* entre situações dadas e meios de ação. Isto “implica o conhecimento natural de certas relações muito gerais, verdadeiro tecido que a atividade própria a cada inteligência recortará em relações mais particulares” (Bergson, 2005, p. 163-164). Deste modo, o conhecimento inteligente é um conhecimento formal, em contraposição ao conhecimento material do instinto. Bergson ainda ressalta que a inteligência possui uma incompreensão natural da vida (Bergson, 2005, p. 179); ela se caracteriza pela “ilimitada capacidade de decompor segundo uma lei qualquer e recompor em um sistema qualquer” (Bergson, 2005, p. 168-170); e conseqüentemente, ela, “somente se representa claramente o descontínuo” e a “imobilidade” (Bergson, 2005, p. 167-169). Por conta disso, sua representação do *devir* se reduz a uma série de *estados* que não mudam, que são decompostos e rearranjados sucessivas vezes em novas séries de estados também invariáveis: a duração enquanto realidade que é mudança, é reconstituída com elementos pré-existentes; o pensamento inteligente deixa assim escapar o que há de novo no próprio devir, que é mudança, duração.

A inteligência é um produto da vida que se desenvolveu tendo como apêndice a matéria⁴ inorgânica; “ela é a vida olhando para fora, exteriorizando-se em relação a si mesma”. Daí sua incompreensão natural da vida e do mundo organizado, do qual, aliás, ela nos oferece uma tradução em termos de inorgânico (Bergson, 2005, p. 175). O instinto, também produto da vida, é voltado no sentido da vida: ele é “simpatia”, e se “esta simpatia pudesse estender seu objeto e também refletir sobre si mesma ela nos daria a chave das operações vitais” (Bergson, 2005, p. 191). Da vida, a inteligência, ao dar volta em torno dela, toma dela o maior número possível de vistas, em vez de entrar nela; sua intenção é somente traduzi-la em elementos inertes. “Mas é para o interior mesmo da vida que nos conduziria a *intuição*, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de alargá-lo indefinidamente” (Bergson, 2005, p. 191). Esse é o primeiro momento temático em que a noção de intuição aparece em *A evolução criadora*⁵.

A *percepção da mudança* é o texto de uma conferência proferida por Bergson na Universidade de Oxford, em 1911. Aqui, ele considera a intuição, no caso, a intuição da mudança, como uma extensão de nossas faculdades de percepção, sentidos e consciência, e estabelece uma relação entre arte e filosofia: para a filosofia, trata-se de obter da percepção “que ela se dilate e se estenda” [...], de afundarmos para “escavá-la e alargá-la” (Bergson, 2006, p. 154), através de um deslocamento ou de uma conversão da atenção, afastando-a dos interesses prá-

³ É famoso o exemplo citado por Bergson, o do escaravelho, denominado Sítaris, que deposita seus ovos na entrada das galerias subterrâneas escavadas por uma espécie de abelha: sua larva, após uma longa espera, agarra-se à abelha macho quando esta sai da galeria, passa à abelha fêmea durante o voo nupcial e espera até que esta ponha seus ovos, depois, instalando-se em um de seus ovos, o devora e, em sua casca, sofre sua primeira transformação; podendo então flutuar sobre o mel, alimenta-se dele, transformando-se em ninfa e depois em inseto perfeito (Bergson, 2005, p. 158-159).

⁴ Bergson resume numa frase a função, a destinação e o campo de aplicação da inteligência: “Disso deveria resultar a consequência de que nossa inteligência, no sentido estreito da palavra, é destinada a assegurar a inserção perfeita de nosso corpo em seu meio, a representar-se a relação das coisas exteriores entre elas, enfim a pensar a matéria” (Bergson, 2005, p. IX).

