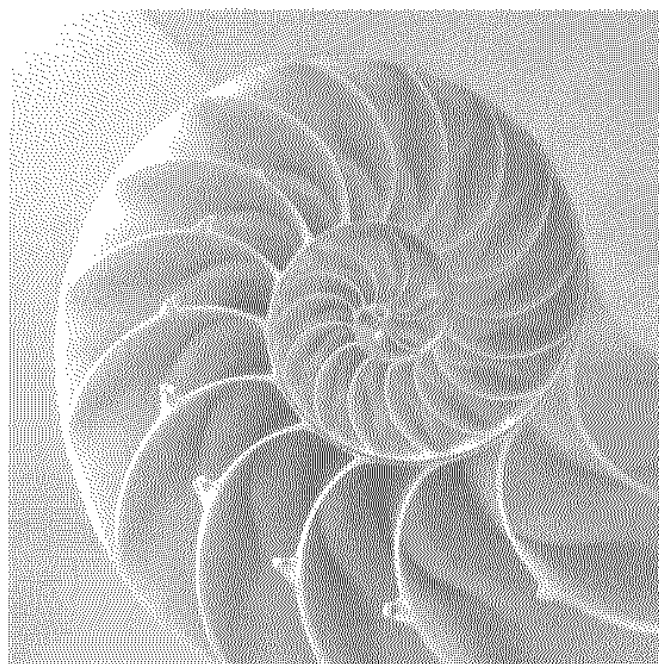


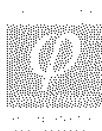
Magda Costa Carvalho



ACADEMICA 33

Natureza criadora:

o projecto bio-filosófico de Henri Bergson



CENTRO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA

**Natureza criadora:
o projecto bio-filosófico de Henri Bergson**

Magda Costa Carvalho

Natureza criadora:

o projecto bio-filosófico de Henri Bergson



CENTRO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA
2012

FICHA TÉCNICA

TÍTULO: Natureza criadora: o projecto bio-filosófico de Henri Bergson

AUTORA: Magda Costa Carvalho

COLECÇÃO: ACADEMICA 23

EDITOR: © Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Autora, 2012.

Este livro ou partes dele não poderão ser reproduzidos sob qualquer forma, mesmo electrónica, sem explícita autorização do Editor e da Autora.

APOIO: FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal



Impressão e acabamento: SerSilito-Empresa Gráfica, Lda.

Depósito Legal n.º 342714/12

ISBN: 978-989-8553-09-6



*À memória de meu Pai,
por TUDO*

SIGLAS E CRITÉRIOS DE CITAÇÃO

As citações dos textos filosóficos de Henri Bergson são feitas a partir da paginação de referência, surgida à margem da edição das *Œuvres*, Édition du Centenaire, Presses Universitaire de France, Paris, 1959, e respeitada pelos vários volumes da edição crítica que começou a ser editada em França, pela mesma editora, em 2007. A citação de comentários ou de notas dos organizadores presentes nos volumes desta edição crítica trarão a referência “*ed. crit.*” à frente da sigla correspondente à obra citada.

Para textos dispersos de outra ordem, segue-se o volume *Mélanges*, Presses Universitaire de France, Paris, 1972.

Os cursos de filosofia de Bergson são acompanhados pelos quatro volumes dos *Cours*, publicados por Henri Hude na Presses Universitaire de France, entre 1990 e 2000. Nas referências das notas de rodapé, colocamos em numeração romana o volume em causa.

Para a correspondência do autor, segue-se o volume *Correspondances*, Presses Universitaire de France, Paris, 2002.

Assim, adoptámos as seguintes siglas para as obras de Bergson:

| Sigla | Título da obra |
|--------------|--|
| <i>E</i> | <i>Essai sur les données immédiates de la conscience</i> |
| <i>MM</i> | <i>Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit</i> |
| <i>EC</i> | <i>L'évolution créatrice</i> |
| <i>ES</i> | <i>L'énergie spirituelle. Essais et conférences</i> |
| <i>R</i> | <i>Le rire. Essai sur la signification du comique</i> |
| <i>DS</i> | <i>Durée et Simultanéité</i> |
| <i>DSMR</i> | <i>Les deux sources de la morale et de la religion</i> |
| <i>PM</i> | <i>La pensée et le mouvant. Essais et conférences</i> |
| <i>M</i> | <i>Mélanges</i> |
| <i>C</i> | <i>Correspondances</i> |

Com vista a facilitar a leitura do texto, todas as restantes referências bibliográficas feitas nas notas de rodapé terão apenas a indicação do nome do autor, do título da obra, e da(s) página(s) ou nota(s) em questão, remetendo-se os dados adicionais para a secção de Referências Bibliográficas no final do volume.

PREFÁCIO

Natureza criadora: o projecto bio-filosófico de Henri Bergson, de Magda Costa Carvalho, é uma obra surpreendente a vários níveis e, como tal, atraente à leitura e interpeladora do leitor.

E começa por surpreender de imediato pelo título... Primeiro é a expressão “natureza criadora” que, evocando inequivocamente a obra maior de Bergson, *L'évolution créatrice*, de 1907, apresenta a particularidade de substituir o termo “evolução”, de sentido específico restrito, por um termo maximamente amplo e abrangente de uma diversidade apreciável de realidades como é o de “natureza”. O propósito anuncia-se assim, claramente, como o de alargar a reflexão filosófica sobre a “natureza” para além de uma perspectiva circunscrita da mesma, que fazia história desde o século XIX e dominava os círculos intelectuais na viragem para o século XX – a evolucionista. O presente estudo confirma uma reflexão que, no contexto do aprofundamento da filosofia de Henri Bergson (1859-1941), e tomando como ponto de partida a interpretação própria deste sobre a “natureza”, recupera o filosofar sobre a natureza, desde a Antiguidade pré-clássica à contemporaneidade, e reconstitui também a estruturação progressiva da teoria da evolução.

Depois, o título surpreende também pela adjectivação do projecto bergsoniano como “bio-filosófico”, neologismo explícito no significado de cada um dos termos que o compõe, mas intrigante na sua justaposição. Afinal qual a natureza e intencionalidade de um projecto que pondera simultaneamente os dados da biologia e a reflexão filosófica? Poderemos justapor o conhecimento biológico e a interpretação filosófica, os factos da vida com a compreensão do real? Através do forjar daquela designação, a autora explicita a formação axial de Bergson no positivismo espiritualista e assume-a como estruturante da inspiração do filósofo. Com efeito, superando o então dominante pensamento crítico da metafísica de orientação positivista, Henri Bergson aprofunda o conhecimento objectivo das ciências biológicas, sem jamais prescindir da liberdade criativa de um pensamento que se vai fazendo e cujo termo se projecta necessariamente no infinito. Alicerçado, pois, na base sólida da objectividade científica, não negligenciável e de índole positivista, o filosofar bergsoniano mantém-se receptivo a toda uma realidade que não se reduz ao factual e se abre ao inédito, à criação, imprescindível e de vocação espiritualista. Na sua dupla natureza, a filosofia de Bergson aspira à máxima completude e Magda Costa Carvalho, ao puxar para o título o termo justaposto que lhe corresponde, evidencia a originalidade do bergsonismo e assume-a, parecendo mesmo por vezes adoptá-la também como

veio para novas modalidades de pensamento, específica e respectivamente para a concepção de uma “natureza criadora”.

Reputamos assim tanto o título como o subtítulo da presente obra como ousados na orientação do estudo que prenunciam: a assunção de um modelo biológico para o filosofar de Henri Bergson. É certo que a perfilhação de um modelo científico para a reflexão filosófica não é inédita e, historicamente, decorre da própria índole da filosofia como saber universal ao mesmo tempo que é determinada pelo sucesso de algumas ciências ao longo dos séculos o que, só por si, seria sempre interpelador para a filosofia. Assim temos, como paradigmáticos, a matemática para Descartes, a física para Kant, e agora a biologia para Bergson. Podemos afirmar que o exemplo bergsoniano é, sem dúvida, análogo aos precedentes, mas acrescentaria não ser paralelo uma vez que, na viragem do século XIX para o XX, e ao contrário do que antes se verificava, a autonomia das ciências em relação à filosofia está plenamente assumida; ao mesmo tempo, a filosofia na sua tradicional acepção metafísica estava em crise, enquanto as teorias evolucionistas do século XIX iam suscitando um crescente interesse e conhecendo uma significativa popularidade, contribuindo para o acentuar do descrédito da metafísica. É pois em circunstâncias claramente distintas das que pautavam a história da filosofia que Bergson ousa, ele próprio, construir um pensamento metafísico assente no conhecimento científico, um pensamento que, partindo da verdade científica demarcada pelo demonstrável, se projecta para além destes limites para um horizonte dos possíveis razoáveis, através da busca perene da filosofia do sentido do real.

Natureza criadora: o projecto bio-filosófico de Henri Bergson surpreende depois também pela sua abordagem alargada e multifacetada a Bergson, o qual é tomado como tema de estudo e como tema de inspiração, verdadeiro companheiro de viagem para outros percursos, para outras explorações. A obra abre-se assim a uma aventura impressionante pela amplitude e diversidade temáticas, sem nunca se perder, sem deixar de seguir um trilho reflexivo rigorosamente traçado que garante a inteligibilidade e a coerência do percurso. É assim que a “Genealogia do projecto filosófico de Henri Bergson” (Capítulo I) nos convida a regressar à ambiência romântica da *Naturphilosophie* como à ambiência científica da afirmação do método experimental e à estruturação autónoma da biologia e da psicologia, conduzindo-nos pela mão a encontrar autores tão díspares como Aristóteles, Schelling, Maine de Biran, Félix Ravaisson, Jules Lachelier e Émile Boutroux, todos eles tornados presentes em Bergson pela própria escrita do filósofo.

Henri Bergson perfila-se assim também como um “interlocutor da filosofia da natureza anterior” (Capítulo II), desde a Antiguidade pré-clássica à sua contemporaneidade, recuperando a riquíssima reflexão filosófica sobre a natureza – tema originário da filosofia protagonizado pelos fisiólogos –, ao mesmo tempo que oferece uma nova leitura, uma nova inteligibilidade da história da filosofia. É neste contexto que se destacam análises notáveis de grandes filósofos da natureza, como Aristóteles e Plotino, sem descurar as diferentes e marcantes concepções de que a Modernidade é autora.

Eis o que permite a Bergson propor uma “noção de natureza criadora” (Capítulo III) que Magda Costa Carvalho privilegia como nuclear na sua obra. E é aqui que a autora, percorrendo a bibliografia de Bergson, detendo-se nas temáticas de eleição do filósofo e identificadoras do seu pensamento, analisando as várias etapas de uma filosofia que, sem enjeitar os seus mestres, se faz inédita, aprofundando as teorias biológicas da época, oferece uma nova e solidamente fundamentada leitura da concepção bergsoniana de “natureza”, devidamente integrada no contexto geral do pensamento de Bergson, e tão pouco se fechando aos impactos desta nova concepção de “natureza” em reflexões ulteriores.

Natureza criadora: o projecto bio-filosófico de Henri Bergson, de Magda Costa Carvalho, convida-nos assim a conhecer profundamente o filósofo, que o é na acepção mais plena do termo, na exigência de ineditismo e intemporalidade do pensamento; a com ele reflectir de forma dialogante e interventiva e, por isso, estimulante; a seguir uma diversidade apreciável de temas, coerentemente entrelaçados, num itinerário que se oferece como um desafio. E sempre num estilo tão rigoroso e específico quanto lógico e fluido, sempre num discurso tão intrincado quanto lúcido, tão denso quanto claro, capaz de converter o difícil em fácil sem perder a complexidade intrínseca ao pensamento – assim obedecendo também ao espírito da obra de Henri Bergson.

M. Patrão Neves
 Fevereiro, 2012

PRÓLOGO

O *corpus* bergsoniano nunca se propôs como uma filosofia da natureza *tout court*, tendo sido, sobretudo, um centro de problematização aberto a vários domínios filosóficos e até a outros campos do saber, como se de ventos de diferentes quadrantes se tratassem, acolhidos pelo autor enquanto impulsos necessários ao movimento da grande roda da verdade¹. Por este motivo, a filosofia da natureza que possamos reconstruir a partir das suas reflexões dialoga permanentemente com temáticas que extrapolam os limites mais estreitos que se possam atribuir a esta área, estendendo-se a questões como a interioridade psíquica do sujeito ou a concepção de temporalidade.

O carácter orgânico da obra de Henri Bergson (1859-1941) permite-nos descobrir um sentido vivo e dinâmico por detrás do modo como os vários conceitos e temáticas são articulados, numa tentativa de acompanhar o fluir próprio do real. No caso concreto da noção de natureza, é o próprio autor quem nos adverte para a necessidade de contrariar a tentação de se estabelecer definitivamente o seu sentido próprio, lembrando que a tarefa da filosofia reside na abertura e criação de novas linhas de leitura e não numa simples escolha entre significações fixas e pré-estabelecidas. E interroga: “Y a-t-il réellement avantage à définir une fois pour toutes, les sens possibles d’un mot comme le mot nature?”² É que, como também nos recorda, “Il faut reconnaître que tout n’est pas cohérent dans la nature.”³

Neste contexto, numa sessão de 1901 da *Société Française de Philosophie* em que se discutiam precisamente os diversos sentidos atribuídos à natureza e se procuravam fixar definições consensualmente aceites, Bergson debatia-se pelo carácter estruturalmente aberto do conceito. O filósofo considerava que a dificuldade verificada ao procurar determinar-se com rigidez os limites das várias aplicações possíveis do vocábulo era, por si só, indicativo de que se estaria em presença de uma realidade aberta, cujos variados significados se apresentavam, por isso, flutuantes. Numa intervenção que consideramos paradigmática para qualquer estudo filosófico sobre a noção de natureza, Bergson afirmava:

“Mais je me demande si le mot «nature», prononcé à l’oreille d’un philosophe, n’évoque pas une série continue d’idées plus ou moins finement

¹ A este respeito, Bergson afirmava, em 1912: “Peu m’importent les étiquettes qu’on s’amuse à coller sur la doctrine: je n’ai d’autre souci que celui de la vérité.”, *C*, p. 464.

² *M*, p. 505.

³ *EC*, p. 105.

nuancées, toute une gamme de significations possibles, et s'il y a intérêt à diminuer cette richesse, à choisir et à ne retenir, le long de cette continuité, que quatre points, entre lesquels il reste une foule de positions intermédiaires.

Celui qui adoptera une position intermédiaire sera donc obligé de chercher un nouveau mot. Pourtant la chose dont il parle, et dont il prétend apporter, lui aussi, une définition précise, est celle que tout le monde appelle nature.

Vouloir définir, une fois pour toutes, les sens possibles d'un mot comme celui-là, c'est procéder comme si la pensée philosophique était fixée, comme si philosopher consistait à *choisir* entre des concepts tout faits. Or philosopher consiste le plus souvent non pas à opter entre des concepts, mais à en créer.”⁴

A natureza aparecia, assim, ao pensador como o exemplo paradigmático do fazer filosófico ao revelar-se internamente, não como a confluência de um conjunto heterogéneo de significados, mas antes enquanto *continuum* de sentidos que não se distinguem em essência. Para o autor, uma definição estanque e definitiva da noção de natureza resultaria numa redução da sua realidade íntima processual a um conjunto de significações instantâneas que, entendidas por si só, deixam escapar a riqueza semântica que originalmente a habita. Quando sugere a metáfora de uma gama de cores “finamente matizadas”, Bergson transmite claramente não apenas a dificuldade em trinchar nessa corrente vários momentos estanques, como também a ilegitimidade filosófica de um semelhante modo de proceder.

O entrosamento íntimo dos diversos significados da natureza confunde-se, portanto, com a própria essência do filosofar. Ao invés de pretender reduzir o trabalho do pensamento à mera escolha entre diversas opções semânticas, a filosofia faz-se de um *fieri* incessante e criador. O que está em causa não é escolher, mas antes *criar*, o que pressupõe entender o trabalho filosófico como abertura inventiva do pensamento. Ao longo do nosso estudo, procuraremos demonstrar de que forma Bergson respeita este modo de proceder e constrói, em todos os momentos do seu pensamento, uma *filosofia aberta*⁵. A natureza será, assim, uma das faces visíveis deste permanente desabrochar filosófico de sentido.

No nosso entender, o que se destaca na proposta bergsoniana reside, sobretudo, no dinamismo criador do pensamento. O horizonte de possíveis significados do conceito de natureza necessita, então, de ser permanentemente revitalizado como única via para se dar conta de tudo o que a noção envolve, numa actualização que se pretende fértil e ininterrupta. Olhar para trás, no sentido de reconhecer o património especulativo que a noção transporta, é apenas uma parte do processo, já que importa sobretudo rever, em cada momento, de que modo a própria natureza se recria ou, dito de outra forma, como a nossa situação histórica e existencial a refaz. A nossa reflexão procurará assinalar o modo como Bergson recupera a potencialidade e o

⁴ *M*, p. 503. Os “quatro pontos” a que se refere Bergson correspondem a quatro sentidos com os quais, nessa sessão da *Société Française de Philosophie*, André Lalande propunha definir a “natureza” ao preparar o seu *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.

⁵ Expressão com que Maurice Blondel intitula um texto de reflexão sobre Bergson: “La philosophie ouverte”, e A. Béguin e P. Thévenaz, *Henri Bergson. Essais et témoignages recueillis*, pp. 73-90.

dinamismo internos do mundo natural vivo na concepção de um evolucionismo metafísico assente numa causalidade entendida como *natureza criadora*.

A partir deste contexto, estruturámos este estudo em três capítulos: no primeiro, abordamos a genealogia do projecto especulativo de Bergson, em especial as questões e autores que forneceram ao filósofo o horizonte no qual veio a lume a sua perspectiva natural. No segundo capítulo, entramos verticalmente na noção de natureza, procurando reconstruir o diálogo que Bergson manteve com a tradição filosófica anterior no que a este conceito diz respeito. Como veremos, as considerações do pensador sobre a tradição revelam-nos aspectos fundamentais acerca da sua própria perspectiva. No terceiro capítulo, exploramos então explicitamente a configuração bergsoniana da natureza enquanto *natureza criadora*, na apresentação do evolucionismo metafísico do autor. Será nesse contexto que procuraremos justificar a nossa designação de um “projecto bio-filosófico” enquanto modelo dinâmico de perspectivar a realidade que, à imagem das ciências da vida, extrapola o reino da positividade estr(e)ita e permite a superação do naturalismo na afirmação de uma natureza aberta à espiritualidade criadora de ser⁶.

Este estudo consiste na revisão de parte da nossa dissertação de doutoramento acerca da ideia de natureza no pensamento de Henri Bergson, apresentada em 2009 à Universidade dos Açores.

A sua concretização decorreu, naturalmente, de uma série de esforços que dependeram quer de uma dinâmica de equipa, quer de um vasto conjunto de apoios, de cariz profissional e pessoal.

A primeira palavra de agradecimento dirige-se à Professora Doutora Maria do Céu Patrão Neves, orientadora que jamais deixou de nos dispensar toda a atenção, disponibilidade e dinamismo, corrigindo-nos e indicando novas vias de exploração sempre que se mostrava necessário. O exemplo de extrema competência profissional e de fiel amizade que demonstrou têm-nos servido de inspiração.

Ao Professor Leonel Ribeiro dos Santos, com quem tivemos a honra e o privilégio de trabalhar num estudo anterior sobre a natureza em Antero de Quental, pelo incentivo de sempre e por nos ter colocado nos trilhos bergsonianos.

Reconhecemos o apoio institucional concedido pela Universidade dos Açores, casa onde nos tem sido permitido evoluir a nível académico, em especial na pessoa do seu Magnífico Reitor da época, Professor Doutor Avelino de Feitas de Meneses.

Agradecemos também o apoio dos colegas de Filosofia do Departamento e História, Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade dos Açores, em especial: o Professor Doutor José Luís Brandão da Luz, que nos acolheu ainda enquanto assistente estagiária e que, ao longo dos anos, tem vindo a demonstrar grande empenho

⁶ Como teremos ocasião de desenvolver, não nos referimos ao uso comum do conceito de uma “biofilosofia”, enquanto ramo da Epistemologia, entendida como “filosofia da biologia”. O nosso objetivo prende-se com a criação de um outro significado – o recurso ao hífen pretende marcar exactamente essa diferença – que vai ao encontro de um novo paradigma filosófico do pensamento constituído à imagem das ciências da vida, tal como o enuncia brevemente Henri Gouhier na “Introduction” às *Œuvres* de Bergson (Édition du Centenaire), pp. xii e ss.

na prossecução do nosso percurso académico; ao Prof. Doutor Carlos Amaral, pelo incentivo e auxílio em novos desafios; à Prof. Doutora Gabriela Castro, pelo insubstituível alento maternal e compreensiva ajuda sem os quais o dia-a-dia académico se tornaria árido e desgastante; à Berta, amiga constante; ao Rui, pelo exemplo de competência e dedicação permanentes.

Em termos bergsonianos, agradecemos à *Société des Amis de Bergson*, sediada em Paris, em especial aos Professores Frédéric Worms, Arnaud François e Paul-Antoine Miquel, que nos acolheram nas iniciativas de celebração do centenário de *L'évolution créatrice*, no decorrer dos trabalhos do doutoramento. Agradecemos igualmente à *Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet*, em Paris, pelas facilidades concedidas na consulta do espólio de Bergson.

Confirmamos também como imprescindíveis os apoios financeiros concedidos quer pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (no âmbito do Programa PIDDAC), na atribuição de uma bolsa de doutoramento, quer pela Direcção Regional da Ciência e Tecnologia, pelos subsídios a deslocações ao estrangeiro.

Por último, “os agradecimentos primeiros”. Aos restantes Amigos que sempre nos apoiaram durante esta jornada, proporcionando bons momentos quando tudo parecia perder o sentido. À Sónia e à Mariana pela imensa e constante confiança. À Marisa pelo carinho com que nos ajudou nas traduções dos textos de Bergson e pelos momentos de debate filosófico. À Romana pela presença.

À minha Mãe, à Edna e ao Pedro, aos meus Sogros: Família que, nas melhores e piores ocasiões, nunca me deixou só.

A quem partiu e continua vivo.

Ao Ricardo, imprescindível pilar de toda a minha existência.

À Isabel, que nasceu já depois do doutoramento, e que é para nós a reafirmação quotidiana do *élan vital*.

E porque a palavra “obrigada” parece sempre escassa ao pé de todo o reconhecimento, a Vós, Senhor, entregamos o nosso esforço.

CAPÍTULO I

GENEALOGIA DO PROJECTO FILOSÓFICO DE HENRI BERGSON

Compreendemos por isso, desde já, que distância vai de Maine de Biran a Bergson; um fosso os separa, embora pareçam estar juntos; são dois círculos concêntricos, mas os horizontes de Bergson deixam a perder de vista os de Maine de Biran. Sucede o mesmo com as demais influências que sobre ele se exerceram.

Diamantino Martins

A descoberta do horizonte de sentido que perpassa a obra de um filósofo requer do leitor um esforço prévio de reconstituição das principais coordenadas que contextualizam o seu surgimento numa determinada época. A justificação desta tese, no que respeita particularmente ao pensamento bergsoniano, constituirá o objectivo principal deste primeiro capítulo. Aqui iremos promover uma espécie de ponto de encontro entre diversas perspectivas e autores relevantes para a compreensão da filosofia da natureza de Henri Bergson. Daremos voz à plêiade de referências que se abriram ao nosso filósofo e que motivaram a sua demanda especulativa, traçando as principais linhas genealógicas do seu projecto especulativo, com especial incidência no seu conceito de natureza.

A primeira parte do capítulo ocupar-se-á das principais tendências presentes na mundividência científica e filosófica do século XIX, no seio das quais medrou a obra de Bergson. Como homem “do seu tempo”, o filósofo manteve uma permanente sintonia com as investigações que as diversas ciências iam constantemente produzindo, reflectindo em muitas das suas obras o que de mais significativo aquelas iam revelando e deixando-se estimular especulativamente pelas suas descobertas mais recentes. Na segunda parte do capítulo, abordaremos o património filosófico herdado directamente pelo pensador e o modo como ele próprio entendeu a inserção dos seus contributos no percurso do pensamento ocidental. Nestes dois momentos, procuraremos erigir o pórtico que permitirá posteriormente ao nosso estudo aceder aos sentidos mais íntimos que perpassam a filosofia bergsoniana. É, aliás, o autor que, numa das suas mais célebres conferências, legitima metodologicamente a nossa opção.

Em *L'intuition philosophique*, texto proferido em 1911, o filósofo desenvolve uma reflexão acerca das verdadeiras exigências do espírito filosófico. Magistralmente escrito – como é, aliás, apanágio de Bergson – a conferência assenta na necessidade de

instituir um novo modo de encarar e de praticar a filosofia, orientado sobretudo para a procura do que cada doutrina tem de intimamente espontâneo e renovador. Nesse sentido, continua Bergson, são estéreis as leituras que vêm numa determinada obra a reconstrução de um edifício feito exclusivamente com materiais antigos, ou seja, que retiram dela apenas questões e problemáticas já estudadas e discutidas por outros autores. Esse modo de hermenêutica filosófica empenha-se unicamente em reordenar velhos sistemas e lida sempre com os mesmos elementos, um pouco como quem executa um trabalho de mosaico e conhece já de cor as peças a encaixar¹. Segundo Bergson, essa orientação conduz ao erro reducionista que deixa de fora o essencial, o elemento primordial fundante da obra em questão, *a simplicidade da sua intuição original*², que corresponde ao que de realmente novo e inaudito foi visto e concebido pelo filósofo. A proposta metodológica vinculada pelo texto de 1911 sedimenta-se na procura por essa pedra-de-toque constituinte de todo o pensamento e na consequente denúncia da ilusão e do erro subjacentes à atitude de teor determinístico que entende uma doutrina apenas como a sequência natural das que lhe precedem.

Contudo, ainda que, pelo exposto, possa parecer que Bergson contesta os propósitos deste nosso capítulo, o filósofo esclarece que, se é verdade que devem ser afastadas as interpretações que pretendam re(con)duzir o contributo de um filósofo exclusivamente às coordenadas espaço-temporais que o envolvem, é igualmente certo o valor didáctico desse trabalho prévio de contextualização. Garantindo-se que a análise preliminar seja identificada com uma fase propedêutica do trabalho hermenêutico, a mesma pode revelar-se uma peça fundamental para a posterior compreensão do verdadeiro sentido de uma filosofia. Uma vez que, segundo Bergson, o espírito humano só assimila verdadeiramente a novidade depois de a referenciar ao que já conhece, é importante, em termos metodológicos, começar por reconstituir as ligações entre um determinado pensamento e a conjuntura filosófica e cultural onde o mesmo foi produzido³.

¹ Um dos principais alvos das palavras de Bergson é o modelo eclético da Filosofia, personificado na época pela obra do seu fundador, Victor Cousin (1792-1867), e aceite como pensamento oficial em França na primeira metade do século XIX.

² *PM*, p. 119.

³ Será conveniente esclarecermos que Bergson considera que o substrato último de uma filosofia, o que ela tem de original, não depende em nada da época em que o seu autor viveu. As ideias que enformam a mundividência do filósofo, o estado de desenvolvimento da investigação científica, os problemas que lhe são colocados pelos autores anteriores e contemporâneos, o modo como ele próprio considera essas questões, a linguagem que utiliza e até os livros que escreve, nenhum destes aspectos condiciona a verdadeira *intuição* de uma doutrina filosófica. Para Bergson, noutra conjuntura, um mesmo pensador teria obviamente escrito obras diferentes. Contudo, acrescenta. “[...] il eût dit la même chose”, *Ibidem*, p. 123.

No geral, não podemos deixar de concordar com o nosso filósofo. Porém, questionamos, a fronteira entre “o que se diz” e “como é dito” será tão facilmente demarcável, como o quer fazer crer Bergson? Sendo certo que o essencial de uma obra não se reduz ao contexto epocal e às contingências materiais da mesma, consideramos que estes aspectos são também fundamentais no processo que conduz o autor a uma determinada ideia.

Desta feita, seguindo as indicações deixadas em tão importante peça do *corpus* textual bergsoniano, abrimos a nossa reflexão com uma caracterização das principais referências especulativas que serviram de berço às ideias filosóficas de Henri Bergson. Esperamos, assim, proporcionar ao leitor o enquadramento necessário para que se torne depois possível mergulhar profundamente nas páginas bergsonianas e encontrar o fundo intuitivo que as percorre e anima.

1. Ambiência especulativa: o tempo de Bergson

Jacques Chevalier (1882-1962), um dos pensadores contemporâneos de Bergson que melhor acompanhou o fazer do seu percurso filosófico, considera que o que constitui o valor de uma obra se encontra no impacto que a mesma provocou no período temporal em que surgiu⁴. Porque cada obra é sempre a expressão própria do seu autor, prossegue Chevalier, antes de se procurar compreender as ideias por ela divulgadas, as atenções do leitor devem voltar-se para a compreensão do indivíduo que está por detrás dela. E uma vez que este homem pertencerá a uma determinada comunidade cultural, geográfica, política, com características específicas, é, então, fundamental começar o estudo pela compreensão da sua época.

O tempo de Bergson caracteriza-se pelo irromper de novas e inauditas direcções de pensamento. “Evolucionismo”, “Positivismo”, “Espiritualismo”, “Pragmatismo”, “Niilismo”, eram apenas alguns dos neologismos que compunham as páginas das novidades editoriais então surgidas e que animavam os debates filosóficos. Esta é uma época em que, um pouco por toda a Europa, e em especial na França, se começava a questionar de uma forma incisiva e indelével as doutrinas científico-filosóficas estabelecidas desde o triunfo do cartesianismo, abrindo-se caminho a uma concepção do saber que começava a propor alternativas ao positivismo de pendor matemático.

Na segunda metade do século XIX, já as neófitas ciências naturais haviam imposto a sua credibilidade enquanto saberes de objectividade e rigor. Bergson recebe o testemunho de uma época que não consegue ficar indiferente face aos contributos transformistas e evolucionistas da recém-chegada Biologia. Encontra-se face a um saber científico que cada vez mais se afastava do tom pitoresco e recreativo com que o século anterior ainda o colorira. As leituras científicas traziam a lume as regularidades positivas que regiam a natureza e desvendavam, assim, segredos até então considerados inacessíveis. Este avanço inédito no conhecimento da realidade promovia na mentalidade europeia moderna não só a crença no valor da ciência, como também a confiança nas infinitas potencialidades inerentes às faculdades intelectivas humanas. Daí até à ideia de que a civilização caminhava no sentido de um constante e completo aperfeiçoamento foi um pequeno passo. A filosofia bergsoniana herdou, então, um positivismo natural radicado na firme crença de que domínio científico das leis e dos mecanismos que governam o Universo seria directamente proporcional aos incontáveis ganhos de um progresso ilimitado.

⁴ Cf. J. Chevalier, *Bergson*, p. 2.

No contexto de um fecundo horizonte especulativo, o pensamento de Bergson não deixará de conceder uma extrema relevância ao saber científico, em especial às recentes ciências como a Psicologia ou a Biologia. Contudo, o filósofo irá marcar uma posição firme na reabilitação do plano metafísico-espiritual da realidade que, no seu entender, permanecia obscurecido pela profusão estridente de ideias e sistemas que rodeavam o pensamento da época. Aliás, essa é a orientação geral dos pensadores que, a par de Bergson, irão compor as fileiras do movimento positivista espiritualista francês. Esta tendência especulativa reconhecerá como pai o pensador Maine de Biran (1766-1824) e terá em Félix Ravaisson (1813-1900) o seu principal projectista. Como a própria designação indica, o positivismo espiritualista irá assumir como ponto de partida os dados *positivos* fornecidos pelas ciências e encontrará a explicação última do homem e do Universo natural num princípio de cariz *espiritual* inerente aos seres e que lhes confere inteligibilidade.

O pensamento bergsoniano caminhará nesse sentido e, determinado a esclarecer autenticamente os meandros constituintes da existência, o nosso filósofo propor-se-á à mais ousada de todas as empresas especulativas: pensar o ser directamente, sem desvios, sem fantasmas, sem intermediários⁵, de modo a abarcá-lo na sua integralidade.

Na tentativa de convocar para a nossa reflexão as diversas problemáticas e facetas envolvidas na empresa bergsoniana, começemos por sublinhar os principais eixos responsáveis pela formação do ambiente filosófico que lhe serviu de contexto: o romantismo da *Naturphilosophie*, o modelo experimental das ciências, a autonomização das ciências biológicas e a instituição da Psicologia como ciência.

a) O espírito romântico e a *Naturphilosophie*

A primeira metade do século XIX francês apresentou-se como uma época ainda propensa às influências do romantismo alemão, desde cedo presente em nomes do pensamento e da cultura como Lamartine (1790-1869), Chateaubriand (1768-1848) ou Victor Hugo (1802-1885). Este foi um movimento marcado quer por uma constante e desenfreada demanda pelo “absoluto”, quer por um forte desalento e desamparo do indivíduo. O espírito romântico construiu uma perspectiva bipolarmente alicerçada, ora num crescente de optimismo catártico, ora num desânimo alargado provindo do fracasso humano face ao sentimento de forças exteriores insuperáveis. Mas, a par do que ficou conhecido como o *mal du siècle*, o romantismo projectou no plano especulativo coordenadas muito específicas no que respeita ao modo de pensar o mundo natural.

A natureza foi, em muitos casos, escolhida como a interlocutora de eleição, a consoladora universal diante de um sentimento de abandono, tendo precisamente em conta o princípio de comunhão global que garantia um contínuo de inteligibilidade entre o ser humano e o mundo exterior. Uma das principais estruturas do romantismo ou, no entender de G. Gusdorf, o próprio fundamento da sua visão do mundo⁶, alicerçou-se numa interpretação singular da natureza, para a posteridade conhecida como *Naturphilosophie*.

⁵ EC, p. 298.

⁶ G. Gusdorf, *Le Romantisme*, volume II, p. 365.

Expressão sem equivalente linguístico segundo os especialistas, a *Naturphilosophie* consistia na procura por uma compreensão unitiva e integral do todo cósmico e postulava uma sequência ininterrupta de sentido entre os planos visível e invisível do Universo, entre a matéria e o espírito. Recusando a objectividade de um saber construído exclusivamente a partir da positividade da matéria – filho adulto do dualismo cartesiano –, a perspectiva romântica sobre a natureza elegia como principal projecto de trabalho a recuperação da categoria da “unidade”. Para tanto, convocava quer o pensamento especulativo, quer os procedimentos adoptados pelas ciências naturais, na esperança de, nesta interdisciplinaridade, concretizar uma aproximação real à apreensão integral do sentido e das estruturas corpóreas e espirituais do Universo.

Contudo, a proximidade às ciências naturais não foi sinónimo da adopção do determinismo mecanicista que reinava nas mentalidades desde o século XVII. Foi assim que surgiu uma *biologia romântica*⁷ orientada para a defesa da natureza como um vasto organismo dinâmico e animado, aspecto que havia sido sistematicamente preterido pela excessiva positividade material do saber científico de herança cartesiana. A *Naturphilosophie* investiu largos esforços no estabelecimento de relações de regularidade e de semelhança entre os seres da natureza, através da apologia convicta da necessidade de observar os fenómenos naturais e de, posteriormente, reagrupá-los segundo hipóteses coerentes, consoante as suas origens.

Este movimento, que encontrou em Goethe (1749-1832) e em Schelling (1775-1854) os seus mais significativos teorizadores, só mais tarde haveria de ser nomeado e caracterizado, aquando da necessidade de traçar a genealogia do transformismo de pendor lamarckiano. Foi nesse contexto que à *Naturphilosophie* se adequou a imagem de principal responsável pela inauguração de uma crise na interpretação fixista do mundo natural⁸. Através do desenho de uma genealogia à escala cósmica, estes autores focaram as suas análises na procura pelo elemento primordial na origem das diversas formas que constituem a natureza.

A *Naturphilosophie* rapidamente entrou em descrédito com a ascensão vertiginosa das ciências positivas, no decorrer do século XIX, e foi mesmo acusada de ter ficado demasiado presa a especulações metafísicas e de se ter desviado dos seus intentos iniciais de observações sistemáticas e experimentações empíricas. Contudo, não só essas críticas terão provindo do seio de um positivismo empírico em si mesmo extremado, pelo que devem ser entendidas nesse contexto, como nos parece essencial ressaltar que, no tempo em que publicavam as suas reflexões mais importantes, nem Schelling nem Goethe se encontravam perante uma actividade científica tão sólida e metodologicamente constituída quanto se verificou algumas décadas mais tarde.

⁷ Cf. R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*, p. 107, nota I.

⁸ Cf. P. Tort, “Philosophie de la nature”, em *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, volume III, pp. 3424-3425. De um modo geral, seguimos a distinção conceptual deste especialista, entendendo por “transformismo” as teorias biológicas que defendem que as espécies não são fixas nem imutáveis, mudando de acordo com uma descendência modificada; e por “evolucionismo” as doutrinas científico-filosóficas que se aplicam a todas as ordens de fenómenos, dos biológicos até aos políticos e sociais, advogando um devir constitutivo do real e explicando as formas mais complexas a partir das menos complexas.

Apesar disso, esta tendência haveria de marcar de uma forma indelével uma viragem significativa no modo de olhar o mundo natural. Ao colocar no centro das suas preocupações a busca pela substância primitiva, pelo protótipo ou arquétipo originário em relação ao qual as formas naturais consistiriam em modificações evolutivas, a acção da *Naturphilosophie* foi decisiva na gestação do processo de reabilitação ontológica da natureza, entendida como um todo unitário com um passado e uma história em comum.

Friederich Schelling foi o responsável pela colocação da *Naturphilosophie* na arena filosófica, tendo contribuído grandemente para a fundamentação especulativa dessa representação unitária do todo natural. Para além de ter estado presente na origem das interpretações evolucionistas do século XIX, a leitura schellinguiana chegou ao positivismo espiritualista francês pela mão do seu principal arauto: Félix Ravaisson. Adiante na nossa exposição abordaremos a relação entre os dois autores e os possíveis ecos “diferidos” do romantismo de Schelling no contexto da filosofia bergsoniana, precisamente através de influências ravaissonianas.

b) O espírito científico e a experimentação

“Era da ciência” poderia ser um dos epítetos atribuídos com propriedade ao século XIX, tendo em conta quer o desenvolvimento exponencial que as várias ciências naturais evidenciaram no período de poucas décadas, quer a importância que a actividade científica assumiu na mentalidade oitocentista enquanto paradigma regulador da vida e do pensamento.