⁵ Mais adiante, na parte final de nosso texto, voltaremos a essa definição importante do ponto de vista do conhecimento.

ticos. Bergson propõe uma espécie de empirismo radical no sentido em que os dados dos sentidos e da consciência imediata são fontes legítimas da verdade, fontes a partir das quais a realidade essencial da temporalidade pode ser apreendida. Consequentemente, o caráter crítico de sua proposta aparece: as filosofias, desde os tempos da Grécia, erigiram-se a partir da constatação da insuficiência de nossas faculdades de percepção, isto é, constituíram-se em torno da crença de que o filósofo deveria substituir a percepção pela concepção ou o raciocínio. Pois, se os sentidos são fonte de ilusão e contradição, o real não poderia ser percebido em sua essência. É nessa direção que concepção e raciocínio viriam preencher os vazios de nossa percepção (Bergson, 2006, p. 151-152). Daí a necessidade da formulação dos conceitos que preencheriam os “intervalos” entre os dados dos sentidos ou da consciência, permitindo a sistematização do conhecimento da realidade. As filosofias teriam se constituído promovendo um empobrecimento da visão concreta do universo, um apagamento de uma parte de nossas percepções e eliminando um grande número de diferenças qualitativas que o real nos apresenta (Bergson, 2006, p. 154).

Eis, para começar, um ponto acerca do qual todo mundo concordará. Se os sentidos e a consciência tivessem um alcance ilimitado, se, na dupla direção da matéria e do espírito a *faculdade de perceber* fosse indefinida, não precisaríamos conceber, nem tampouco raciocinar. Conceber é um paliativo quando não é dado perceber, e o raciocínio é feito para preencher/colmatar os vazios da percepção ou para estender seu alcance. [...] uma concepção só vale pelas percepções possíveis que representa (Bergson, 2006, p. 151).

Sobre a relação entre arte e filosofia, Bergson acredita que o privilégio da arte, no domínio individual que é o seu, e do objeto da filosofia no domínio do geral, residem justamente na possibilidade de alargar e aprofundar a percepção. À afirmação de que esse alargamento da percepção é impossível, ele questiona: “Como pedir aos olhos do corpo ou aos do espírito que vejam mais do que aquilo que veem? [...] Com efeito, há séculos que surgem homens cuja função é justamente a de ver e de nos fazer ver o que não percebemos naturalmente. São os artistas” (Bergson, 2006, p. 155). A arte pode nos mostrar, fora de nós ou em nós, coisas habitualmente não explícitas aos sentidos e à consciência⁶. Ora, se de longe em longe, a natureza faz surgir, por um “acidente feliz”, os artistas, homens privilegiados, desprendidos de tal ou tal sentido, ou da consciência, pintores ou escultores, músicos ou poetas, será que a filosofia “não poderia tentar fazê-lo, num outro sentido e de outro modo, para todo mundo? O papel da filosofia porventura não seria, aqui, o de nos levar a uma percepção *mais completa da realidade*, graças a um certo deslocamento de nossa atenção?” (Bergson, 2006, p. 159, grifo nosso). Sim, e é neste sentido que a intuição filosófica é apresentada aqui essencialmente como uma visão, uma percepção ou uma experiência, mais direta e mais completa que a visão, a percepção ou a experiência comum que temos habitualmente das coisas, “visão pálida e descolorida” de um lado e, por ser guiada pela inteligência, faculdade formal que não cria, apenas combina, separa, arranja, desarranja e coordena a “matéria” que somente pode ser fornecida pelos sentidos ou pela consciência.

Nesse momento de sua obra, sobretudo nos escritos sobre o método que compõem o livro *O pensamento e o movente*, Bergson apresenta sua filosofia opondo-a a um modelo de

⁶ “O poeta e o romancista que exprimem um estado de alma, certamente não o criaram completamente; eles não seriam compreendidos por nós se não observássemos em nós, até um certo ponto, o que nos dizem de outrem. À medida que nos falam, as nuances de emoção e de pensamento nos aparecem como podendo ser representadas em nós desde muito tempo, mas que permaneciam invisíveis: tal a imagem fotográfica que não foi ainda mergulhada no banho onde se revelará. O poeta é este revelador” (Bergson, 2006, p. 155).

filosofia que ele denomina “filosofia dialética”. Essa oposição é sempre retomada quando ele procura definir uma característica essencial de sua filosofia, seja de uma maneira mais geral ou visando diretamente a solução de um problema particular. Ela aparece na forma de um protesto contra a pretensão de reconstruir dialeticamente o real (Bergson, 2006, p. 153-154), e como um esforço, de sua filosofia, para, a essa pretensão, substituir um estudo direto do real⁷.