Uma das principais características desta mentalidade de pendor cientista consistiu no seu alargamento geográfico, vingando não só nos países europeus considerados cultos, como eram a França e a Alemanha, mas atingindo também os Estados Unidos da América. Os debates científicos ganharam, assim, uma nova dimensão, concretizando-se uma projecção e uma consequente especialização epistemológica em larga escala. Surgiram as mais díspares e inauditas áreas de estudo – da hidrostática à cristalografia, da paleobotânica e da embriologia à psicologia científica –, cada qual comprometida com a construção de um domínio e de um plano de estudos próprio e empenhada na demonstração da sua imprescindibilidade. De tal modo que, segundo o filósofo francês André Lalande (1867-1963), o desenvolvimento das ciências a partir da segunda metade do século XIX provocou um visível recuo semântico na utilização do vocábulo no singular e *a ciência* deixou de existir enquanto fenómeno unitário⁹.

A orientação dominante no horizonte científico da época era, sem dúvida, a leitura matematizante do real, baseada na medida e na quantificação, de inspiração cartesiana. Já no século XVIII se tinham produzido obras por si só promotoras do desenvolvimento das ciências naturais e responsáveis pela adopção a esse nível de procedimentos metodológicos de cariz quantitativo: basta pensarmos na geologia de Buffon ou na química de Lavoisier (1743-1794). Porém, foi apenas no século seguinte que a viragem então iniciada deu os seus frutos. A mensuração e a quantificação tornaram-se os instrumentos de trabalho privilegiados de qualquer estudo científico que aspirasse ao reconhecimento e à credibilidade. Para isso contribuíram

⁹ A. Lalande, “Science”, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 955.

certamente os grandes desenvolvimentos ocorridos no interior das próprias investigações matemáticas que, no decorrer do século XIX, protagonizaram importantes avanços em áreas como a geometria, a análise e a álgebra. O optimismo que então se difundia entre estes especialistas veio acentuar a ideia de que as bases do progresso civilizacional da humanidade não poderiam residir noutra forma de proceder.

Mas todo o processo do colossal desenvolvimento científico oitocentista passou, inevitavelmente, pela questão metodológica. De facto, não bastava a cada ciência um objecto de estudo próprio, mas impunha-se-lhe um novo desafio: descobrir o modo de trabalho que melhor se adequasse às exigências específicas dos seus propósitos. A técnica da experimentação, procedimento generalizado nas várias ciências naturais, foi apropriada por cada uma consoante a complexidade e as dificuldades das suas práticas laboratoriais. Os cientistas tornaram-se, antes de tudo, teóricos do método, e surgiram obras de referência como a *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, escrita em 1865 por Claude Bernard (1813-1878), importante médico e investigador francês.

Bernard estudou medicina e revelou desde logo uma clara vocação para as investigações laboratoriais. Trabalhou com fisiologistas de renome da época e foi responsável por uma crucial renovação nos conteúdos e no funcionamento destes estudos. Para além das importantes descobertas empreendidas por C. Bernard no que respeita, por exemplo, ao aparelho digestivo humano, a relevância das suas investigações ficou sobretudo a dever-se ao aperfeiçoamento e à adequação da metodologia experimental. O autor divide a *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* em duas partes em estreita correlação: o estabelecimento prévio dos diversos princípios constitutivos do raciocínio experimental e a posterior descrição do *modus operandi* próprio a cada área específica da investigação médica. Segundo esta obra, o método científico define-se como uma aplicação rigorosa do raciocínio aos factos fornecidos pela observação e pela experimentação¹⁰. Assim sendo, a prática experimental objectiva e rigorosa deve ser desencadeada e orientada por uma ideia ou hipótese claramente estabelecida, sempre presente ao longo de todo o processo.

Em 1913, por ocasião da celebração do centenário do nascimento deste investigador francês, Bergson dedica-lhe uma pequena reflexão num discurso intitulado “La philosophie de Claude Bernard”, proferido no Collège de France. O texto faz eco de uma ideia generalizada na época que estabelecia um paralelo entre a obra *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* e o cartesiano *Discours de la méthode*. Na explicação de Bergson, ambas as obras estavam empenhadas na constituição das condições gerais das descobertas científicas e na promoção de um ansiado encontro entre ciência e filosofia¹¹. Se Bergson reconhece em Bernard um dos mestres do pensamento contemporâneo, é porque retira deste pensamento experimental as suas últimas consequências no que respeita ao papel da investigação científica enquanto diálogo entre o facto e a ideia, consequentemente entre a natureza e o espírito¹².

¹⁰ Cf. C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 7.

¹¹ *PM*, pp. 229-238.

¹² A utilização bergsoniana da analogia entre a díade facto/ideia e o par conceptual natureza/espírito, apresentada aí, parece-nos forçada tendo em conta que *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*

Segundo a leitura bergsoniana, a mais-valia presente nesta obra reside na hábil conciliação entre os dados positivos e os raciocínios da inteligência: os primeiros convocando dos segundos uma explicação coerente e estes, por sua vez, solicitando à experiência uma confirmação válida. É tão importante para o método experimental uma prática rigorosamente conduzida, quanto uma ideia estimulante que fecunde a experimentação e organize todo o processo investigativo. Ainda que não a cite directamente, a explicação de Bergson vai aqui de encontro à afirmação de Claude Bernard segundo a qual “une main habile sans la tête qui la dirige est un instrument aveugle; la tête sans la main qui réalise reste impuissante”¹³.

No seio deste caleidoscópio positivo-experimental, a filosofia do século XIX reconhece então a necessidade de se abrir, não só aos conhecimentos que as ciências multiplicavam a cada nova obra publicada, como também aos procedimentos

se demarca especificamente de orientações de pendor espiritualista. Bernard faz a apologia de uma biologia integralmente devotada à objectividade, assente na defesa cabal de um determinismo absoluto e que, por isso, dispensa conceitos como “fenómeno vital”, “vida”, “essência”, “primeiras causas”, “espontaneidade”, ou seja, ideias que Bergson aproxima da sua noção de “espírito”. Ainda que dê mostras de conhecer a posição de Claude Bernard, Bergson não resiste a perspectivá-la à luz das orientações do seu próprio positivismo espiritualista. Parece-nos que este “desvio” hermenêutico deve inserir-se no debate que surgiu na época acerca da possível presença de uma *metafísica da vida* no pensamento de Bernard, polémica documentada no próprio texto de Bergson, *PM*, pp. 232-233. À parte disso, julgamos importante referir que Bergson escreve esta reflexão em 1913, numa época em que estava plenamente enraizado o novo positivismo espiritualista e em que as ciências biológicas tinham já dado um salto significativo em relação ao seu estado de desenvolvimento em 1865, data da *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. As perspectivas de debate eram, por isso, totalmente distintas, o que pode justificar a tentativa de Bergson em reinterpretar a obra de Bernard, integrando-a nas novidades científico-especulativas emergentes. De uma forma ou de outra, reiteramos que o aspecto fundamental trazido por “La philosophie de Claude Bernard” para o conhecimento da ambiência científico-filosófica da época reside na intenção que presidiu à escrita de Bergson e que fica visível logo na frase de abertura: “Ce que la philosophie doit avant tout à Claude Bernard, c'est la théorie de la méthode expérimentale.”, *PM*, pp. 229.

¹³ C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 9.

As cinco décadas que mediaram entre a publicação da *Introduction à la médecine expérimentale* e o discurso sobre “La philosophie de Claude Bernard” permitiram a Bergson analisar esta obra de acordo com a projecção e a influência posteriores que a mesma teve, não só no domínio epistemológico, como principalmente no modo de conceber a natureza. A partir da doutrina experimental de Bernard, afirma Bergson, foi possível abrir caminho à tese de que, por mais “maleável” que seja uma ideia, ela nunca terá a flexibilidade das coisas reais. Numa abordagem que em tudo relembra o núcleo temático do seu próprio pensamento – relembremos que este texto é de 1913, seis anos decorridos após a publicação de *L'évolution créatrice* – Bergson afirma que a Modernidade deve a Claude Bernard a inauguração de uma tendência que haveria de dar os seus frutos mais maduros no dealbar do século XX. Graças aos esforços de Bernard, foi possível conceber a desproporção entre o alcance da inteligência humana e a vastidão dos limites da natureza. Sendo a primeira entendida como uma simples parte da segunda, é-lhe impossível abarcá-la na sua totalidade. Consequentemente, continua Bergson, foi concedida primazia ao mundo natural nos processos de investigação científica, ficando claro que jamais a ciência poderia restringir a natureza aos seus quadros de leitura, devendo antes adaptar-se aos contornos daquela. É provavelmente neste aspecto que mais se torna visível até que ponto Bergson “apadrinhou” de uma forma retrospectiva as ideias de Claude Bernard e se posicionou como herdeiro do seu pensamento, mesmo que, nalguns momentos, à custa de uma leitura demasiado bergsoniana do mesmo. Para um maior desenvolvimento da leitura bergsoniana de Claude Bernard, veja-se G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, pp. 19-49.

próprios destas novas áreas do saber. É neste contexto que vemos Bergson, pensador profundamente comprometido com o saber científico, despende anos de estudo em torno de problemas fisiológicos, de questões de biologia animal ou até mesmo das últimas descobertas da patologia humana. A sua filosofia nutre-se dos dados que a ciência lhe oferece, revigora-se e repensa-se diante das novas descobertas. No dizer do próprio filósofo, e vindo perfeitamente ao encontro do espírito da sua época, é apenas mediante o desenvolvimento combinado e progressivo da ciência e da filosofia que será possível alcançar o ser, em toda a sua profundidade¹⁴.

Foi esta convivência científico-filosófica que veio a tornar-se responsável pela conotação do positivismo espiritualista francês com o programa de uma *metafísica positiva*. Muitos intérpretes consideram que este projecto fora já profetizado por Ravaisson em 1867, na célebre *La philosophie en France au XIX^e siècle*, uma das obras que a geração Bergson aprendeu de cor nos bancos da escola¹⁵. Como veremos ao longo do nosso estudo, o modelo que o filósofo reclama da ciência não se encontra ancorado ao rigorismo cientista em que desembocou boa parte da mentalidade oitocentista. Se a sua filosofia convoca a ciência, fá-lo em nome de uma reacção contra as pretensões abusivas do saber científico, cuja autoridade parecia crescer na directa proporção da recusa de toda e qualquer problematização de teor metafísico. É que, para Bergson, o reconhecimento da imprescindibilidade do conhecimento científico impunha-se apenas como um meio de acesso a algo filosoficamente mais relevante: o domínio do espírito.

c) A autonomização das ciências biológicas

Descartes socorreu-se da matemática como modelo paradigmático de rigor, por, no início do século XVII, esta ser tida como a ciência universal. Preocupado que estava com a fundamentação da metafísica em solo consistente, o autor do *Discours de la méthode* legou à posteridade uma filosofia rigorosamente estabelecida, à imagem do modelo matemático do saber, alicerçada em princípios geométricos, claros e evidentes por si só. Os resultados da filosofia cartesiana ficaram bem visíveis nas orientações que a metafísica moderna assumiu depois, alicerçando-se em trabalhos como a física de Galileu – cujo pilar fundamental residia na ideia de que todos os corpos vivos deveriam ser submetidos a um tratamento matemático análogo –, e estendendo-se durante uma boa parte do século XIX. O positivismo comtiano aparecera neste seguimento.

É o próprio Bergson quem nos apresenta esta leitura do contexto em que, no seu tempo, se encontrava a especulação metafísica, enclausurada numa rigidez sistematizante e incompatível com o fluir e a flexibilidade da experiência real¹⁶. A incompletude das interpretações estritamente mecânicas e deterministas começava a demonstrar até que ponto o positivismo científico de feição comtiana, vigente sobretudo na primeira metade do século XIX, deveria ser ultrapassado. É neste âmbito que, no final do século, a filosofia começaria a despertar para um novo modelo de

¹⁴ EC, p. 200.

¹⁵ PM, p. 275.

¹⁶ EC, p. 20; M, pp. 488 e ss.

inteligibilidade de cariz biológico, empenhada em congregar todo o domínio da experiência natural: inorgânica e orgânica, física e vital.

No ano de 1800, tinha vindo a lume uma obra que haveria de representar um marco importante nesta viragem filosófica. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, do médico e fisiologista Xavier Bichat (1771-1802), introduzira uma distinção essencial no seio dos fenómenos vitais entre a chamada “vida orgânica” e a “vida animal”. Afirmando a especificidade da segunda enquanto domínio por excelência da instabilidade e da irregularidade face à invariabilidade da matéria, Bichat tornou-se oficialmente responsável pelo nascimento do *vitalismo* e a sua concepção assumiu-se como uma referência incontornável para a mundividência oitocentista. Dois anos mais tarde, em *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, o autor desenvolve a sua argumentação e reafirma claramente a autonomização necessária das ciências da vida, únicas leituras da natureza que não se podiam ocupar de leis fixas. A justificação do carácter específico do domínio biológico, que o tornava irreduzível à linguagem físico-química, demonstrava que a leitura integral da realidade teria de passar inevitavelmente por este novo modo de experienciar, em termos científicos, e de conceber, a nível filosófico, a vida. Porém, a interpretação de Bichat não foi imediatamente aceite pela comunidade científica e a sua obra deu azo a inúmeros debates.

Enquanto lutavam contra o mecanicismo do século XVII, as leituras naturais de tendências vitalistas foram sucessivamente confrontadas com a resistência do movimento fisicista da época, fundado na suposição de que um conjunto de leis materiais concretas descrevia, na íntegra, o funcionamento da natureza. Os combates entre os partidários da especificidade e da autonomia dos estudos biológicos e os seus opositores estenderam-se durante várias décadas, permanecendo no centro da celeuma a delicada questão sobre o carácter da “vida”.

Seriam os seres animados integralmente redutíveis a elementos físico-químicos, ou a sua justificação exigiria o recurso a um nível explicativo diferente? Seria a vida constituída apenas por partículas materiais em movimento, tal como havia defendido o pensamento científico de Galileu a Newton, ou, pelo contrário, dever-se-ia defender a existência de uma espécie de força vital, de um estado da matéria que nem a física nem a química estariam em condições de apreender?

As difíceis querelas científico-filosóficas em torno das estruturas íntimas dos fenómenos naturais acabaram por conduzir a uma gradual alteração no modo de entender a realidade. O novo paradigma produzido a partir da segunda metade do século XIX perspectivava o ser enquanto devir, identificando a mudança como a substância do real. Neste contexto, é importante referir o ano de 1859 em que Charles Darwin (1809-1882) publica a famosa *On the origin of species by natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Com esta obra, Darwin conferiu alguma credibilidade científica a determinados aspectos das teorias evolucionistas desenvolvidas por pensadores como Herbert Spencer (1820-1903), tornando-se, assim, no fundador da moderna biologia da evolução. O modelo biológico do saber positivo, orientado pela prática experimental, permitia captar a realidade no seu fluir, indo ao seu encontro enquanto espaço aberto ao novo e ao

imprevisível. Assim sendo, a Biologia concebia a natureza na sua dinâmica mais própria: enquanto processo de evolução e de auto-criação.

Henri Bergson foi um dos autores responsáveis pelo reconhecimento filosófico desta alteração de paradigma. A sua obra buscou precisamente a abertura da filosofia à complexidade das novas ciências naturais emergentes como única forma de conseguir edificar, mediante um esforço contínuo, progressivo e organizado, um núcleo de saber alicerçado na experiência e em sintonia com a integralidade do ser. O modelo da clareza e do rigor matemático seria, então, ajustado a um outro tipo de clareza e de rigor: o da realidade viva e factual. E como o projecto maior da nova filosofia residia na busca de uma positividade cada vez mais completa e abrangente, o ideal da estrita evidência geométrica mostrava-se desadequado.

O que, neste contexto, parecia relevante a Bergson era a possibilidade de edificar a metafísica no que de mais íntimo constitui a realidade, levando em conta os novos domínios da experiência científica e recusando como desajustado o rigorismo matemático¹⁷. A distinção que as ciências biológicas vinham reafirmar entre o modo de abordar a matéria inorgânica e os procedimentos gnoseológicos requeridos pelos seres animados mostrava que os organismos da natureza podiam então deixar de ser concebidos como totalidades estáticas e fechadas sobre o seu estado presente. Era possível atribuir-lhes uma história própria, o que implicava entendê-los como frutos de uma actividade de devir constante, anterior e íntimo. Por conseguinte, expor a realidade a um tratamento matemático e quantitativo só poderia resultar numa violência irreparável¹⁸.

¹⁷ *M*, p. 488.

¹⁸ Encontra-se actualmente em grande expansão uma nova área do saber designada por “Bioinformática”. Este domínio de estudos surgiu a meados dos anos 90 do século XX e resultou da confluência entre a biologia molecular e as tecnologias da computação. Como a própria designação indica, a Bioinformática visa tratar informaticamente dados e problemas de origem biológica, cuja compreensão envolve uma grande quantidade de informação. É o caso do genoma humano ou dos estudos do DNA com que a biologia evolucionista lida. Para além desta importação de técnicas computacionais pela Biologia, a Bioinformática tem igualmente permitido às ciências computacionais encontrar na Biologia uma fonte rica de novos algoritmos que solucionam alguns dos seus mais difíceis problemas, como é o caso de questões relacionadas com o domínio de estudos da inteligência artificial. Assim sendo, através da Bioinformática, não só a Biologia deu um salto significativo no tratamento dos dados relativos às suas pesquisas, como também a informática encontrou nas estruturas vitais um foco de interesse modular para a sua própria investigação. Torna-se, por isso, num exemplo de como os modelos científicos de encarar o real que se confrontaram no século XIX – o matemático e o biológico – podem caminhar agora para uma solução concertada e colher benefícios mútuos no contexto de uma relação de intercâmbio.

À luz da concepção bergsoniana das ciências de fundo matemático, esta cooperação não seria possível, já que o nosso filósofo as identifica com uma leitura exclusivamente quantitativa e métrica da realidade. Ramos da Biologia como a genética, que na época de Bergson dava os primeiros passos, só mais tarde vieram a expandir-se, permitindo cruzar domínios matemáticos como a probabilidade e a estatística com novas propostas de análise dos fenómenos vitais, como é o caso do tratamento da vida enquanto informação. Somos, por isso, levados a imaginar o quão interessante seria se nos fosse dado o privilégio de encontrar Bergson a reconstruir todo um novo modelo de conhecimento filosófico baseado nesta nova concertação epistemológica.

Com Bergson, a filosofia aprendeu a escutar biologicamente o dinamismo do acontecer ôntico, substituiu as antigas condutas lógico-demonstrativas pela apresentação da realidade tal qual ela positivamente se mostra e, desta forma, permitiu perscrutar as estruturas do processo evolutivo natural. De tal modo Bergson irá desenvolver o que adiante caracterizaremos como um programa “bio-filosófico” que, durante muito tempo, a sua proposta vitalista estendeu influências notórias quer no domínio filosófico, quer também no campo da Biologia. A propósito deste intercâmbio, Édouard Le Roy (1870-1954), provavelmente o pensador contemporâneo de Bergson que maior responsabilidade assumiu no esclarecimento público das principais teses bergsonianas, afirmava, em 1927, que “o vitalismo não é mais, no fundo, do que o idealismo em biologia”¹⁹.

Bergson compreendeu, com muita propriedade, que depois de o pensamento filosófico se ter cruzado com o grande desenvolvimento oitocentista da ciência, se encontrara perante um processo irreversível de metamorfose. Foi precisamente a antevisão desta viragem científico-especulativa e a clara assunção da direcção que a Filosofia deveria assumir após o contacto com as ciências naturais, o que começou por seduzir Bergson no pensamento de Herbert Spencer. Este filósofo inglês construiu uma vasta obra desenvolvida sobretudo numa dinâmica transdisciplinar, que se apoiava em estudos de Embriologia, de Química e de Física. Preocupado em unificar num mesmo princípio os fenómenos descritos pelas ciências naturais e humanas emergentes, Spencer elegeu a lei da evolução como dinâmica comum caracterizadora da marcha universal dos fenómenos inorgânicos e orgânicos. Desta feita, o seu sistema filosófico forneceu os alicerces especulativos do que viria a ser o evolucionismo biológico correspondendo, assim, plenamente às exigências de toda uma época. Para Bergson, o século XIX reclamava uma filosofia com o perfil do pensamento spenceriano, uma filosofia que *seguisse o real em todas as suas sinuosidades*²⁰, que se prendesse com os detalhes mais ínfimos e concretos da realidade natural e não apenas com visões abrangentes e generalizantes. Em 1922, Bergson revelava que o que sempre o atraía em Spencer tinha sido precisamente o carácter concreto deste pensamento, a recondução permanente do espírito ao terreno dos factos que o seu evolucionismo operava²¹.

Porém, após o encanto inicial, Bergson haveria de detectar no projecto spenceriano uma ilusão de fundo, ao concluir que, apesar de anunciar uma filosofia que nomeava a mudança como a substância mesma das coisas e um projecto genesiaco do devir universal, Spencer errara na escolha da perspectiva e colocara o seu pensamento no horizonte dos resultados do processo evolutivo, dos seres naturais tais quais se nos apresentam, em vez de recuar até ao próprio movimento da evolução que lhes deu origem e os mantém interiormente. Confundira o desenho exterior dos seres – meros reservatórios de uma actividade neles já terminada – com a confi-

¹⁹ E. Le Roy, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, p. 251, nota 2 : “le vitalisme n'est, au fond, que l'idéalisme en biologie”.

²⁰ *EC*, pp. 362-363.

²¹ H. Bergson, *Œuvres*, p. 1541.

guração íntima dessa mesma actividade, o que para Bergson fez da sua teoria um evolucionismo sem evolução e, em última instância, uma concepção do ser esvaziada do seu intrínseco devir²². Defensor de um modelo científico da filosofia elaborado à imagem das ciências da vida, Bergson irá transformar esta lacuna imperdoável de Spencer no mote para o seu próprio evolucionismo, construindo uma teoria integral do dinamismo presente em toda a natureza²³.

d) A institucionalização da Psicologia

A nossa análise da mundividência especulativa em que Bergson se inseriu estaria incompleta se não abordássemos o desenvolvimento de uma outra importante área de estudos do século XIX: a Psicologia. As investigações acerca do modo de funcionamento da mente humana foram um importante reflexo das preocupações oitocentistas, tendo desempenhado um papel determinante na consolidação do positivismo espiritualista francês e, muito particularmente, do pensamento bergsoniano.

Na verdade, a procura pelas origens históricas da Psicologia enquanto um novo domínio do saber recua até ao final do século XVI²⁴. Esta ciência estava, então, inteiramente integrada no domínio filosófico e era ensinada nos primeiros anos da formação médica. Ao longo dos séculos XVII e XVIII, surgiram autores como o filósofo alemão Christian Wolff (1679-1754) que continuaram a desenvolver estudos em torno das faculdades da psique humana. Porém, nessa época, a Psicologia estava ainda presa a influências cartesianas e, por conseguinte, perfilhava uma concepção antropológica dualista e funcionava de acordo com o modelo matemático do pensamento.

É no século XIX que as orientações da Psicologia são alteradas e que tem lugar um período de refundação das suas bases. O renovado paradigma experimental dominante das ciências naturais estende a sua influência a esta ciência que, também ela, se procura aproximar da renovada Biologia. Seguindo de perto este novo modelo de positividade, a partir da segunda metade do século XIX, a Psicologia assume a via introspectiva que haveria de trilhar durante muito tempo. Sem pretendermos fazer aqui a história desta ciência durante o século XIX francês, é essencial centrarmos brevemente a atenção na obra de Maine de Biran²⁵ (1766-1824), incontornável fundadora da chamada psicologia moderna²⁶.

Biran sempre demonstrou assumir plenamente as inclinações filosóficas que a viragem do século XVIII para o século XIX trouxera. Preocupado com a positividade dos factos científicos, o seu pensamento reconhecia a importância de determinadas

²² *EC*, pp. 362 e ss.

²³ No Capítulo III, desenvolveremos a posição de Bergson face ao pensamento de Herbert Spencer.

²⁴ A palavra “psicologia” surgiu pela primeira vez em 1590, para referenciar os discursos respeitantes ao psiquismo humano.

²⁵ Os pressupostos filosóficos do pensamento de Maine de Biran serão alvo de uma análise mais aprofundada na segunda parte deste capítulo.

²⁶ Para a compreensão das repercussões da obra de Biran, é necessário sublinhar que, apesar de o autor ter falecido em 1824, a parte mais significativa da sua obra só foi publicada e divulgada alguns anos mais tarde, essencialmente a partir da segunda metade do século XIX.

ciências, como a Fisiologia, e da progressão das investigações do foro médico. Enquanto jovem, sofreu algumas influências que haveriam de ser determinantes nas suas futuras orientações especulativas, fundamentalmente pela oposição que posteriormente lhes votou. É o caso do sensualismo de Étienne Condillac (1715-1780) que, na sequência do empirismo inglês do século XVIII, perspectivava a questão da origem dos conhecimentos humanos a partir valorização exclusiva das sensações.

A procura pelo nascimento da primeira representação e, conseqüentemente, pelo surgimento da noção de “eu”, despoletou nesta viragem de século uma série de debates e de publicações. Grande parte da celeuma gravitou em torno de hipóteses e relatos clínicos reais considerados paradigmáticos para o problema em análise. Numa adequação da tese empírica da tábua rasa, a famosa imagem da estátua haveria de fazer correr rios de tinta e seria um exemplo recorrente na literatura da época: para determinar a influência do mundo exterior nos conteúdos mentais humanos e determinar como nasce a primeira de todas as representações, supunha-se a existência de uma estátua sem qualquer registo mental que ia sendo progressivamente dotada com os cinco órgãos sensoriais²⁷. Condillac concluía que era o sentido do tacto que poderia fornecer ao sujeito a distinção entre a sua própria existência e a do mundo exterior e, simultaneamente, a ideia da sua independência face aos objectos exteriores. Estaria, pois, aí o início da consciência humana.

Um dos autores que acompanhou o sensualismo de Condillac foi Destutt de Tracy (1754-1836), fundador do movimento filosófico conhecido como *idéologie*. Esta “ciência”, como lhe chamava Tracy, era entendida como o conhecimento da formação das ideias enquanto provindas das sensações e pretendia simultaneamente enunciar as regras de funcionamento de todas as representações humanas e servir de metodologia na transmissão de conhecimentos. Mas Tracy considerava que a proposta de Condillac falhava na resposta insuficiente que apresentava ao problema da origem da consciência. Tracy desliga-se, então, da visão do sensualista, desvalorizando o papel das sensações enquanto fontes primeiras da consciência, e afirma que as representações mentais oriundas das sensações não garantem a existência de corpos exteriores, sendo para isso necessário explorar o auto-conhecimento das nossas faculdades intelectuais. Tracy prepara, assim, a posição biraniana de crítica ao reducionismo sensualista em nome de uma conciliação entre as exigências da positividade e o domínio interior voluntário próprio do sujeito. Contudo, ainda não atribui suficiente destaque à actividade do sujeito no processo de formação da consciência.

Maine de Biran reconhece a incongruência sensualista que pretende passar do plano das simples sensações, passividade pura, para o domínio em que o sujeito exerce activamente o pensamento, ou seja, a consciência. Concluindo que os dados dos sentidos não podem explicar a formação das ideias, Biran compreende que é na (re)flexão do eu sobre a sua própria actividade que este se apreende como vontade e causa. É na defesa dessa via da interioridade que Biran irá semear as bases

²⁷ É neste contexto que testemunhos como os das americanas Laura Bridgman e Helen Keller, e da francesa Marie Heurtin, crianças cegas-surdas-mudas, se tornaram alvo de grande publicidade, enquanto protótipos humanos de excelência para o estudo da formação das ideias.

da psicologia oitocentista, a que chama “a ciência dos factos interiores”²⁸. Na obra *Essai sur les fondements de la psychologie*, escrita no início do século XIX, o autor apresenta “os princípios de uma nova teoria psicológica”²⁹, afirmando que o princípio do conhecimento reside inteiramente no eu, sem que isso signifique que seja inato. Esse princípio ou facto primitivo originário da consciência humana, ainda que também não seja de origem adventícia, é apreendido por um sentido. Porém, trata-se de um sentido íntimo, interior, e não de uma sensação. O facto primitivo consiste, pois, no *esforço muscular voluntário* – conceito maior do biranismo – no qual o eu se apreende de forma imediata enquanto força actuante sobre a resistência do seu próprio corpo e dos corpos exteriores. Sendo assim, o que caracteriza o eu é a sua própria actividade³⁰, surgindo a consciência de si sempre que o sujeito exerce a capacidade volitiva.

Desta feita, segundo Maine de Biran, as investigações psicológicas acerca do funcionamento da consciência devem partir do sentimento íntimo da existência individual, o mesmo é dizer, assumir como campo de investigação positiva a experiência interior enquanto fonte do conhecimento verdadeiramente primitivo³¹. O ponto de vista autenticamente psicológico não é, pois, o que parte dos dados exteriores tal como os traduzem as nossas sensações, mas aquele que assume o sentido íntimo enquanto fonte de certeza e infalibilidade³². Assim sendo, a grande realização de Biran consistiu na diluição das fronteiras entre o plano subjectivo – do eu que conscientemente se apreende como sujeito – e o plano objectivo – do eu que fisiologicamente se reconhece como corpo. O filósofo reivindica, assim, o carácter de cientificidade para o domínio da experiência interior e subjectiva, introduzindo a noção de “facto positivo” no plano da interioridade. Sem este passo tão importante, dificilmente a psicologia poderia ter reivindicado no século XIX o estatuto de ciência.

²⁸ M. de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, cit. em H. Gouhier, *Œuvres choisies de Maine de Biran*, p. 107.

²⁹ *Ibidem*, p. 151.

³⁰ A importância que a noção de “actividade” assumiu no pensamento psicológico de Maine de Biran e a sua consequente penetração nas orientações do positivismo espiritualista ficam bem visíveis no artigo que o dicionário de André Lalande dedica ao conceito. Nele se afirma que, a partir de meados do século XIX – marco temporal que parece coincidir precisamente com o início de divulgação dos escritos de Biran –, o vocábulo começou a ser utilizado para significar *o conjunto de fenómenos psicológicos que formam a vontade, o instinto, as tendências, o hábito, e outros factos semelhantes*, cf. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 24.

³¹ Auguste Comte irá excluir a psicologia do ciclo das ciências positivas precisamente por considerar que o seu carácter introspectivo a afastava dos factos considerados positivos. Tal como afirma Henri Gouhier, reside precisamente na noção de “facto” a justificação do afastamento entre o positivismo cientista de Comte e o positivismo espiritualista de Biran: o primeiro entendendo-o como exterior ao sujeito, o segundo considerando que é no ponto de vista da interioridade que reside o primeiro de todos os factos, cf. H. Gouhier, “Introduction”, *Œuvres choisies de Maine de Biran*, p. 20.

³² Esta inclinação biraniana seria depois desenvolvida por Victor Cousin no seu programa oficial de psicologia espiritualista, apresentado em 1832. A “ciência do eu” assume, aí, o método subjectivo do sentido íntimo e da observação interior, praticado pelos professores de filosofia nos seus cursos e, mais tarde, na segunda metade do século XIX, apelidado de “introspecção”, cf. J. Carroy *et al.*, *Histoire de la psychologie en France: XIX^e-XX^e siècles*, pp. 17-18.

Até cerca de 1870, a par destas orientações filosóficas da psicologia assumidas explicitamente, por exemplo, pelo filósofo Paul Janet (1823-1899), medrava igualmente uma outra leitura, de cariz estritamente fisiológico, que a entendia enquanto estudo médico do funcionamento cerebral, advogada por Jean-Martin Charcot (1825-1893). Esta última não escondia a proximidade ao positivismo comtiano dominante e procurava constituir uma psicologia experimental considerada “mais científica”, contraposta à orientação espiritualista dos filósofos. Contudo, seguindo uma ou outra inclinação, a partir de 1880 a Psicologia institucionaliza-se, surgindo um vasto conjunto de iniciativas que marcam definitivamente a sua afirmação enquanto domínio autónomo de estudos. Alguns destes eventos procuraram inclusivamente aproximar as duas facções, dando voz a uma psicologia médica com implicações filosóficas.

Foram promovidas publicações na área, organizaram-se congressos e, em 1885, constituiu-se a primeira sociedade oficial de psicologia, a *Société de psychologique physiologique*. Os seus membros dividiam-se entre filósofos e médicos: a escolha de Charcot, conceituado neurologista, para presidente e a entrega da vice-presidência ao pensador Paul Janet, eram indicativos do modelo conciliatório que procurava vingar.

A relevância e incontornável presença desta nova área de estudos não deixou Bergson indiferente e, em 1889 – precisamente no ano em que se organizaram, em Paris, dois grandes congressos internacionais de psicologia sobre o fenómeno do hipnotismo – é publicado o *Essai sur les données immédiates de la conscience*, tese de doutoramento do nosso filósofo. Bergson irá retomar nesta obra a tradição psicológica advinda de Biran, de tom espiritualista e apoiada na introspecção. As suas posições em relação às mais variadas temáticas relacionadas com a psique humana foram evoluindo à medida que a sua investigação se desenvolveu. O filósofo manteve como posição de fundo a conciliação entre o espiritualismo e o positivismo que marcavam a orientação do seu pensamento. Se, por um lado, se tornava imperioso seguir de perto as novidades científicas acerca do funcionamento do cérebro humano, por outro lado era preciso sublinhar a especificidade dos fenómenos da consciência. Bergson considerava que não era possível cristalizar estes últimos em medições fisiológicas estanques, porquanto se caracterizavam como um fluxo permanente. Assim sendo, se a fisiologia não detinha o modelo desejável para as investigações psicológicas, era necessário recorrer ao único método que garantia um acesso autêntico aos dados imediatos da consciência. Bergson reformulava, assim, a introspecção de inspiração biraniana e apresentava como método privilegiado da psicologia a *intuição*, única actividade capaz de captar a intensidade dos estados mentais. Mais do que isso, a intuição permitia a passagem entre o domínio psicológico e o plano metafísico, entre o contacto directo e imediato com a realidade íntima e o seu aprofundamento e generalização especulativa. Bergson situa-se, assim, muito mais além do plano meramente gnoseológico para o qual Biran convocava o procedimento introspectivo, já que a Psicologia é, sobretudo, uma propedêutica orientadora da Metafísica.

A fundamentação do método intuitivo enquanto ponto privilegiado de um diálogo psico-metafísico ocupou toda a obra bergsoniana. Em 1902, no decorrer de uma sessão em que a *Société Française de Philosophie* discutia o lugar dos estudos filosóficos no ensino secundário, Bergson sublinha a importância da filosofia enquanto *estudo*

da realidade concreta que, como tal, encontrava na Psicologia e na Metafísica as ciências filosóficas por excelência. Contudo, o filósofo ressalva: “desde que estas tenham uma precisão e uma *positividade* suficientes”³³. E acrescenta que não foi por se tornar introspectiva que a Psicologia deixou de ser científica.

Desta feita, de acordo com a renovação científico-filosófica do final do século XIX, Bergson assume a importância das investigações psicológicas enquanto via de acesso à problematização metafísica da realidade e desenvolve a leitura científica da via da interioridade assumida pelo positivismo espiritualista.

O percurso de pendor romântico da *Naturphilosophie*, que perscrutava uma origem metafísica para a natureza; a atraente metodologia experimental trazida com o novo paradigma científico, capaz de fornecer relatos fiáveis e próximos da realidade; a criação de um discurso biológico específico, que permitia acompanhar o evoluir das estruturas íntimas da vida; e as virtualidades positivas da observação interior, surgidas com a psicologia oitocentista, forneceram a Bergson as condições ideais para o pleno desenvolvimento do seu positivismo espiritualista. A obra que nos legou inaugura uma nova época para a Metafísica, constituída em ciência positiva: a era de uma filosofia que insistia em colocar *mais ciência na metafísica e mais metafísica na ciência*³⁴. Salvaguardando simultaneamente quer o acesso psicológico aos factos da consciência, quer o domínio físico e biológico dos dados naturais, quer o fundamento espiritual da realidade, Bergson encontra, assim, no seu tempo os estímulos necessários para a construção de um pensamento que se pretendia votado ao sentido integral do ser.

2. A filosofia do século XIX francês: mestres reconhecidos por Bergson

Quer o romantismo da *Naturphilosophie*, quer o novo saber positivo experimental, quer a formação das ciências biológicas trouxeram um conjunto forte de coordenadas sobre a ideia de “natureza” que, assim, constituiu um dos pilares fundamentais sobre os quais se erigiu a mundividência europeia do século XIX. A avalanche de novos dados científicos, a afirmação inelutável das ciências naturais, a fundamentação biológica das teorias evolucionistas promoveram uma visão do mundo natural solidamente apoiada num dinamismo interno próprio. É o que atesta a obra *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, da responsabilidade de André Lalande, obra preparada pela *Société Française de Philosophie* durante as primeiras décadas do século XX³⁵. Sendo uma obra de carácter colectivo, o *Vocabulaire* foi alvo de várias reformulações por parte de diversos colaboradores, o que

³³ *M*, p. 571.

³⁴ *PM*, p. 217.

³⁵ Bergson considera esta obra extremamente importante e afirma que resultou de *um congresso virtual permanente* entre os vários membros e correspondentes da *Société Française de Philosophie*, *C*, pp. 1003-1004.

o transformou num excelente barómetro das ideias da filosofia francesa na viragem do século. Para além disso, esta obra não se limitava a fazer um trabalho de recolha e fixação das noções filosóficas em vigor, mas era também um local de criação de novos conceitos e, sobretudo, de doação de novos sentidos a conceitos antigos. Era, pois, a forja onde os metais filosóficos da época iam sendo trabalhados.

Terá sido na sessão que a *Société* levou a cabo a 20 de Julho de 1911, dedicada aos conceitos que se situavam alfabeticamente entre “*Métaphysique*” e “*Nous*”, que a noção de “natureza” foi discutida pelos membros então presentes³⁶. No texto que daí resultou, a definição foi construída com base em conceitos como *vital*, *inato*, *instintivo* ou *espontâneo*. No aparato crítico da entrada, os diversos sentidos do conceito conjugam-se num mesmo núcleo nocional originário: *o desenvolvimento espontâneo dos seres vivos seguindo um tipo determinado*³⁷. Esta orientação geral presente em todo o artigo fornece ao leitor uma ideia muito clara acerca da perspectiva a partir da qual a época equacionava a ideia de natureza. O pensamento destes filósofos era animado por uma preocupação acesa pelo *vivente*, por um desejo de desmontar as suas dimensões instintivas ou inatas, por uma compreensão científica e metafísica do princípio auto-produtivo e auto-determinativo que anima o mundo natural.