Oportuno aqui, apresentar um resumo da crítica de Bergson à linguagem tal com aparece, de modo geral, na segunda introdução ao *Pensamento e o movente*. Vejamos. Sendo o instrumento natural da inteligência, a linguagem possui originalmente a função de “estabelecer uma comunicação em vista de uma cooperação”: ela prescreve ou descreve. Nos dois casos, prescrição e descrição referem-se ao recorte que a percepção e a inteligência operam no real em função do trabalho humano e das necessidades de ação. Uma propriedade indicada pela linguagem é uma convocação a atividade. Assim, a palavra será sempre a mesma (Bergson, 2006, p. 59-60) quando o procedimento sugerido for o mesmo, e a mesma propriedade será atribuída a uma diversidade de coisas, que serão representadas do mesmo modo e agrupadas sob a mesma ideia sempre que uma mesma vantagem ou uma mesma ação suscitar uma mesma palavra (Bergson, 2006, p. 90). A despeito de sua evolução, a palavra e a ideia, no entanto, permanecem utilitárias. E o pensamento social conserva sua estrutura original, mesmo que a intuição nele incida um pouco de sua luz, pois “não há pensamento sem espírito de finura, e o espírito de finura é o reflexo da intuição na inteligência” (Bergson, 2006, p. 90). Bergson pondera que foi o alargamento dessa parte “tão módica da intuição” que deu origem à poesia e à prosa (num “acidente feliz” promovido pela natureza, como dizia o texto de *A Percepção da Mudança*), transformando as palavras em instrumentos artísticos⁸. Entretanto, enfatiza, o pensamento e linguagem são de essência intelectual! Trata-se, no entanto, necessariamente de “uma intelectualidade vaga” que a sociedade tem necessidade de utilizar, ou seja, de uma “adaptação muito geral do espírito à matéria”. Foi esse recorte da linguagem que a filosofia encontrou em seu início, sendo nesse sentido, dialética pura.

Um Platão, um Aristóteles adotam o recorte da realidade que eles encontram na linguagem: ‘dialética’, que deriva de *dialékein*, *dialégesthai*, significa ao mesmo tempo ‘diálogo’ e ‘distribuição’; uma dialética como a de Platão era ao mesmo tempo uma conversação na qual se procurava estabelecer um acordo sobre o sentido de uma palavra e uma repartição das coisas segundo as indicações da linguagem (Bergson, 2006, p. 91).

A filosofia, em seu início, não dispunha de outra coisa: uma intelectualidade linguístico-pragmática que se fundamentava no “acordo” e na “distribuição do sentido”. A esse respeito, Franklin Leopoldo e Silva (1994) ressalta a característica assumida pela “verdade filosófica”, que, nesse sentido, passa a ser entendida como a “fixação de significados”.

A forma do discurso filosófico e o culto da Forma aparecem assim, estreitamente vinculados, ou seja, de um lado a inteligência articula o discurso filosófico e de outro o objeto privilegiado torna-se a “hipóstase da tendência à fixação do significado, própria da inteligência: a Forma ou Essência são vistas pela filosofia como o ideal ou o paradigma do pensamento e da linguagem, que estariam, doravante, em condições de organizar

⁷ Bergson retoma, nesses textos sobre o método, o tema central de sua conferência sobre *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive* (1901). Nesta comunicação, tratando do fim a ser atingido pela especulação, refere-se à ruptura com os hábitos nascidos da ação e da vida social e a uma dilatação progressiva de nosso espírito e à necessidade de repúdio à linguagem corrente; Bergson insiste na necessidade de mudar incessantemente os quadros dessa linguagem para ajustá-los ao que nos é dado.

⁸ Transformação que Bergson denomina “milagre”, e que foi operada sobretudo pelos gregos!

suas estruturas a partir da realidade definitivamente articulada no mundo das ideias” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 12-13).