Se completarmos esta entrada com o que Lalande afirma no seu léxico sobre o “espiritualismo” – nomeadamente sobre o espiritualismo ravaissoniano em que Bergson e os seus contemporâneos foram educados –, verificamos que o “tipo determinado” que o autor refere como plano originário da natureza diz respeito ao domínio espiritual³⁸. Ao lado de reacções ao carácter insubstituível que a biologia evolucionista vinha há algum tempo a adquirir, o *Vocabulaire* reafirmava que, a partir dos últimos anos do século XIX, em determinados meios, era firme a convicção de que toda a filosofia da natureza que rejeitasse a ideia de “espírito” como fundamentação última do mundo natural permaneceria para sempre caduca.

O que estes autores perspectivavam na natureza não só se estendia para além de uma compreensão positiva, como procurava integrar os dados científicos numa leitura que os justificasse e lhes servisse de fundamento. E, no que respeitava à fundamentação do mundo natural, o critério extra-científico era consensualmente considerado como o mais autêntico. Aceitando-se o *boom* científico oitocentista, não se encerrava a filosofia nos seus limites, mas introduzia-se-lhe o sopro metafísico que, dando consistência às orientações espirituais já advindas de um romantismo tardio, buscava alicerces sólidos para um pensamento atento a todo o real.

Um dos movimentos filosóficos que assumiu e desenvolveu esta concepção natural foi, sem dúvida, o positivismo espiritualista francês. A filosofia da natureza que lhe estava subjacente consolidou-se ao longo das últimas décadas do século XIX e assumiu-se no início do século seguinte. Todo o processo de gestação desta

³⁶ Bergson esteve ausente desta sessão: através do volume da sua correspondência tomamos conhecimento de que, na data referida, o filósofo se encontrava de férias em Saint-Cergue, na Suíça, C, p. 423.

³⁷ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 671.

³⁸ *Ibidem*, p. 1020.

perspectiva ficou marcado por um constante diálogo e convivência científica e filosófica, pela construção de uma visão da natureza que adoptava no seu seio o facto do cientista e a ideia do filósofo.

Bergson teve ocasião de elaborar uma leitura própria das origens e do desenvolvimento desta concepção quando, em 1915, escreveu uma pequena apresentação da história do pensamento francês³⁹. O filósofo aproveitou a ocasião para reflectir sobre os principais autores e obras da tradição francesa, assim como sobre as linhas gerais orientadoras e as características específicas desse pensamento, num texto intitulado “La philosophie française”. Cerca de 15 anos mais tarde, a reflexão foi revista e, hoje, consiste numa peça fundamental do *corpus* textual bergsoniano. A sua leitura recorda-nos a sugestão metodológica de Henri Gouhier: para se compreender um pensamento, é conveniente que o intérprete comece por circunscrever a imagem e as ideias do autor sobre a filosofia anterior⁴⁰. Não se trata de situar esse pensamento na história da filosofia, tal como a concebe o intérprete – esclarece Gouhier –, mas de compreender como o próprio autor em questão perspectiva a tradição filosófica no momento em que lhe acrescenta uma nova etapa.

Assim sendo, nesta segunda parte do nosso capítulo, procuraremos sublinhar as principais influências que contextualizaram o desenho bergsoniano do conceito de “natureza”, precisamente a partir da interpretação que o filósofo faz do pensamento francês.

2.1. A apologia filosófica da *vida interior*

Em “La philosophie française” e em “Quelques mots sur la philosophie française et sur l’esprit français”⁴¹, Bergson opera uma espécie de viagem às origens da filosofia francesa e procura reconstruir o fio condutor que a trouxera até ao século XX. Aos seus olhos, falar-se num pensamento francês propriamente dito constitui um projecto que só faria sentido após o cartesianismo: teoria das ideias claras e distintas, a obra de Descartes inaugurara o começo de um pensamento nacional com uma identidade. Contudo, a sua importância estendeu-se para além dessa paternidade e, preocupado que esteve com a libertação do pensamento moderno diante do jugo

³⁹ *M*, pp. 1157-1189.

⁴⁰ Cf. H. Gouhier, *Études sur l’histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle*, p. 35.

⁴¹ Em 1915, por convite do governo americano, a França fez-se representar na Exposição Universal e Internacional de S. Francisco com o objectivo de apresentar o que de melhor produzia em termos do avanço científico e civilizacional. Foram convidados os mais eminentes representantes da cultura francesa e, nesse seguimento, Bergson foi convocado a compor um texto sobre a filosofia francesa – “La philosophie française” –, destinado constituir um folheto os visitantes do certame. Bergson escrevia ao lado de outros especialistas das ciências e do pensamento, cada qual sobre o percurso de um determinado ramo do saber em França. Cerca de duas décadas mais tarde, em 1933, o mesmo texto foi revisto, desta feita já com a colaboração de Édouard Le Roy, e surgiu publicado num volume intitulado “La science française”. No ano imediatamente seguinte, na qualidade de membro da *Académie Française*, Bergson proferiu uma conferência radiofónica sobre a mesma temática, num formato mais sucinto, posteriormente transcrita e publicada com o título “Quelques mots sur la philosophie française et sur l’esprit français”, *M*, pp. 1513-1517.

de autoridades alheias à razão, segundo Bergson, Descartes orientou o panorama filosófico moderno para a tendência racionalista enquanto nova corrente especulativa.

A par da importância do pensamento cartesiano, o século XVII francês ficou marcado como uma época decisiva na história do pensamento pelo surgimento de um outro importante e distinto método de pensar a realidade. Segundo Bergson, o seu responsável edificou e desenvolveu uma perspectiva que ditaria, ao lado do racionalismo, as principais orientações do espírito moderno. O autor refere-se a Blaise Pascal e ao seu conceito de *esprit de finesse*. Com o aprofundamento desta noção, o filósofo das *Pensées* fundou uma nova perspectiva filosófica que se impunha diante da razão pura geométrica com garantia de resultados objectivos que ultrapassam uma contemplação intimista e subjectiva de teor místico. Com a apologia da legitimidade filosófica de um modo imediato de conhecer, Bergson elege Pascal como o responsável pelo surgimento das doutrinas modernas que conferem um lugar de eleição ao plano espiritual, à vida interior, à intuição.

Aliás, segundo a leitura bergsoniana, o pensamento francês, ao longo dos seus vários períodos, sempre se exerceu segundo uma estrutura dual. O que constitui o espírito da filosofia francesa revelou-se simultaneamente em “pares de autores”, um dos quais se orientava para a pura intelectualidade e o outro se aproximava da emoção e da intuição. Bergson exemplifica a sua tese com as díades Descartes/Pascal, Voltaire/Rousseau e Comte/Biran.

Assim sendo, na linha da herança pascaliana, no século XVIII é Rousseau quem transporta o legado de valorização da vida interior, ainda que direcione esta tendência num sentido totalmente distinto daquele que fora vinculado pelo autor das *Pensées*. Nas suas propostas reformistas de carácter eminentemente prático, Rousseau fez a apologia do sentimento e da emoção enquanto reguladores naturais do modo de agir humano, em contraposição directa aos ideais iluministas de supremacia da razão. Por esse motivo, Rousseau marcou uma posição que haveria de se tornar fundamental para os movimentos românticos posteriores. Bergson entende que o contributo deste autor se estendeu durante todo o século XIX, e que a filosofia da interioridade começada com Pascal encontrou em Rousseau um fértil campo de desenvolvimento. Seria esta tendência filosófica que, para Bergson, abriu caminho à obra de Maine de Biran. Numa carta de 1910, Bergson havia já antecipado a mesma leitura, agrupando as obras de Pascal, Rousseau e Maine de Biran enquanto representantes de uma importante corrente de pensamento que se traduzia no apelo ao sentimento imediato e à vida interior:

“[...] houve sempre em França uma outra grande corrente de pensamento, que se traduzia por um apelo ao sentimento imediato, à intuição, à vida interior. Foi representada no século XVII por Pascal, no XVIII por Rousseau, no XIX por um pensador profundo, pouco conhecido no estrangeiro, Maine de Biran.”⁴²

⁴² “[...] il y a toujours eu en France un autre grand courant de pensée, qui se traduisait par un appel au sentiment immédiat, à l’intuition, à la vie intérieure. Il est représenté au XVII^e siècle par Pascal, au XVIII^e par Rousseau, au XIX^e par un penseur profond, peu connu à l’étranger, Maine de Biran.”, C, p. 349.

Nestes textos bergsonianos sobre a filosofia francesa, o autor segue, subjacente ao contributo de cada um dos pensadores mencionados, uma dinâmica transversal, sensível à apreensão da identidade deste particular pensamento nacional. É, aliás, para esse fim que cada autor é convocado. O pensamento produzido em língua francesa é, assim, caracterizado pela abertura a três instâncias específicas: à *vida*, à *ciência* e ao *senso comum*. Logo à partida, os três elementos reagrupam-se em duas categorias: a caracterização da filosofia francesa quanto à forma, na sua aproximação ao *senso comum*, e a representação quanto ao conteúdo, na proximidade com a *ciência* e com a *vida*.

Em relação à primeira dessas três categorias, diz-nos Bergson que o pensamento produzido pela sua nação se apresenta numa forma simples e despreziosa, o que traduz o princípio segundo o qual *não há ideia filosófica, por mais profunda ou subtil que ela seja, que não possa e não deva exprimir-se na língua de todo o mundo*⁴³. Esta é uma filosofia que se dirige à humanidade, que recusa a linguagem hermética de estruturas sistemáticas em função duma projecção universal. Se não investe no sistematismo abstracto, não é porque não tenha habilidade para tanto, mas porque o seu interesse de fundo permanece, essencial e primeiramente, humano. Daí que, no entender de Bergson, mais do que criar toda uma nomenclatura filosófica especial, os autores franceses preferiram investir numa montagem hábil e rigorosa do vocabulário comum. Para o necessário desenvolvimento da flexibilidade linguística, afirma, foi fundamental o investimento que, a partir de Descartes, os filósofos franceses fizeram no sentido de cultivar a distinção e a clareza do discurso.

Não deixa de nos surpreender hoje a originalidade da tese bergsoniana segundo a qual a filosofia deve compatibilizar-se com o senso comum, sobretudo se tivermos em conta a incompatibilidade que toda a tradição do pensamento ocidental, desde Platão, cultivou entre ambos. Na sua grande maioria, autores e escolas elegeram como principal inimigo do exercício de bem pensar o conjunto indiscriminado de crenças e opiniões infundamentadas do senso comum. Bergson inova precisamente por considerar que, apesar da prática do rigor que lhe deve ser injectado, a linguagem simples do senso comum representa a meta que qualquer filosofia deve procurar. O critério cartesiano de clareza ganha, assim, pleno sentido, entendida agora como uma inteligibilidade traduzida na sua máxima simplicidade. O essencial diz-se limpidamente e não com artificios de vocabulário ou neologismos que desviam o pensamento e lhe conferem um peso desadequado.

No que respeita à caracterização do conteúdo propriamente dito da filosofia de nacionalidade francesa, Bergson coloca-a em contacto directo com a ciência e com a vida. Remetemos esta tese para as ideias desenvolvidas na primeira parte do nosso capítulo, nomeadamente para a proximidade entre a filosofia do tempo de Bergson e o paradigma científico emergente no século XIX, em especial o das ciências biológicas. Para o filósofo, é bastante óbvia a estreita ligação entre a filosofia francesa e a ciência positiva, decorrente de uma obstinada perseguição das estruturas reais da realidade. Bergson refere-se à relação entre a filosofia francesa e as ciências positivas

⁴³ “La philosophie française”, *M*, pp. 1183; 1514.

em termos de uma *aliança*, cuja consequência resultou na preocupação constante pela verificação factual. Desta feita, o pensamento francês ficou impedido de recompor artificialmente as coisas com abstrações sem confirmação empírica e chamou aos seus domínios os critérios de avaliação de matemáticos, físicos, químicos, biólogos e psicólogos. Longe dos sistemas orgulhosamente erigidos sobre raciocínios abstractizantes, a filosofia francesa optou por recusar o caminho especulativo que leva cada ideia a uma desconstrução exaustiva estritamente teórica. Para Bergson, seriam frágeis e fáceis os seus resultados caso não o tivesse feito. Mas o pensamento francês escolheu outros critérios: límpido e evidente quanto à forma, o seu fundo partiu de uma proximidade orgulhosamente mantida em relação à realidade experienciável. Desta feita, estes autores puderam assumir a necessidade que a filosofia tem de inaugurar o raciocínio com os dados e as explicações das ciências, naquilo a que Bergson chama *um trabalho de circunvalação científica*⁴⁴.

À medida que avançamos na análise dos textos em que o filósofo apresenta os traços gerais da filosofia francesa, torna-se evidente a apropriação bergsoniana da mesma. Os aspectos principais que ressalva, os autores que identifica como iniciadores e promotores desse espírito, o modo como conduz a sua interpretação, todos estes aspectos demonstram que Bergson desenha, ao mesmo tempo, a árvore genealógica do seu próprio projecto especulativo. E, nesse contexto, a sua obra é (auto)apresentada na continuação das grandes linhas desenvolvidas desde Pascal, Rousseau e Biran, enquadrando a herança recebida no contexto científico biológico e psicológico do começo do século XX. Assim sendo, compreender o modo como Bergson encarava os pensadores de quem recebeu directamente influências, em particular os que pertencem ao positivismo espiritualista, é fundamental para entendermos o modo como o autor situou histórica e filosoficamente a sua obra e os seus contributos.

2.1.1. Maine de Biran: *le plus grand métaphysicien depuis Descartes*⁴⁵

Segundo Bergson, depois de, no século XVII, a física cartesiana de pendor geométrico-mecanicista ter ditado as regras no que respeita aos princípios explicativos do mundo inorgânico, no século XVIII, a filosofia francesa forneceu através de Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) os cânones de leitura e interpretação do mundo

⁴⁴ *Ibidem*. A metáfora da circunvalação será retomada e apropriada pelo autor na introdução a *La pensée et le mouvant*. A ela regressaremos no nosso terceiro capítulo, quando nos referirmos à noção bergsoniana de “ciência”.

⁴⁵ Foram já realizados inúmeros e autorizados estudos sobre a aproximação do pensamento de Bergson à obra de Maine de Biran e sobre a dívida que a filosofia do primeiro reconhece diante do segundo, cf., por exemplo, H. Gouhier, “Maine de Biran et Bergson”, em *Études sur l’histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle*, pp. 97-125; *Idem*, “Maine de Biran et Bergson”, em *Les Études bergsoniennes*, volume I, pp. 131-145. O nosso objectivo nesta secção não será tanto repeti-los, mas apenas procurar evidenciar em que medida alguns dos princípios que regem a obra biraniana orientaram e prepararam o que viria a ser a filosofia da natureza de Bergson. O mesmo acontecerá quando referirmos as relações de Bergson quer com Félix Ravaisson, quer com Jules Lachelier e com Émile Boutroux.

organizado⁴⁶. A obra deste naturalista francês introduziu na ciência e no pensamento conclusões decisivas acerca da natureza e da vida, em especial com a teoria que viria a ficar conhecida como “transformismo”. Assim sendo, através daquele a quem Bergson iria atribuir o título de *véritable créateur de l'évolutionnisme biologique*, o século XVIII proveu o século seguinte de importantes elementos para a constituição de uma filosofia da natureza própria. À semelhança do que tinha acontecido, duzentos anos antes, com as ciências da matéria inorgânica, a partir de oitocentos é a vida ou a matéria organizada o alvo dos grandes progressos de divulgação científica.

Para além disso, acrescenta Bergson, outro aspecto fundamental da mundividência do século XIX consistiu na fundação da história como uma verdadeira ciência e na sua descoberta enquanto método universal. Estava, assim, aberto caminho para uma visão dinâmico-evolutiva da natureza, de cariz temporal, que a filosofia do final de século haveria de perfilhar. Pela primeira vez na história da filosofia, o cruzamento entre o “tempo” e a “vida” instalar-se-á como cerne de uma leitura simultaneamente positiva e metafísica da realidade. Nas entrelinhas desta análise, encontramos a sugestão inequívoca da noção bergsoniana de “duração” adiante retomada.

Na esteira de todas essas novidades científico-filosóficas, os primeiros três quartos do século XIX são caracterizados por Bergson como o fervilhar de um imenso leque de importantes obras e autores que haveriam de fundar correntes e orientações filosóficas decisivas. Foram estas sementes que vieram a dar os seus frutos, por exemplo, no positivismo espiritualista do final do século, estendendo a fertilidade do pensamento desses iniciadores até ao século seguinte. É entre esses grandes fundadores da filosofia francesa que figura Maine de Biran, considerado durante todo o século XIX francês como um Mestre. Bergson refere-se-lhe com uma expressão que haveria de se tornar célebre:

“Dès le début du siècle, la France eut un grand métaphysicien, le plus grand qu'elle eût produit depuis Descartes et Malebranche: Maine de Biran”⁴⁷.

Maine Biran é consensualmente considerado o antepassado mais directo do positivismo espiritualista francês, o primeiro a usar este *nome de família*⁴⁸. A sua importância foi evoluindo num crescendo durante as últimas décadas do século XIX, à medida que a sua obra era divulgada e ganhava projecção. Nos primeiros anos de 1900, era inclusivamente explícita a necessidade de firmar para a posteridade o lugar da filosofia biraniana no pensamento contemporâneo⁴⁹.

⁴⁶ “La philosophie française”, *M*, p. 1163.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 1170-1171.

⁴⁸ Esta feliz metáfora é de H. Gouhier, em “Introduction”, *Œuvres choisies de Maine de Biran*, p. 22.

⁴⁹ Em 1905, por exemplo, a Secção de Filosofia da *Académie des sciences morales et politiques* escolheu como tema para o anual prémio Bordin “Maine de Biran et sa place dans la philosophie moderne”. Curiosamente, Bergson foi o membro da *Académie* encarregue de avaliar as monografias participantes no concurso, *M*, pp. 665-670.

Por várias ocasiões, Bergson dá-nos testemunho de uma assumida afinidade intelectual com este autor⁵⁰. O pensador que ele categorizava como *le plus métaphysicien des psychologues du siècle dernier*⁵¹, cuja obra, ainda que pouco conhecida fora do meio filosófico francês, detinha uma inegável profundidade⁵², era descrito, sem qualquer hesitação, como *un philosophe que j'aime*⁵³. Bergson louvava em Biran a genialidade de uma obra que dispensava as construções sistemáticas e os jogos dialécticos, o que não impedia a sua profundidade. O filósofo de *L'évolution créatrice* colmatava a sua análise com um comentário lapidar: Biran desvendara o sentido com o qual todo o futuro da filosofia deveria comprometer-se⁵⁴. Mas, então, quais seriam os termos concretos desse compromisso? De acordo com Bergson, que orientações decisivas para a filosofia foram difundidas pelo biranismo?

Mais uma vez, é no texto “La philosophie française” que encontramos a resposta a estas questões. Bergson resume aí o pensamento de Biran como uma metafísica que se eleva cada vez mais alto, em direcção ao espírito, na exacta medida em que a consciência desce à profundidade da sua concreta vida interior. A expressão aí encontrada para descrever o pensamento de Biran é também a definição mais concisa do positivismo espiritualista francês dada por Bergson. Nela é já possível encontrarmos os dois aspectos a que a análise bergsoniana se mostrou particularmente sensível: por um lado, a justificação de um pensamento que certifica a interioridade do sujeito enquanto via para a plenitude do ser e, por outro, a abertura da natureza humana à realidade total e absoluta do espírito. Estes dois tópicos parecem-nos também decisivos enquanto germens do pensamento bergsoniano acerca da natureza.

Em relação ao primeiro, tal como vimos na parte inicial do nosso capítulo, Biran desenvolve os seus estudos a partir de uma problematização de cariz psicológico. Porém, essa doutrina psicológica não se esgota em si mesma, mas antes se abre à problematização metafísica. Perscrutar as estruturas constituintes do sujeito é uma via aberta para a problematização do fundamento último, para a procura pela primeira força ou causa: o eu. Assim sendo, segundo o pensamento de Biran, só será possível chegar à resolução da questão metafísica da origem da consciência e, conseqüentemente, ao espírito, se a psicologia se abrir a uma demanda pelo primeiro princípio. A ideia de que a consciência individual é a única passagem legítima, portanto positiva, para o conhecimento absoluto do espírito constitui o veio do legado biraniano.

⁵⁰ Como veremos, nalguns pontos a apresentação bergsoniana do pensamento de Biran aparece demasiado próxima da filosofia do próprio Bergson. Não nos parece que a sua leitura peque por falta de rigor. Pelo contrário, o nosso filósofo parece ter plena consciência do alcance, mas também das limitações da obra de Biran. Um exemplo do que afirmamos é o relatório, da autoria de Bergson, “Maine de Biran et sa place dans la philosophie moderne”, do já referido Prémio Bordin 1905. Indubitável, contudo, é que Bergson apresenta a sua obra como descendente directa de Biran e que as suas referências ao Mestre procuram sempre evidenciar o reconhecimento desta paternidade.

⁵¹ *M*, p. 688.

⁵² *C*, p. 348.

⁵³ *Ibidem*, p. 1076.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 349; *M*, p. 1171.

Não há verdade fora da consciência do sujeito, assim como só nela se pode sediar a distinção entre a subjectividade sem critério e a interioridade metafísica. Se somos materialmente impermeáveis perante a positividade exterior do real, interiormente metamorfoseamos o nosso espírito no espírito absoluto e chegamos aos píncaros de um conhecimento ilimitado e total.

Tal como já explicámos acima, Maine de Biran permitiu descobrir a interioridade como o domínio por excelência da objectividade⁵⁵. Desta feita, há um tipo de experiência inerente ao sentido interior do sujeito cujos resultados possuem uma maior legitimidade e alcance do que os obtidos pela experiência física exterior. É esta experiência interior que aparece ao sujeito como evidente e irrefutável – positiva, portanto – e assim se torna fonte das ideias e dos conhecimentos primeiros e fundamentais. A primeira verdade não pode, de modo algum, ter origem no contacto do sujeito com os objectos exteriores. Fica, então, posta definitivamente de lado a proposta sensualista de Condillac, que atrás apresentámos.

O facto primitivo do esforço não é um dado inato, ao jeito do *cogito* cartesiano. Aliás, um dos alvos das críticas biranianas é precisamente o modo como Descartes concebe o primeiro momento da consciência⁵⁶. Biran detecta um vício de princípio no raciocínio subjacente ao *cogito, ergo sum* que, de resto, o inviabiliza: a transição da primeira para a segunda parte da expressão é ilegítima porque não se trata de um mesmo sujeito. O “eu” que diz “*eu penso*” tem uma acepção precisa enquanto existência individual e determinada que só existe para si mesmo enquanto se percebe ou pensa. Já o “eu” que atesta a sua existência no “*logo existo*” afirma-a enquanto uma verdade absoluta, independente de toda a percepção de si e anterior a ela porque a funda. O primeiro reporta-se a uma *verdade de facto*, o segundo a uma *verdade absoluta* que, pelo seu carácter substancial, se encontra fora de toda a relação a um tempo e a um espaço concretos e, conseqüentemente, a conteúdos determinados de conhecimento. Ainda que sejam ambas do domínio originário, Biran conclui que de uma não se pode deduzir a outra.

Assim sendo, a proposta do filósofo vai no sentido de substituir o *cogito, ergo sum* pelo verdadeiro facto primitivo: o *esforço muscular voluntário*. O “eu” deste esforço é um sujeito fenoménico espaço-temporalmente situado e que se percebe enquanto tal sempre que exerce a sua função de causa de um determinado movimento por ele querido e desencadeado. Assim sendo, Biran propõe uma outra formulação – *Je veux, j’agis, donc j’existe*⁵⁷ – considerando reconduzir o facto pri-

⁵⁵ Esta diluição de fronteiras entre o plano subjectivo e o nível da objectividade será uma orientação constante no pensamento positivista espiritualista francês. Aliás, constituirá mesmo um traço fundamental característico desta tendência especulativa que a distinguirá das metafísicas substancialistas e das filosofias do conhecimento de cariz tradicional.

⁵⁶ Cf. Maine de Biran, *Œuvres choisies de Maine de Biran*, pp. 193-202.

⁵⁷ Ainda que não aceite o conteúdo da formulação cartesiana, Biran trilha com a expressão “*Je veux, j’agis, donc j’existe*” uma via cuja origem remonta ao filósofo do *Discours de la méthode*, aspecto visível já pela escolha de uma formulação semanticamente muito próxima do cogito de Descartes. Salvaguardando as necessárias distinções entre ambos, Biran reformula a leitura cartesiana da interioridade e inaugura uma nova fase para a filosofia francesa da consciência. No fundo, esta é a ideia que

mitivo cartesiano do abstracto ao concreto, da passividade da constatação teórica de um princípio substancial inato à actividade e dinamismo da vida consciente do pensamento. Através da acção muscular voluntária, o eu percebe-se como um ser concreto onde coexistem um princípio volitivo e um corpo com a capacidade de sentir e de se mover. É quando se apercebe enquanto causa livre que o eu é causa total, não de um modo passivo ou exterior, mas de acordo com a afirmação interior concreta e real da vida do pensamento.

Podemos, então, afirmar que, face à placidez especulativa do *cogito* cartesiano, Biran propõe uma noção da vida do sujeito como afirmação do seu carácter de agente, ou seja, como actividade por excelência. Afirmar que o sujeito se define como concretização actual da sua dimensão voluntária, e garantir por esse exercício o encontro com o ser, permitirá encontrar como linha comum entre o modo de existência do homem e o modo de existência da restante realidade um dinamismo constitutivo. Será este o corolário que Ravaisson e Bergson irão retirar da obra de Biran, procurando desenvolvê-lo nas suas próprias obras.

Para se referir ao “eu”, Biran utiliza por vezes o vocábulo “hiperorgânico” ou “força hiperorgânica”. Tal como o próprio termo indica, o filósofo refere-se a um domínio superior ao plano orgânico e de um carácter mais vasto do que este. Segundo o dicionário de André Lalande, “hiperorgânico” diz respeito ao plano espiritual do indivíduo enquanto irreduzível às suas estruturas materiais⁵⁸. Ou seja, trata-se da dimensão do eu que, englobando as estruturas fisiológicas do corpo, se estende para lá desse domínio. Em linguagem biraniana, pelo esforço muscular voluntário, o homem toma consciência da posse de um corpo como resistência, da sua interioridade volitiva como actividade e, simultaneamente, da indissociabilidade entre essas duas dimensões. É, portanto, a tomada de consciência imediata da dualidade e da indissociabilidade primitivas. O termo “hiperorgânico” é utilizado para categorizar a actividade íntima e espontânea de cada sujeito, distinta da força orgânica à qual se encontra corporalmente ligado. Acedendo a um plano “hiper”-orgânico, o eu permite ao homem ultrapassar o registo da pura animalidade, uma vez que, segundo Maine de Biran, é o domínio da consciência que estabelece a clivagem entre o que é a animalidade e o que é já propriamente humano. Este conceito torna-se, então, fundamental para a distinção que o filósofo pretende introduzir entre a fisiologia, que se ocupa da dimensão animal, e a psicologia, cujo alcance se estende para *qualquer coisa a mais* do que o plano meramente corporal⁵⁹.

Ao contrário do animal que sente e vive simplesmente, o homem sente e vive com a ideia de que o faz. Assim sendo, o sentido último da vida humana será o de propagar a vida da consciência até à sua potencialidade limite. Esse limite reside na via espiritual, ou seja, numa total abertura ao espírito. Se participa na animalidade

subjaz aos textos de Bergson de que nos ocupamos presentemente, e que Louis Lavelle (1883-1951) retoma, considerando que entre Descartes e o positivismo espiritualista não há uma ruptura filosófica radical, mas antes o prosseguimento de uma mesma tendência, desenvolvida, obviamente, com matices diferenciados ao longo dos séculos, cf. *La philosophie française entre les deux guerres*, pp. 7-13.

⁵⁸ Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 426.

⁵⁹ Cf. P. Montebello, *Le vocabulaire de Maine de Biran*, pp. 24-25.

dade pela sua dimensão orgânica, ao ser humano é também feito um convite para que dê o salto para lá do que o seu corpo lhe mostra, na “hiperorganicidade” do (seu) ser.

Mais uma vez, detectamos nesta tese biraniana os primeiros passos de uma nova vereda filosófica, desenvolvida pelos autores que viriam a assumir o positivismo espiritualista. Também Bergson parte de um facto primitivo, os *dados imediatos da consciência*, e também ele abre o indivíduo ao espírito, seja na descrição evolutiva do élan vital apresentada em *L'évolution créatrice*, obra de 1907, seja no relato das *Deux sources de la morale et de la religion*, de 1932, já plenamente consonante com a abertura ao transcendente. Biran dá a Bergson os motes necessários para que este prolongue e justifique uma filosofia que, sendo dinamismo e abertura, é um permanente convite para que o indivíduo descubra no seu íntimo a chave universal de leitura da existência cósmica. Desta feita, encontramos aqui o segundo aspecto em que Biran parece ter preparado a filosofia de Bergson, que atrás mencionámos: a abertura do humano à realidade total e absoluta do espírito mediante a exigência de positividade para os factos psicológicos⁶⁰.

De um modo geral, são estes os aspectos em que Biran preparou não apenas o pensamento de Bergson, como o de toda a sua geração. Uma filosofia que mergulha no mais íntimo do homem para aí encontrar a sua originária razão de ser, um pensamento que não impõe limites ao indivíduo, antes lhe fornece o acesso aos meandros da origem, viria a desembocar no positivismo espiritualista que Ravaisson renunciara em 1867. Na verdade, muitos anos antes da obra ravaissoniana sobre a filosofia francesa do século XIX, onde essa profecia é apresentada, já Biran havia feito a apologia de uma filosofia cujo princípio gerador reside no domínio espiritual, de uma filosofia que reconhece esse mesmo plano como fonte a partir da qual tudo deriva e depende e que fornece ao indivíduo os meios necessários para aceder a essa origem espiritual de tudo o que existe.

Então, poderíamos perguntar, por que razão foram necessárias tantas décadas para que o pensamento de Biran fosse apresentado como o antecedente directo do positivismo espiritualista? Por que razão a sua obra não provocou logo no início do século essa filosofia positiva do espírito?

Talvez seja o próprio Bergson a responder-nos, numa carta de Abril de 1910: seria preciso esperar alguns anos para que as ciências biológicas permitissem ao espiritualismo nascente ir mais longe na sua componente positiva e comprovar o carácter movente da realidade. Sem o sentido do devir natural, sem os ensinamen-

⁶⁰ É precisamente esse o sentido próprio da expressão “positivismo espiritualista”, tal como a apresenta M. Patrão Neves: “Le choix du *positivisme spiritualiste* ne vient pas du hasard. Il s’agit d’un courant de pensée qui naît au XIX^{ème} siècle, avec Maine de Biran et Félix Ravaisson, et qui demeure féconde jusqu’au milieu du XX^{ème} siècle, avec Henri Bergson et Maurice Blondel. Il résulte, en partie, de l’harmonisation du sens traditionnel de la philosophie comme métaphysique et de l’apport de cette science, toute jeune encore à l’époque, qu’était la psychologie. En effet, son point de départ est d’ordre psychologique, ce qui entraîne une exigence de positivité, tandis que son point d’arrivée est de nature métaphysique ce qui lui donne une dimension spirituelle.”, “L’acception psycho-philosophique d’espace et de temps dans le positivisme spiritualiste”, pp. 226-227.

tos das ciências naturais, faltava igualmente a ligação final entre a vida interior e a vida em geral, entre o eu do indivíduo e o élan comum a tudo o que existe⁶¹. Numa feliz e muito elucidativa metáfora, Henri Gouhier completa a análise de Bergson: Maine Biran é Cristóvão Colombo à procura da América com os mapas dos seus antecessores⁶².

Reformulemos a alegoria: apesar de ser a sedutora Índia que Colombo buscava, a utilização de instrumentos de navegação antigos desviou o famoso navegador, levando-o para terras americanas. “Viagem fútil e gorada”, diria a posteridade? Certamente que não: a conquista de Colombo não só descobriu todo um novo continente, até então insuspeito, como se mostrou essencial para que, alguns anos depois, o português Gama chegasse de facto a solo indiano. Da mesma forma, “a América” descoberta por Maine de Biran não era ainda a Índia só mais tarde encontrada. Porém, foram os seus esforços que mostraram à filosofia posterior o novo continente a explorar. Bergson contou-se entre esses navegadores que leram na obra biraniana as coordenadas do novo mundo.

Biran nunca chegou a concretizar a ponte entre a espiritualidade inerente ao sujeito e a espiritualidade presente na realidade da vida em geral. Pode tê-lo preparado, sem dúvida, mas é para nós calro que não chegou ao ponto de vista bergsoniano de uma filosofia da natureza animada por uma filosofia do espírito⁶³. É o próprio Bergson quem reconhece a distância entre o seu projecto e o de Biran. Os 93 anos que separaram os nascimentos dos dois filósofos talvez não tivessem sido tão determinantes se ocorrido numa qualquer outra época. Porém, num século onde foi progressiva e definitiva a assimilação do desenvolvimento científico ao pensamento filosófico, representaram o surgimento de toda uma nova perspectiva.

Retomamos o que Bergson afirma em *L'intuition philosophique*, reiterando a nossa posição: mesmo que não se possa reduzir às coordenadas temporais que a acolhe, aquilo que de essencial nos lega a obra de um filósofo encontra-se estreitamente dependente das heranças que a mesma recebe e assume. Sem Biran, a filosofia da natureza bergsoniana dificilmente teria encontrado na interioridade do sujeito a nascente positiva que viria a desembocar na descoberta metafísica do princípio universal.

2.1.2. Félix Ravaisson: *le mot profond d'un philosophe contemporain*⁶⁴

O parágrafo que o texto “La philosophie française” dedica aos contributos filosóficos de Ravaisson está longe de fazer justiça ao pensamento deste autor. Bergson limita-se a ressaltar dois aspectos em relação ao pensamento ravaissoniano: atribua-lhe a responsabilidade na demonstração da relação entre o pensamento de Biran e a filosofia pascaliana – tópico que depois não desenvolve – e faz uma breve menção

⁶¹ C, p. 349.

⁶² H. Gouhier, “Introduction”, *Œuvres choisies de Maine de Biran*, p. 21.

⁶³ Cf. *Idem*, *Études sur l'histoire des idées en France*, p. 91.

⁶⁴ *MM*, p. 198.

à dimensão estética do pensamento ravaissoniano e à importância que a noção de “belo” adquire para o filósofo. Talvez Bergson considerasse ter já concretizado a homenagem devida a um pensador que considerava fundamental enquanto precursor da sua própria filosofia. Na verdade, em 1904, Bergson escrevera para a *Académie des Sciences Morales et Politiques* o estudo “La vie et l’œuvre de Ravaisson”, onde percorre os principais marcos do trajecto filosófico do autor⁶⁵.

Nesse opúsculo, Bergson apresenta uma interpretação geral da filosofia ravaissoniana, evidenciando a cada passo o carácter fundamental deste pensamento enquanto promotor das orientações especulativas espiritualistas do final do século XIX. Bergson interpreta Ravaisson essencialmente como um anunciador, como responsável por uma obra que se estendeu além das fronteiras estritamente filosóficas e que ditou orientações determinantes quer no plano das ciências naturais, quer no domínio da estética, quer inclusivamente a nível pedagógico. A ideia fundamental da análise bergsoniana prende-se com a ressalva de que, partindo das influências recebidas de Aristóteles, o espírito que anima o pensamento de Ravaisson é um espírito original e, talvez, até avançado para o seu tempo. Vale a pena escutar as suas palavras:

“Haverá algo mais ousado e inovador do que vir anunciar aos físicos que o inerte se explicará pelo vivente, aos biólogos que a vida não se compreenderá senão pelo pensamento, aos filósofos que as generalidades não são filosóficas, aos professores que o todo se deve ensinar antes das partes, aos alunos que é preciso começar pela perfeição, ao homem, hoje mais do que nunca entregue ao egoísmo e ao ódio, que o móbil natural do homem é a generosidade?”⁶⁶

Porém, a importância deste texto viria a estender-se para lá do tempo em que foi escrito, para lá do simples registo de tributo de um filósofo a outro, para lá da própria obra de Bergson. Ao longo do século XX, “La vie et l’œuvre de Ravaisson” foi de tal modo associado à obra de Ravaisson, como se se tratasse de um relato indispensável para a sua interpretação, que correu o risco de, por vezes, ser tomado como uma cartilha ravaissoniana. Acontece que, como já atrás referimos, o texto de Bergson acentua, sobretudo, a função mediadora que o pensamento de Ravaisson assumiu entre as perspectivas filosóficas do início de século e as doutrinas das últimas décadas de oitocentos. Ou seja, a sua obra é entendida, sobretudo, enquanto lugar de consolidação do positivismo espiritualista francês, precisamente a perspectiva filosófica que Bergson viria posteriormente a adoptar. Nessa medida, este texto apresenta um Ravaisson, até certo ponto, “bergsoniano”, bastante próximo das teses que estariam a ser no momento preparadas para *L’évolution créatrice*, obra publicada três anos mais tarde.

⁶⁵ *PM*, pp. 253-291.

⁶⁶ *Idem*, p. 291: “Quoi de plus hardi, quoi de plus nouveau, que de venir annoncer aux physiciens que l’inerte s’expliquera par le vivant, aux biologistes que la vie ne se comprendra que par la pensée, aux philosophes que les généralités ne sont pas philosophiques, aux maîtres que le tout doit s’enseigner avant les éléments, aux écoliers qu’il faut commencer par la perfection, à l’homme, plus que jamais livré à l’égoïsme et à la haine, que le mobile naturel de l’homme est la générosité?”.