Daí, como dizíamos acima, o apagamento das diferenças qualitativas da realidade: a fixação do significado viria preencher os intervalos entre os dados dos sentidos ou da consciência. Ao lado da ciência e do senso comum, a filosofia adota um discurso que se constitui no interior da esfera da atividade (Leopoldo e Silva, 1994, p. 13), e o problema que surge para o pensamento filosófico diz respeito aos “parâmetros de expressão” e às “regras de constituição do discurso”, uma vez que estão em oposição ao objeto próprio da filosofia, ou seja, o tempo. Nesse sentido, a questão que se coloca para a filosofia em seu início e que se reflete desde então por toda a tradição, “questão nunca convenientemente tratada”, diz respeito ao problema da adequação entre o conteúdo e os meios de expressão. Todos os impasses e problemas filosóficos derivam desta relação. A filosofia, salvo algumas exceções, nunca questionou “com rigor e radicalidade” os critérios de objetividade da inteligência, tampouco duvidou de sua linguagem. “O resultado disto é que a consolidação histórica desta linguagem acabou invertendo a relação natural entre linguagem e pensamento. A exigência de se chegar a conceitos, etapa lógica da fixação de significados, faz com que pensemos já a partir de conceitos” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 14). De modo que, quando especulamos sobre a realidade temporal, quando pensamos no devir, na duração, pensamos em algo muito diferente do que essas realidades verdadeiramente são.

É preciso completar a questão aberta acerca da crítica de Bergson à linguagem. Se há um problema da linguagem em sua filosofia, esse problema não aparece apenas sob um aspecto negativo. Após seu segundo livro, *Matéria e memória*, ele reapresenta o problema em uma perspectiva diferente das apresentadas anteriormente, configurando, a nosso ver, uma revalorização da linguagem⁹. E é em *Introdução à metafísica* e depois em *A evolução criadora* que ele passa a dotar a filosofia de “instrumentos linguísticos” próprios ao seu discurso. Vejamos muito brevemente os principais aspectos dessa nova postura de Bergson acerca da linguagem filosófica.

Introdução à metafísica, considerado o manifesto da filosofia bergsoniana, apresenta a nova metafísica a partir da oposição entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento analítico e conceitual: esse último nos daria “pontos de vista” do objeto e utilizaria símbolos já conhecidos, resultando numa visão relativa do objeto; o intuitivo, ao contrário, permitiria um contato íntimo com o objeto, uma coincidência com o que ele tem de único e inexprimível, um conhecimento absoluto (Bergson, 2006, p. 187). A questão que reaparece é a seguinte: se o “sentido fundamental” da intuição como método encontra-se na *duração*, e o conhecimento absoluto caracteriza-se pelo esforço em recuperar a essência temporal (mobilidade) da realidade; como, é possível recuperar essa essência sem expressá-la ou representá-la? Bergson chega a afirmar que a especificidade do conhecimento intuitivo é justamente o inefável e que a metafísica seria “a ciência que pretende dispensar os símbolos” (Bergson, 2006, p. 188). Entretanto, ao tratar da realidade do eu “em seu fluir através do tempo”, realidade apreendida por “intuição e não por simples análise”, ele enfrenta o problema de sua representação. A dificuldade justamente se

⁹ Essa revalorização da linguagem é preparada principalmente pelas análises nas quais o dualismo de seu primeiro livro é nuancado e amenizado: tempo e espaço (que deixa de ser forma de conhecimento, tornando-se esquema de nossas ações), matéria e memória são limites entre os quais se movem realidades que se distinguem por graus de tensão. Nesse contexto insere-se o interesse do filósofo pelo funcionamento da linguagem: sua teoria da ideia geral visa nos mostrar que esta não representa senão a articulação entre dois polos: o da unidade motora da palavra e o das inúmeras imagens individuais (Bergson, 1999, p. 182-192).

encontra na impossibilidade de dar contornos precisos à nossa vida interior, que dura, uma vez que ela se apresenta para nós, ora como uma multiplicidade, ora como uma unidade: enquanto experimento a sucessão de meus estados internos, eles me aparecem organizados, “profundamente animados com uma vida comum”; no entanto, tendo-os ultrapassado e voltando para observar-lhes o traço, eles me aparecem como múltiplos; são estados que prolongam-se uns nos outros, nenhum deles começa ou termina (Bergson, 2006, p. 189). Nossa vida interior não poderia ser representada por conceitos, ideias abstratas ou simples. Bergson então evoca algumas possíveis imagens que poderiam representar a duração interior¹⁰, e que no entanto, seriam incompletas e insuficientes. Nenhuma imagem é capaz de restituir “perfeitamente” a experiência intuitiva da duração interior, e nem é necessário restituí-la. “Àquele que não fosse capaz de dar-se a si mesmo a intuição da duração constitutiva de seu ser, nunca nada poderia dá-la, nem os conceitos nem tampouco as imagens” (Bergson, 2006, p. 192). Quanto à linguagem filosófica, ela não possui como finalidade ou função principal encerrar adequadamente uma determinada realidade, mas sim provocar, ou produzir uma disposição à intuição: “ela dirige a consciência para o ponto preciso no qual há uma certa intuição a apreender” (Bergson, 2006, p. 192). Bergson ressalta aqui a vantagem da imagem, que ao menos nos mantém no concreto, que sugere uma visão, um contato e não exprime, concluindo que: “nossa duração pode nos ser apresentada diretamente numa intuição, que ela nos pode ser *sugerida* indiretamente por imagens, mas que não poderia – se damos à palavra conceito o seu sentido próprio – encerrar-se numa representação conceitual” (Bergson, 2006, p. 195, grifo nosso). Importante sublinhar aqui a importância e a vantagem da imagem; não uma, mas várias imagens, uma vez que é impossível uma representação adequada da intuição da duração interior!