As relações especulativas entre Ravaisson e Bergson foram já meticolosamente analisadas em diversos estudos, quer nos aspectos em que Bergson é devedor de Ravaisson, quer nos abusos hermenêuticos provocados com o passar do tempo pela leitura da obra ravaissoniana através das “lentes bergsonianas”. Segundo Domini-que Janicaud, autor que mais longe vai nesta reflexão comparativa, neste aspecto Bergson parece ter sido vítima de um erro de óptica, como se, metaforicamente falando, um espelho tivesse sido colocado entre o modelo que ele estaria a pintar e a tela onde pretendia representá-lo, sendo que o resultado final acabaria por ser o seu auto-retrato⁶⁷. Segundo este comentador, aspectos como a noção de “intuição” ou o conceito de “vida”, que Bergson interpretou segundo as coordenadas da sua filosofia, e não como, de facto, as pensava Ravaisson, vieram sobrevalorizar o reconhecimento da filosofia bergsoniana perante o pensamento ravaissoniano, em detrimento do que este teria de próprio⁶⁸.

Permitimo-nos discordar de alguma radicalidade da postura de D. Janicaud e, fazendo justiça ao nosso filósofo, sublinhar que em 1932, quando este texto é reeditado como introdução à obra de Ravaisson *Testament philosophique et fragments*, Bergson afirma a J. Chevalier ter plena consciência do processo de “bergsonificação” ao qual tinha submetido a sua leitura da obra ravaissoniana. Apesar disso, acrescenta Bergson, apresentar o autor dessa forma seria a única via possível na clarificação do assunto em causa, precisamente através do seu prolongamento⁶⁹. Ou seja, Bergson estava empenhado em estabelecer pontes entre o pensamento dos seus predecesores e a filosofia que, naquele momento, ele próprio ajudava a construir. Mais do que encerrar o conteúdo das obras nos seus limites físicos e temporais, a Bergson interessava sobretudo mostrar a fertilidade de cada uma delas através da forma como se prolongavam e originavam novas interpretações e visões inauditas. Como muito bem assinala Henri Gouhier, a propósito de um défice referencial verificado nas obras de Bergson em relação a muitos pensadores que o antecederam, o estudo da filosofia era encarado por Bergson como um precioso lugar de recolha de determinadas coordenadas clarificadoras do seu pensamento, uma vez que o situavam e contextualizavam⁷⁰.

Teria sido o próprio Ravaisson a considerar Bergson, mais do que um jovem espírito promissor, como o seu verdadeiro herdeiro espiritual⁷¹. Para além disso, tendo em conta o número de vezes que Ravaisson é referenciado nas suas obras, e o tom incisivo e rigoroso em que essas referências são feitas, é totalmente inegável que Bergson conhecia muito bem as estruturas da filosofia ravaissoniana. Não só no que

⁶⁷ Cf. D. Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, p. 50.

⁶⁸ Será também importante referir aqui uma afirmação de Rose-Marie Mossé-Bastide segundo a qual o melhor retrato alguma vez feito de Bergson foi aquele que ele próprio fez quando descrevia Ravaisson precisamente no texto “La vie et l’œuvre de Ravaisson”. Segundo a autora, Bergson projectou inconscientemente nessa descrição traços de fisionomia e de carácter que lhe eram próprios, cf. R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, pp. 52-53.

⁶⁹ *PM*, p. 253, nota I.

⁷⁰ H. Gouhier, *Études sur l’histoire des idées en France depuis le XVII^e siècle*, p. 102.

⁷¹ Cf. D. Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, p. 124.

respeita ao seu lugar no pensamento francês, como nas suas estruturas mais íntimas. Aliás, é ele próprio a afirmar que o estudo das obras de Ravaisson foi introduzido no ensino universitário ainda em vida deste, o que lhes forneceu uma projecção alargada e as tornou conhecidos por toda a elite filosófica da época⁷². Consideramos, assim, que se Bergson opta por centrar-se na sua influência posterior, mais do que aprofundar de forma vertical os conceitos e as perspectivas que compõem a obra de Ravaisson, isso não significa que não estivesse plenamente ciente do alcance dos mesmos. Muito pelo contrário.

De um modo geral, o estudo da obra de Ravaisson, em especial nos princípios que regem a sua filosofia da natureza, transmite-nos a ideia de que estamos já em presença de um projecto filosófico bastante mais próximo do que viria a ser o programa bergsoniano. Basta que se retenha o epíteto com que Bergson se refere ao pensamento deste seu *Mestre*⁷³: “une doctrine qui faisait de l’activité spirituelle le fond même de la réalité”⁷⁴. Ravaisson consolida em termos metafísicos a viragem filosófica sediada por Biran no nível psicológico. É na continuação e no desenvolvimento desta orientação que Bergson se irá assumir como legatário da obra ravaissoniana, projectando o seu papel de sucessor para lá da simples substituição de Ravaisson na Secção de Filosofia da *Académie des Sciences Morales et Politiques*⁷⁵.

Assim sendo, em que é que o pensamento ravaissoniano inova em relação ao espiritualismo de Biran? Essencialmente no facto de Ravaisson identificar o princípio que rege a dimensão orgânica da vida com o princípio vital de ordem espiritual. Era este o passo natural que a continuação do pensamento biraniano seria compelida a dar: depois da introdução da actividade como fundo próprio do sujeito e simultânea via de acesso à interioridade objectiva, a organicidade humana é chamada a colmatar o percurso com a vida espiritual presente em tudo o que existe. Vida biológica e vida do espírito comungam de uma mesma estrutura originária, sendo a segunda a fonte primeira e a explicação ulterior para onde aponta a natureza: “[...] é verdade também – afirma Ravaisson –, e de uma verdade superior, que o sensível só se compreende pelo inteligível, que a natureza só se explica pela alma [...]”⁷⁶. A natureza,

⁷² *PM*, p. 280.

⁷³ Numa carta a Ravaisson, de 2 de Novembro de 1891, Bergson dirige-se-lhe nos seguintes termos: “Monsieur et cher Maître”, *M*, p. 357.

⁷⁴ *PM*, p. 280.

⁷⁵ F. Laruelle, num estudo sobre a ontologia ravaissoniana, sublinha a injustiça especulativa exercida pela análise filosófica posterior a Ravaisson que votou a sua obra a um esquecimento sistemático e lhe atribuiu um papel menor na história do pensamento ocidental. Cf. *Phénomène et différence. Essai sur l’ontologie de Ravaisson*, p. 10. De uma certa forma, é usual esta acusação de que, enquanto seu descendente especulativo, Bergson terá sido um dos responsáveis pela desvalorização do pensamento do Mestre. Consideramos precipitada e infundamentada esta posição, quer pelo contributo que o texto “La vie et l’œuvre de Ravaisson” teve na divulgação da obra ravaissoniana, quer pela forma como Bergson sempre referenciou a dívida filosófica que o seu pensamento reconhecia diante do pensamento de Ravaisson.

⁷⁶ F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, p. 272: “[...] il est vrai aussi, et d’une vérité supérieure, que le sensible ne s’entend que par l’intelligible, que la nature ne s’explique que par l’âme [...]”.

diz-nos Ravaisson, consiste numa limitação do absoluto, do infinito, da liberdade, e esta não é mais do que a última palavra das coisas naturais⁷⁷. Será a Bergson que competirá retirar todas as ilações do contributo de Ravaisson, sendo aí que se irão integrar, como veremos adiante, as suas concepções de temporalidade e de vida, ou seja, as noções de duração e de élan.

Para além de se interessar grandemente pela filosofia de Maine de Biran, considerando-o o reformador da filosofia em França, a produção filosófica de Félix Ravaisson reclama duas outras importantes influências filosóficas: Aristóteles e Schelling. Como iremos ver de seguida, a interpretação da natureza que Ravaisson irá apresentar na sua obra – e que ecoará posteriormente em Bergson – descende directamente quer do finalismo aristotélico, quer do espiritualismo metafísico schellinguiano.

a) Sob o patronato de Aristóteles

Em 1832, a *Académie des sciences morales et politiques* organizou um concurso sobre a *Metafísica* de Aristóteles, do qual o jovem Ravaisson saiu vencedor. Esta haveria de ser a primeira afirmação pública de uma duradoura relação especulativa. Estimulado por uma vitória tão precoce – Ravaisson tinha, então, apenas 19 anos –, o filósofo dedicou-se à reformulação e ao melhoramento do seu texto e, em 1837, publicou o primeiro volume do *Essai sur la métaphysique d'Aristote*. O segundo volume haveria de vir a lume nove anos mais tarde. Com esta publicação, Ravaisson ditou a orientação que haveria de servir de pano de fundo para as especulações de todo o seu percurso filosófico e o pensamento de Aristóteles funcionou como ponto de apoio no surgimento do movimento positivista espiritualista francês. Para a prossecução dos propósitos do presente capítulo, será importante retermos dois aspectos em que a filosofia da natureza de Ravaisson vai beber a Aristóteles e que, posteriormente, virão a influenciar o pensamento de Bergson.

Em primeiro lugar, a ideia segundo a qual todos os seres da natureza são intimamente constituídos por uma actividade permanente em direcção à sua própria perfeição foi desde logo assimilada pela visão ravaissoniana da natureza. O princípio teleológico aristotélico responsável pela finalidade interna na natureza veio a desenvolver-se na filosofia de Ravaisson através da mediação de origem leibniziana do “princípio do melhor”. Segundo esta noção, o mundo natural é dotado de uma inclinação que o incita em direcção a uma forma de existência mais perfeita. Na obra *La philosophie en France au XIX^e siècle*, de 1867, Ravaisson persiste nesta visão, apresentando a natureza como “[...] um progresso constante do simples ao complexo [*compliqué*], da imperfeição à perfeição, de uma vida fraca e obscura a uma vida cada vez mais enérgica, cada vez mais inteligível e ao mesmo tempo inteligente”⁷⁸.

⁷⁷ Cf. *Ibidem*, p. 283.

⁷⁸ F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, p. 269 : “[...] la nature offre partout un progrès constant du simple au compliqué, de l'imperfection à la perfection, d'une vie faible et obscure à une vie de plus en plus énergique, de plus en plus intelligible et intelligente tout ensemble.”

Esta propensão para a perfeição é descrita pelo pensador como uma espécie de *mola* interior colocada no seio de cada ser e que o impulsiona em direcção ao infinito. Na proposta ravaissoniana parece também ecoar o animismo aristotélico, desta feita integrado nas doutrinas vitalistas do início do século, a que já nos referimos anteriormente.

Bergson terá algumas dificuldades em lidar com o finalismo intrínseco à natureza que Ravaisson lhe lega. Porém, na obra *L'évolution créatrice*, distingue entre um finalismo radical, que põe em risco a espontaneidade e a imprevisibilidade das criações da vida, e um finalismo verdadeiro, que atesta o carácter criador da vida, mas sem pré-definir os efeitos dessa mesma actividade⁷⁹. Ainda que a filosofia de Bergson recuse o primeiro, aceita o último reformulando-o no que chama o verdadeiro finalismo, aspecto que parece revelar alguma hesitação do autor em desvincular-se radicalmente de influências tão fortes como as que recebera de Ravaisson⁸⁰.

Mas em que consiste, especificamente, a finalidade da natureza para Ravaisson? Onde se situa a perfeição para a qual converge o todo cósmico? O autor di-lo claramente na citação que acima transcrevemos: a forma mais perfeita de existência reside numa cada vez maior assunção do domínio do inteligível, o mesmo é dizer, no espírito. É aqui que surge o segundo aspecto onde a filosofia da natureza de Ravaisson se aproxima do legado do Estagirita. Referimo-nos ao conceito aristotélico de primeiro motor, a primeira e absoluta existência de que derivam todas as outras. O “primeiro motor”, segundo Aristóteles, é forma imaterial ou pensamento puro. E, enquanto causa final, é esta verdadeira realidade a responsável por toda a actividade do Universo. Assim, compreendemos a definição ravaissoniana da natureza como uma progressão activa constante de um registo vital ainda imperfeito, que admite as componentes física e biológica do real, para um nível perfeito, que se refere ao pensamento do pensamento, ou seja, ao espírito.

O estudo de Bergson sobre a vida e a obra de Ravaisson é, também ele, sensível a este princípio de unidade presente na filosofia de Aristóteles. Bergson interpreta o projecto filosófico aristotélico como uma procura pela unidade que congrega todos os seres, desde a matéria bruta, passando pelo homem, até atingir o pensamento divino, sem que isso implique abandonar o domínio da individualidade. A capacidade de mergulhar na superfície material das coisas e dos seres para atingir aquilo que promove e manifesta essa mesma materialidade, de procurar no visível o invisível, prolongando por uma visão do espírito a visão do olho, consiste, segundo Bergson, na verdadeira e mais importante intuição aristotélica que Ravaisson desenvolve na sua filosofia⁸¹. No entender de Bergson, a metafísica ravaissoniana prolonga essa orientação aristotélica e, sem nunca perder de vista a individualidade de cada ser, atinge a origem de tudo aquilo que é. A metafísica de Ravaisson utiliza um método

⁷⁹ *EC*, pp. 539/52 e ss. Vladimir Jankélévitch traduz de forma exímia esta aparente duplicidade na teoria de Bergson afirmando que a vida “[...] est orientée vers une fin sans toutefois remplir un programme.”, *Henri Bergson*, p. 28.

⁸⁰ Retomaremos o problema do finalismo bergsoniano noutros momentos do presente trabalho.

⁸¹ *PM*, p. 258.

de unificação integral do existente, apreende as realidades individuais e segue, até à sua fonte originária, o impulso que confere a cada uma a sua nuance particular, ao mesmo tempo que as refere à energia universal⁸².

Como poderemos deixar de ouvir ecoar nestas linhas bergsonianas o embrião do que virá a ser a noção de “élan vital”? O equilíbrio bergsoniano entre o individual e o cósmico, entre a vida em geral e cada uma das suas manifestações, fará jus à sua filiação positivista espiritualista e, em última instância, permitirá a Bergson erigir uma filosofia una, mas não monista⁸³.

Subjacente aos dois aspectos que acabámos de sublinhar como influências aristotélicas na filosofia da natureza ravaissoniana, encontra-se aquela que será, muito provavelmente, a principal trave metafísica que sustenta o aristotelismo de Ravaisson. Referimo-nos ao conceito de “acção”. Para além da grande importância que adquire no pensamento deste autor, esta noção foi igualmente assimilada pelos positivistas espiritualistas do final do século como Bergson e, sobretudo, Maurice Blondel.

A identificação aristotélica do Ser Supremo, pensamento do pensamento, com o Acto Puro orientou Ravaisson para a leitura do espírito como a actividade fundante que está na origem de toda a existência. Na linha da concepção dinâmica da vida psicológica do pensamento inaugurada por Maine de Biran, Ravaisson estende a noção de actividade à sua filosofia da natureza, focalizando-a como expressão de um espírito infinitamente activo.

A filosofia de Bergson assimila esta leitura, sendo, mais uma vez, no conceito de “élan” que encontramos os ecos de Ravaisson, desta feita na semântica do próprio vocábulo. Tal como nos indica Bergson, a imagem do “élan” – porque é sempre e somente de uma imagem que se trata⁸⁴ – refere-se a um ímpeto, a um impulso vital interno a toda a matéria que lhe imprime movimento e a orienta em determinadas direcções. O cerne do élan é, pois, actividade e, em última instância, viver é agir⁸⁵.

Mas o pensador que haveria de levar a acção ravaissoniana às suas mais longínquas conclusões foi, sem qualquer sombra de dúvida, Blondel. A filosofia da acção que construiu teve o seu ponto alto em 1893, quando o autor publica a obra *L'action*. Empenhado em estreitar a correlação entre o pensamento e a acção, o filósofo afirma que a vontade e a acção percorrem toda a natureza encontrando no homem a sua forma por excelência: a contemplação. No *Vocabulaire* de Lalande, Blondel é claro no esclarecimento da sua posição⁸⁶: a pretensa oposição entre pensamento e acção repousa em dois grandes erros. Por um lado, na redução do primeiro a um sistema de representações e noções abstractas e desligadas da vida⁸⁷; por outro, na

⁸² *Ibidem*, p. 280.

⁸³ Nas notas finais do nosso trabalho, abordaremos a questão de uma possível interpretação monista do pensamento bergsoniano.

⁸⁴ *M*, p. 1526; *EC*, p. 258.

⁸⁵ *R*, p. 115.

⁸⁶ Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 21.

⁸⁷ É neste contexto que se irá inserir a crítica de Blondel às noções bergsonianas de “inteligência” e de “intuição”, discordando do autor de *L'évolution créatrice* quanto ao alcance da primeira. Faculdade capaz de apreender a espontaneidade e o dinamismo reais, a inteligência constitui para Blondel uma

definição da acção como um impulso irremediavelmente obscuro que a consciência não pode esclarecer ou aperfeiçoar. Na verdade, a acção consiste na síntese entre a espontaneidade e a reflexão, entre a vida e o conhecimento, entre a interioridade do espírito e a fonte suprema divina que a alimenta.

Foi Blondel quem firmou os princípios fundamentais de uma filosofia da acção que haveria de estar presente, de uma forma mais ou menos explícita, em todos os autores positivistas espiritualistas. Contudo, a origem e a inspiração desta filosofia seria sempre reconduzida às leituras ravaissonianas de Aristóteles.

b) Ao encontro de Schelling

No final da década de 30, Ravaisson ter-se-á deslocado a Munique e terá privado algum tempo com Friederich Schelling (1775-1854), então na sua plena maturidade filosófica. Esse encontro terá motivado, ao longo do tempo, as mais diversas posições acerca de uma possível sintonia especulativa entre as obras de ambos. Bergson é especialmente cauteloso em relação ao tema e afirma ser necessário não exagerar na aproximação entre as duas obras uma vez que, de um modo geral, Ravaisson era um homem bem informado e preocupado em estar a par daquilo que filosoficamente se ia produzindo na época. No seu entender, a relação entre os dois filósofos teria sido provavelmente fruto de uma comum inspiração, de uma afinidade natural entre espíritos semelhantes. Até porque, ressalva Bergson, é necessário ter presente as dificuldades linguísticas que devem ter surgido entre ambos, já que Schelling conhecia mal o francês e Ravaisson pouco dominava da língua alemã⁸⁸.

Para além disso, há inclusivamente quem considere que o pensamento do próprio Bergson estará mais próximo de algumas teses de Schelling do que o de Ravaisson, como se o desenvolvimento das teses ravaissonianas tivesse, por si mesmo, levado Bergson a algumas das conclusões já apresentadas pelo filósofo alemão⁸⁹. Ao considerarmos, por exemplo, a defesa de Schelling de que os seres naturais são meros “produtos” de uma actividade anterior e interior, de um dinamismo inerente à natureza e ao sujeito pensante, não podemos deixar de reconhecer nessa tese antecedentes genealógicos da doutrina bergsoniana do “élan vital”.

Como ambiente de fundo, a recusa schellinguiana do saber matemático e geométrico da natureza, em prol de uma visão dinâmica do vivente, encontra-se também em Ravaisson. Ambos se afastam da leitura mecanicista que ignorava a presença de qualquer causa vital no seio da natureza, Schelling referindo-se ao todo natural como um processo contínuo de “criatividade”, Ravaisson desenvolvendo com maior incidência a noção de “espontaneidade” enquanto carácter dominante da vida⁹⁰. O pensador alemão focou a sua análise na capacidade geradora da natureza, enquanto que Ravaisson foi mais sensível ao carácter próprio da actividade vital que a perpassa,

instância superior de conhecimento, cf. M. Patrão Neves, “A crítica de Maurice Blondel ao conceito bergsoniano de intuição”, p. 98.