Nenhuma imagem substituirá a intuição da duração, mas muitas imagens diversificadas, emprestadas a ordem de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso em que há certa intuição a ser apreendida. Escolhendo imagens tão disparatadas quanto possível, impediremos que uma qualquer dentre elas venha usurpar o lugar da intuição que ela está encarregada de evocar, pois neste caso ela seria imediatamente expulsa por suas rivais. Fazendo com que todas exijam de nosso espírito, apesar de suas diferenças de aspecto, a mesma espécie de atenção e, de alguma forma, o mesmo grau de tensão, acostumaremos pouco a pouco a consciência a uma disposição bem particular e bem determinada, precisamente aquela que deverá adotar para aparecer a si mesma sem véu. Mas ainda será preciso que ela consinta nesse esforço. Pois nada lhe será sido mostrado. Ela terá sido simplesmente colocada na atitude que deve assumir para fazer o esforço requerido e chegar por si mesma à intuição (Bergson, 2006, p. 192-193).

Bergson, no entanto, não se opõe totalmente ao conceito. Como dissemos, há em sua filosofia, uma revalorização da linguagem. Ao mesmo tempo em que há uma oposição ao conceito, há também uma preocupação, uma atenção especial à linguagem que resulta na proposição de um novo gênero de conceito, ou seja, na indicação de que a linguagem pode ser submetida a um novo uso conceitual. Seu argumento é bem próprio: de um lado, reafirma que, para ser uma “ocupação séria do espírito” a metafísica precisa transcender os conceitos para chegar à intuição; de outro, declara:

¹⁰ Bergson cita a imagem do desenrolamento e enrolamento contínuo de um rolo, a imagem de um espectro de mil matizes, com gradações insensíveis e a imagem de um elástico infinitamente pequeno, contraído, que pode ser esticado progressivamente (Bergson, 2006, p. 189-191).

Decerto, os conceitos são-lhe indispensáveis, pois todas as outras ciências trabalham normalmente com conceitos, e a metafísica não poderia passar sem as outras ciências. Mas ela só é propriamente ela mesma quando ultrapassa o conceito, ou pelo menos quando se liberta dos conceitos rígidos e já prontos para criar conceitos bem diferentes daqueles que habitualmente manejamos, quero dizer, representações flexíveis, móveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem sobre as formas fugidias da intuição (Bergson, 2006, p. 195).

A metafísica é capaz de criar conceitos novos, singulares, não mais gerais e rígidos, conceitos que se adaptam à mobilidade das coisas às quais temos a intuição ou, ainda, conceitos que, levando em conta as articulações do real, são talhadas na “exata medida” de seu objeto. Esses conceitos são possíveis graças à inteligência, que pode estabelecer deliberadamente uma tensão no interior da linguagem e vencer o obstáculo da linguagem com a própria linguagem (Leopoldo e Silva, 1994, p. 95-96)¹¹. Em *A evolução criadora* vemos que a inteligência, por conta da mobilidade dos signos que compõem sua linguagem, exigida pela própria variabilidade da fabricação e da ação humanas em sua capacidade de simbolizar, é capaz de utilizar as palavras num sentido diferente e mesmo inverso ao da utilidade prática. A palavra, “deslocável e livre”, permite ao pensamento circular, “a todo instante”, de um objeto conhecido a outro que se ignora, e se estender

[...] não apenas de uma coisa percebida a uma outra coisa percebida, mas ainda da coisa percebida à lembrança dessa coisa, da lembrança precisa a uma imagem mais fugidia, de uma imagem fugidia, mas, no entanto, ainda representada, à representação do ato pelo qual é representada, isto é, à ideia. Assim vai abrir-se aos olhos da inteligência, voltada para o exterior, todo um mundo interior, o espetáculo de suas próprias operações (Bergson, 2005, p. 172-173).

Ou seja, a mobilidade da palavra permite à inteligência estender seu campo de operações, e, justamente, no trajeto de uma coisa para outra coisa, de uma percepção a uma nomeação, a inteligência vai se tornando consciente de um interstício, de um entre, quando a palavra ainda não está pousada em nada, podendo então usar a linguagem para criar conceitos não utilitários e que tampouco cristalizem um significado. Em outras palavras, a inteligência torna-se consciente de certas “potências complementares” que a rodeiam, da franja intuitiva que permanece como “uma nebulosidade vaga” em torno de seu “pensamento conceitual” (Bergson, 2005, p. XIII). É deste modo que, tal como o poeta e o romancista, o filósofo reintegra essas potências e uni-as a si, tirando proveito da flexibilidade da linguagem para “expressar” o conteúdo de uma intuição que está além da linguagem.

III

Em alguns de seus textos sobre o método Bergson apresenta a intuição como um alargamento progressivo da consciência, que se depura e se espiritualiza; como consistindo em alargar, aprofundar, intensificar indefinidamente a visão inicialmente obtida do espírito¹². Isto poderia induzir o leitor a uma interpretação de que a intuição se reduziria a impressões. O que

¹¹ Destacamos aqui a importância de todo o primeiro capítulo de *Bergson-Intuição e discurso filosófico* (Leopoldo e Silva, 1994).

¹² Isso ocorre sobretudo em Bergson (2006, p. 29-31), em *Introdução à metafísica*, texto no qual a intuição se relacionava inicialmente ao conhecimento de nós mesmos, mas se estendia cada vez mais ao resto do universo; e ainda em *A percepção da mudança*, texto que comentamos acima.

não é o caso. Ao contrário. Ao final da Segunda introdução ao *Pensamento e o movente*, de 1922, Bergson faz uma declaração importante e central, neste sentido.

Repudiamos assim a facilidade. Recomendamos um certo modo dificultoso de pensar. Estimamos acima de tudo o esforço. Corno puderam alguns se enganar a esse respeito? Nada diremos acerca daquele que pretende que nossa “intuição” seja instinto ou sentimento. Nenhuma linha daquilo que escrevemos se presta a uma tal interpretação. E em tudo que escrevemos há a afirmação do contrário: nossa intuição é reflexão (Bergson, 2006, p. 99).

A intuição não é sentimento, é reflexão! Após o que já abordamos, podemos compreender que a intuição não é sentimento. No entanto, como pensar a intuição como reflexão? Acompanhamos aqui, os apontamentos de Arnaud François, responsável pelo dossiê crítico das duas introduções ao *Pensamento e o movente*, que esclarece que “a intuição não é reflexão no sentido de um puro retorno sobre si da consciência, ou do sujeito que se tomaria ele mesmo por objeto” (Bergson, 2013, p. 375-376), mas que ela é reflexão enquanto faculdade de conhecimento. Retomando a primeira definição de intuição, apresentada em 1907, em *A evolução criadora*, ou seja, “A intuição, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de alargá-lo indefinidamente” (Bergson, 2005, p. 191), ele observa, inicialmente, que o vínculo essencial entre a intuição e o instinto é, necessariamente, um vínculo entre a intuição e a própria vida. Entretanto, se a intuição se limitasse a “ser” a vida, em coincidir com ela, ela não poderia ser propriamente conhecimento. Por conseguinte, ela precisa obter uma distância mínima em relação à vida, “revestindo-se de caracteres que ela somente pode emprestar da inteligência: “desinteresse”, “consciência de si”, “reflexão”, “alargamento indefinido” (Bergson, 2013, p. 375-376). Fundamental, essa análise de Arnaud François dá sentido a muita coisa, e, justamente, chama a atenção para o vínculo entre instinto e inteligência na origem da intuição, que é conhecimento! Tudo se passa como se, para nascer, a intuição dependesse da inteligência. E a intuição seria o instinto tomando consciência de sua franja inteligente. Uma vez que, como vimos (citação p. 7), “não há instinto, sobretudo, que não esteja envolto por uma franja de inteligência” (Bergson, 2005, p. 147).

Por outro lado, (completando nosso tópico), juntas, algumas passagens dos textos de Bergson sobre a intuição nos entregam um *esquema* esclarecedor sobre o exercício da intuição como método, e, principalmente, nos revelam a relevância do papel da inteligência nesse exercício.

Primeiramente, a intuição comporta “todo um trabalho de desobstrução” (Bergson, 2006, p. 50), que, por intermédio de uma crítica aguda das ideias, dos fatos e dos sistemas, libera o pensamento das ilusões e dos falsos problemas (Bergson, 2006, p. 4-6). Ao mesmo tempo, ela se dedica a uma vasta operação de “circunvalação científica” (Bergson, 2006, p. 75), indispensável para preparar a experiência intuitiva, circunscrevendo o ponto onde ela deve surgir. Notemos que essa circunvalação científica, que envolve precisamente um trabalho preparatório do ponto de vista científico, é o que realiza o próprio Bergson ao preparar cada um de seus livros: o intervalo considerável entre cada um é dedicado à pesquisa propriamente científica. Em *Introdução à metafísica*, nosso filósofo confirma:

Pois não se obtém da realidade uma intuição, isto é, uma simpatia¹³ espiritual com o que ela tem de mais interior, se não se conquistou sua confiança por meio de uma

¹³ Sobre o papel e a importância da simpatia no método intuitivo de Bergson, recomendamos o texto “Intuição e simpatia”, de David Lapoujade, no livro *Potências do tempo* (conforme nossa bibliografia).

longa camaradagem com suas manifestações superficiais. E não se trata simplesmente de assimilar os fatos marcantes; é preciso acumular e fundir entre si uma massa desses fatos que seja tão enorme que estejamos assegurados, nessa fusão, de neutralizar umas pelas outras todas as ideias preconcebidas e prematuras que os observadores podem ter depositado, sem o saberem, no fundo de suas observações (Bergson, 2006, p. 233-234).

Após essa camaradagem, ou melhor, esse longo trabalho preparatório de contato com a realidade (“observações e experiências colhidas pela ciência positiva”), e “sobretudo uma reflexão do espírito sobre o espírito”, é preciso, para abordar o próprio trabalho de pesquisa, um esforço a mais, geralmente árduo, para “se instalar de uma só vez” no cerne mesmo da realidade considerada¹⁴, para ir “buscar uma impulsão”, que não é senão a intuição metafísica (Bergson, 2006, p. 233). E, uma vez alcançada, como ela é fugidia e fragmentária, é preciso controlá-la e desenvolvê-la (Bergson, 2006, p. 70), observando sua atitude ao dar conta dos fatos (Bergson, 2006, p. 33-35). Por fim, a conceitualização desses fatos permite expressá-la: “Intelecção ou intuição, o pensamento utiliza sem dúvida sempre a linguagem” (Bergson, 2006, p. 33)¹⁵; e comunicá-la: “A intuição, por outro lado, só será comunicada pela inteligência. Ela é mais que ideia; todavia, para se transmitir, precisará cavalgar ideias” (Bergson, 2006, p. 45). Já tocamos nessa questão mais acima, mas é importante completar nossa abordagem sobre a questão da expressão e da comunicação da intuição. Ora, se a intuição só será comunicada pela inteligência, a inteligência tentará expressar o inexprimível! Em outras palavras, utilizará a linguagem flexível para comunicar o conteúdo da intuição; criará “ideias mais concretas, rodeadas ainda por uma franja de imagens. Comparações e metáforas sugerirão aqui o que não poderemos chegar a exprimir” (Bergson, 2006, p. 45). Como dissemos, a intuição está além da linguagem, mas é a partir da própria linguagem que ela poderá ser comunicada, uma linguagem que sugere o que não é possível exprimir.

Para concluir, podemos afirmar que a intuição, se a consideramos em seu exercício, concretamente, e não simplesmente a partir da definição do que ela tem de específico, não exclui a inteligência, como já havíamos apontado acerca da linguagem; ao contrário, ela se apoia sobre ela e a vivifica, embora movendo-se e tendo um objetivo para além da inteligência, ou melhor, que inverte a marcha habitual do pensamento, que é inteligente. Tudo se passa como se, mesmo essencialmente diferente da inteligência, a intuição devesse permanecer a seu lado, para podermos ativá-la, mobilizá-la, impulsioná-la; o que pressupõe uma certa inseparabilidade entre elas, a intuição partindo da inteligência para poder se manifestar e colocar-se no mundo.

Referências

BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Edition critique. Paris: PUF, 2013.

BERGSON, H. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Edition critique. Paris: PUF, 2008.

BERGSON, H. *Mélanges*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 1972.

¹⁴ Ou seja, instalar-se na duração dessa realidade, ou no elemento de duração (mobilidade) dessa realidade.

¹⁵ Bergson cita seus próprios conceitos: duração, multiplicidade qualitativa ou heterogênea, inconsciente; como vimos acima, conceitos flexíveis que designam a continuidade e a variabilidade da vida espiritual.

BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LAPOUJADE, D. *Potências do tempo*. São Paulo: Editora N-1, 2017.

LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson*. Intuição e Discurso Filosófico. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

MARQUES, S. T. *Ser, tempo e liberdade*: as dimensões da ação livre na filosofia de Bergson. São Paulo: Humanitas, 2006.

Sobre a autora

Silene Torres Marques

Professora associada no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo e Pós-doutora em Filosofia pela Universidade de Paris-Sorbonne (Paris I), pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e pela Universidade de São Paulo (USP).

Recebido em: 27/03/2025
Aprovado em: 08/05/2025

Received in: 03/27/2025
Approved in: 05/08/2025

Revista Argumentos

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Trata-se de uma revista que visa divulgar, prioritariamente, trabalhos de pesquisadores em Filosofia nas seguintes linhas de pesquisa: Filosofia Teórica, Filosofia Prática e Filosofia Clássica.

Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e anônimos (os dados dos autores serão gravados em lugar próprio por ocasião da submissão *online*), revisados linguisticamente e conter no máximo 30 páginas. Seu formato deve ser *Word* (formato *.docx) e ser dividido nas seguintes seções: 1) Título na língua em que o artigo foi redigido e em segunda língua, 2) Resumo e palavras-chave (de 3 a 6 palavras-chave) na língua em que o artigo foi redigido e em segunda língua, 3) Introdução, 4) Desenvolvimento (dividido em uma ou mais seções, a depender do desenho teórico e argumentativo escolhido pelo autor, com títulos a sua escolha), 5) Considerações Finais, 6) Referências. Em caso de solicitação de revisão, os artigos devem ser reincluídos por via *online*.

Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação, e-mail para contato e ORCID), bem como endereço para correspondência devem constar no local apropriado solicitado na submissão *online*. Não serão aceitos artigos de graduados ou de mestrandos/mestres, ainda que como coautores. Aos mestrandos/mestres, é possível fazer o envio apenas de resenhas e traduções, mas não de artigos.

Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor *Word for Windows*, seguindo a configuração:

- Fonte Arial tamanho 12, papel tamanho A4, espaço entrelinhas 1,5.
- Margens: superior e esquerda 3 cm, inferior e direita 2 cm.
- Título e subtítulo em negrito e centralizado.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação recuada (mais de três linhas), fonte Arial, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5 cm.
- Parágrafo recuado na primeira linha em 1,25 cm, espaço interlinear de 1,5 cm e espaçamento antes e depois zero.

Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (Sobrenome do autor, ano, p.).

As notas explicativas devem vir em notas de rodapé. Nelas deve-se manter o sistema de referência autor-data.

As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

- a. Livro: Sobrenome, Nome (abreviado). *Título em itálico*: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: Sobrenome, Nome (abreviado). Título do ensaio. *In*: Sobrenome, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). *Título da coletânea em itálico*: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: Sobrenome, Nome (abreviado). Título do artigo. *Nome do periódico em itálico*, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: Sobrenome, Nome (abreviado). *Título em itálico*. Ano. Número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado em...) ou Tese (doutorado em...)] – Instituição em que foi apresentado o texto, Cidade, ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): Sobrenome, Nome (abreviado). *Título em itálico*, [Online]. ano. Disponibilidade: endereço de acesso. [data de acesso].

Demais informações devem ser solicitadas pelo e-mail: argumentos@ufc.br.