⁸⁸ *PM*, p. 263.

⁸⁹ Cf. R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*, p. 103.

⁹⁰ Cf. F. Ravaisson, *De l'habitude*, p. 5.

exercendo-se de modo espontâneo como um fazer-se por si mesma. Ainda que as duas noções estejam bastante próximas – aspecto claramente demonstrado no modo como a filosofia de Bergson as irá cruzar constantemente – parece-nos que esta atenção a aspectos distintos do mundo natural é por si mesma um sinal claro da diferença entre ter pensado a natureza na primeira metade do século XIX, e tê-lo feito na segunda. Expliquemo-nos: Schelling morreu em 1854, antes mesmo, por exemplo, de toda a celeuma provocada pelos trabalhos científicos darwinianos, portanto no limiar da grande divulgação pública das investigações provindas das ciências biológicas. O que a sua filosofia transmite é, sobretudo, a imagem romântica de uma pujança natural forte e quase que simbólica, constantemente criadora. Ravaisson, por seu turno, representa uma mundividência diferente já que, tendo falecido apenas em 1900, encarna uma leitura mais próxima do plano positivo, mais sensível ao modo como a natureza se manifesta como brotar espontâneo. Podendo parecer demasiado subtil, esta diferença existe e é decisiva.

Em ambos os casos, encontramos uma noção de natureza apresentada sob o signo da unidade: no caso do filósofo alemão, através de uma *identidade absoluta do espírito em nós e da natureza fora de nós*⁹¹; em Ravaisson, pela visão do mundo natural como uma *progressão contínua das potências sucessivas dum único e mesmo princípio*⁹². É a vida espiritual que se encontra na origem da natureza, sendo uma mesma actividade profunda que anima ambos os planos.

Apesar das diferenças entre a leitura da metafísica alemã do final do século XVIII – assente na imagem de uma natureza dinâmica celebrada enquanto força espontânea – e a interpretação positivista espiritualista de cem anos depois – preocupada em conjugar os factos da ciência e os conceitos da metafísica –, em última instância, Ravaisson e Schelling desenvolvem a noção de “espírito”. Ou seja, o autêntico domínio ontológico é o de uma realidade pensante em geral, princípio íntimo originário de que toda a restante realidade depende e que projecta. Segundo a nomenclatura schellingiana, a natureza é o “espírito visível”, a manifestação física de uma progressão inteligível em direcção a um fim específico.

Schelling e Ravaisson concebem uma dinâmica teleológica de cariz espiritual, em que a natureza progride para o auto-conhecimento do próprio espírito. O princípio que se objectiva na realidade natural, na passividade do inorgânico e na espontaneidade dos seres organizados, busca a sua forma mais acabada na reflexão humana. O homem é a natureza a tomar consciência de si como espírito ou, para sermos mais fiéis no caso da linguagem ravaissoniana, a tomar consciência de si como um todo *habitado* pelo espírito. É para o humano que a finalidade da natureza se encaminha, por aquilo que ele representa enquanto detentor da chave de leitura do enigma cósmico: a consciência. “Na consciência, afirma Ravaisson, é o mesmo

⁹¹ Cf. F. Schelling, *Ideias para uma filosofia da natureza*, p. 115.

⁹² Cf. Ravaisson cit. em I. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, p. 587.

ser que age e que vê o acto, ou melhor, o acto e a visão do acto confundem-se. O autor, o drama, o actor, o espectador, são um mesmo”⁹³.

No seguimento de Schelling e de Ravaisson, Bergson também encara o humano como a instância decisiva no todo natural, como o salto que marca a diferença e permite dar expressividade ao princípio que anima toda a natureza. Bergson utiliza a noção de “espontaneidade” a que também Ravaisson recorrera, enquanto carácter dominante da dinâmica evolutiva dos seres orgânicos, que aguarda a sua transformação em liberdade no seio da consciência. O filósofo de *L'évolution créatrice* relaciona esta última noção com a capacidade de fazer escolhas concernentes, maioritariamente, à acção, atribuindo-lhe a função de esclarecer a chamada “zona de virtualidades” que envolve cada acto⁹⁴. Nesse sentido, estende a posse da consciência a todos os animais⁹⁵, ainda que atribua aos seres não-humanos uma consciência fraca e débil. Assim sendo, é no homem que a consciência atinge o pico do seu desenvolvimento, através da criatividade intrínseca ao princípio vital. O positivismo espiritualista francês viria a desenvolver como nenhuma outra tendência filosófica esta orientação que entende a natureza como acção do espírito, destacando na evolução biológica o cunho da consciência humana e colocando no cume do percurso cósmico a abertura ao plano espiritual. Ou seja, parece-nos claro que, apesar da perspectiva diferenciada que cada um dos três autores assume, há pontos de contacto e afinidades entre as interpretações que Schelling, Ravaisson e Bergson desenvolvem.

A proximidade entre as concepções filosóficas de Schelling e de Ravaisson, no que respeita ao modo como ambos conceberam a natureza, fica visível através de um outro aspecto: a conjugação que ambos preconizam entre os resultados apresentados pelas ciências e a especulação metafísica de responsabilidade da filosofia. Apesar de assumir os princípios que nortearam a metafísica alemã, Schelling pretendeu fundamentar o seu naturalismo sobre investigações empíricas, considerando necessário apurar dados positivos acerca das relações de regularidade presentes na natureza. Assim sendo, é comum ouvirmos referências à “biologia romântica de Schelling”⁹⁶ ou à sua “filosofia positiva”⁹⁷. Filhos de uma época em que as ciências do mundo natural tendiam cada vez mais a impregnar as mentalidades, Schelling e Ravaisson compreenderam a necessidade de aproveitar esses estudos científicos numa leitura cada vez mais apurada da realidade natural e abrigaram a biologia no seio da sua proposta filosófica. Schelling não terá sido tão fiel quanto desejaria ao espírito positivo da época, devido ao já mencionado pouco desenvolvimento das ciências na primeira metade do século XX. Mas não deixou por isso de indicar a direcção a seguir por uma filosofia que se quisesse cada vez mais adequada às estruturas constituintes da natureza. Ravaisson caminhou na mesma via e legou ao positivismo espiritualista a urgência de assumir o método das

⁹³ F. Ravaisson, *De l'habitude*, p. 10 : “Dans la conscience, au contraire, c'est le même acte qui agit et qui voit l'acte, ou plutôt l'acte et la vue de l'acte se confondent. L'auteur, le drame, l'acteur, le spectateur, ne font qu'un.”

⁹⁴ *EC*, p. 180.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 113.

⁹⁶ R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*, 107, nota 1.

⁹⁷ J. Dopp, *Félix Ravaisson. La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, p. 327.

ciências naturais como procedimento do fazer filosófico. Abria-se assim uma época onde a filosofia haveria de sentir, como nunca anteriormente, o pulsar concreto do real positivo. E será Bergson a concretizar plenamente esta tendência.

Como último ponto da nossa aproximação da doutrina de Bergson à obra ravaissoniana, assinalaremos ainda um conceito que assume uma importância capital no pensamento bergsoniano sobre a natureza e que fora já desenvolvido por Ravaisson: referimo-nos à noção de “duração”.

Ravaisson descreve a natureza como uma continuidade entre o mundo inorgânico, império da necessidade e da homogeneidade, e o reino orgânico que, tendo como condição da sua existência os planos inorgânicos mecânicos, físico e químico, introduz o princípio vital. Com a vida, introduz-se a duração na natureza, afirma o filósofo. Quanto mais subirmos na escala dos seres vivos – vegetais, animais e humanos –, mais nos aproximamos da indeterminação e da espontaneidade. Se, no que respeita à vida vegetal, ainda demasiado próxima do domínio inorgânico, a existência dificilmente se desliga da pura necessidade, já no surgimento da animalidade se verifica um modo de existir descontínuo, em constante alternância entre o repouso e o movimento, entre a finalidade para a qual os seres se dirigem e a sua concretização. É neste momento que se manifesta o fenómeno da duração e que faz sentido falar-se na presença do tempo, de um fluxo contínuo e ininterrupto de sucessões⁹⁸.

Apesar da proximidade entre as utilizações ravaissoniana e bergsoniana do conceito de “duração”, as perspectivas próprias de cada autor determinaram leituras distintas. Bergson não adopta a perspectiva ravaissoniana de uma visão linear da natureza, de inspiração aristotélica⁹⁹, e introduz uma clara distinção entre o conceito de “duração” e o de “tempo mensurável”¹⁰⁰, inexistente no caso de Ravaisson. A duração autêntica, “verdadeira” – um dos núcleos fundamentais de sentido da filosofia de Bergson – é *o estofo mesmo da realidade*, a nossa percepção íntima da dimensão movente do real, da *substância mesma das coisas*, ou seja, *do fundo do nosso ser*¹⁰¹. A duração consiste aqui num conhecimento da realidade através de uma perspectiva interior, captada no fluxo da sua sucessão, e não segundo a perspectiva quantitativa que enquadra os acontecimentos de uma forma separada e justaposta. Como teremos ocasião de desenvolver, partindo da inspiração ravaissoniana, o desenvolvimento bergsoniano deste conceito ultrapassa, certamente, os limites fixados pela obra do Mestre.

c) A profecia do positivismo espiritualista

Em 1867, Ravaisson publicou a obra *La philosophie en France au XIX^e siècle*. No seguimento de um pedido do governo francês, o filósofo elaborou uma longa e cuidada reflexão acerca das ciências, das letras e das artes em França, no decorrer

⁹⁸ F. Ravaisson, *De l'habitude*, pp. 10 e ss.

⁹⁹ *EC*, p. 136.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 361 e ss.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 37.

daquele século. Mas o génio e a acuidade do seu espírito permitiram a Ravaisson não só apresentar os progressos passados da nação francesa, como principalmente elaborar uma obra cuja mais relevante dimensão reside no seu carácter futurista. Nas suas páginas, o autor conseguiu discernir o fio condutor que unificava diversas leituras do pensamento filosófico francês das décadas anteriores e projectar, nesse seguimento, a via em que se haveriam de comprometer as futuras gerações de filósofos. Eram claros os termos da análise profética de Ravaisson:

“A bien des signes il est donc permis de prévoir comme peu éloignée une époque philosophique dont le caractère général serait la prédominance de ce qu’on pourrait appeler *un réalisme ou positivisme spiritualiste*, ayant pour principe générateur la conscience que l’esprit prend en lui-même d’une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend, et qui n’est autre que son action.”¹⁰².

Mais do que inaugurar uma nova corrente ou escola filosófica, a importância deste parágrafo de *La philosophie en France au XIX^e siècle* residiu num anúncio claro da direcção para onde se encaminhava a filosofia francesa, num esboço especular do modo como a segunda metade do século XIX se preparava para interpretar o ser e a existência. Foi depois desta predição – ou, talvez, orientação – que se iluminou o caminho que o positivismo espiritualista francês havia de trilhar enquanto orientação especulativa diferenciada e autónoma. Na verdade, para além da sua importância prospectiva, o parágrafo citado assumiu-se como a voz da consciência filosófica de toda uma época, funcionando como uma identificação objectiva dos seus pilares arquitectónicos e congregando os autores em torno de uma mesma missão.

Bergson atesta a importância desse escrito ravaissonianiano – resultado do que considerava ser um verdadeiro esforço divinatório – ao considerar que haveria de determinar uma mudança fundamental na orientação da filosofia de âmbito universitário que então se produzia. “Vinte gerações de alunos aprenderam de cor estas páginas”, afirmava em “*La vie et l’œuvre de Ravaisson*”¹⁰³. Como não haveria, então, de condicionar nessa direcção uma boa parte do pensamento nacional francês?

No entender de Bergson, estavam já claramente previstas na obra que Ravaisson escrevera em 1867 importantes tendências que iriam constituir o fundo da filosofia na segunda metade do século XIX. Ao interpretar o percurso filosófico ravaissonianiano, Bergson considera que a mais visível das suas vitórias residiu na afirmação do Universo visível como o aspecto exterior de uma realidade que, perspectivada interiormente, é de carácter espiritual. A defesa ravaissonianiana de uma força vital originária viria a devolver a metafísica ao seu legítimo direito de perscrutar e atingir o plano último da realidade. E, simultaneamente, abria caminho ao alargamento das ciências positivas para lá do registo estr(e)itamente mecânico, ou seja, à necessidade de complementar a filosofia com um pensamento positivo e de, nesse seguimento, constitui-la como autêntico sentido.

¹⁰² F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, p. 275 (sublinhado nosso).

¹⁰³ *PM*, p. 275.

Na sua luta contra os excessos do positivismo cientista, o positivismo espiritualista não viria a rejeitar os contributos dos saberes positivos. Longe disso, a ideia contra a qual se haveria de insurgir prendia-se com a intrusão abusiva que a ciência tinha paulatinamente operado nos terrenos da filosofia, com a pretensão de se assumir como único critério legítimo de leitura da realidade. Como alternativa a este positivismo cientista, a orientação profetizada por Ravaisson iria fundamentar a explicação última do universo natural na actividade espiritual que, animando a totalidade cósmica, escolhia como ponto de eleição a consciência humana. Dominique Janicaud explica a tomada de consciência dessa actividade espiritual como uma espécie de *cogito* que se encontra a si próprio animando uma natureza que, em última instância, possui a mesma constituição que ele próprio¹⁰⁴. É precisamente isso que nos transmite a mais célebre passagem de toda a obra ravaissoniana, onde o autor apresenta o seu vaticínio filosófico, acima transcrita.

Assim sendo, reiteramos, o ritual de baptismo pressuposto nesse excerto veio a revelar-se de extrema importância não só como primeiro momento sistematizador do que estaria em causa nesta nova empresa filosófica, mas essencialmente como passagem inspiradora para uma época que buscava avidamente novos cânones. Ravaisson foi o génio encaminhador de toda uma geração, o responsável pela antevisão de uma natureza que progride na direcção do único organismo que lhe poderá permitir passar da inconsciência para uma forma consciente, ou seja, o homem¹⁰⁵. E deste às mais altas aspirações espirituais. Não admira, por isso, que, quatro décadas depois da publicação de *La philosophie en France au XIX^e siècle*, Bergson nos incitasse nestes termos:

“Cherchons, au plus profond de nous-mêmes, le point où nous nous sentons le plus intérieurs à notre propre vie.”¹⁰⁶

¹⁰⁴ D. Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, p. 3.

¹⁰⁵ Veja-se a nota de Jules Lachelier sobre o pensamento de Ravaisson no *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, de A. Lalande: “On peut appeler, d’une manière générale, *spiritualisme* toute doctrine qui reconnaît l’indépendance et la primauté de l’esprit, c’est-à-dire de la pensée consciente. Il y a un spiritualisme, en quelque sorte, du premier degré, qui consiste à placer simplement l’esprit au-dessus de la nature, sans établir de rapport de l’un et l’autre. Mais il y a un spiritualisme plus profond et plus complet, qui consiste à chercher dans l’esprit l’explication de la nature elle-même, à croire que la pensée inconsciente qui travaille en elle est celle même qui devient consciente en nous, et qu’elle ne travaille que pour arriver à produire un organisme qui lui permet de passer (par la représentation de l’espace) de la forme inconsciente à la forme consciente. C’est ce second spiritualisme qui était, ce me semble, celui de M. Ravaisson” (p. 1020).

¹⁰⁶ *EC*, p. 201.

Em 1901, Édouard Le Roy publicou um artigo intitulado “Un positivisme nouveau”, onde sistematiza habilmente os princípios metafísicos subjacentes à nova orientação filosófica baptizada por Ravaisson, cf. “Un positivisme nouveau”, em *Revue de Métaphysique et de Morale*, 9 (mars 1901), 138-153. Explicando que o modo de proceder do positivismo espiritualista consiste na recondução das formas superficiais da actividade psíquica às suas formas profundas, Le Roy apresenta com a máxima clareza a nova proposta. Seis anos mais tarde, *L’évolution créatrice* poria em prática esses mesmos princípios.

2.1.3. Lachelier e Boutroux: *des esprits de premier ordre*¹⁰⁷

A nossa análise não estaria completa se ficassem por mencionar nesta genealogia bergsoniana os contributos de Jules Lachelier (1832-1918) e de Émile Boutroux (1845-1921), pensadores que assumiram uma grande responsabilidade na formação filosófica de Bergson.

A relação do nosso filósofo com Lachelier é totalmente distinta da que manteve com Boutroux. Ao primeiro, Bergson reconhece-o como professor e mestre, dedica-lhe respeitosamente a sua primeira grande obra, o *Essai sur les données immédiates de la conscience*, tese de doutoramento de 1889; a Boutroux, vê-o como mais um colega geracional, pensador com quem sente uma profunda sintonia especulativa.

Para além disso, é distinto o papel que cada um desempenhou na formação da tendência positivista espiritualista. Lachelier assumiu-se também como um precursor, ao lado de Ravaisson. Em 1871, apresentou a sua tese de doutoramento, *Du fondement de l'induction*, onde afirma que a verdadeira filosofia da natureza só pode constituir-se como um realismo espiritualista. Retomando a expressão inaugurada por Ravaisson, Lachelier caracteriza esta nova orientação especulativa através da identificação de todo o ser com um pensamento que tende para uma cada vez maior consciência de si¹⁰⁸.

Já no que respeita a Boutroux, podemos colocá-lo na segunda geração do positivismo espiritualista, tal como Bergson, legatários ambos dos propósitos projectados por Biran, Ravaisson e Lachelier. Contudo, tal como iremos observar, o pensamento de Boutroux revelou-se fundamental na preparação de algumas visões bergsonianas, em especial no que respeita à concepção de uma actividade criadora espontânea e indeterminada.

Apesar destes aspectos que distinguem claramente as posições de Lachelier e de Boutroux, mencionamo-los aqui em conjunto uma vez que, no que respeita ao domínio da filosofia da natureza, os dois filósofos acentuaram um importante aspecto que veio a contribuir na construção e consolidação da filosofia de Bergson: a introdução do conceito de “contingência” no modo de pensar a realidade universal. A consolidação filosófica do conceito haveria de se formalizar com a publicação da obra mais conhecida de Boutroux, *La contingence des lois de la nature*, de 1874. Todavia, está também bastante presente no pensamento de Lachelier. A divulgação deste conceito viria a tornar-se uma das marcas fundamentais do positivismo espiritualista francês.

O desenvolvimento da noção de “contingência” surgiu a partir da contestação dos princípios subjacentes à leitura da natureza segundo os cânones mecanicistas. A ideia de que tudo poderia ser reduzido a leis de teor geométrico-matemático e que, por conseguinte, bastaria descobrir as suas formulações para prever, até à exactidão,

¹⁰⁷ C, p. 1597.

¹⁰⁸ “La véritable philosophie de la nature est, au contraire, un réalisme spiritualiste, aux yeux duquel tout être est une force et toute force une pensée qui tend à une conscience de plus en plus complète d'elle-même.”, J. Lachelier cit. em Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, p. 599.

os movimentos e os comportamentos dos seres naturais, revelava-se para estes autores como o maior obstáculo à correcta apreensão da natureza e da vida. Assim sendo, na esteira de Ravaisson, estes autores assumiram como tendência geral a construção de uma clara distinção entre os fenómenos de ordem física e química, reino da homogeneidade e da necessidade, e os fenómenos “orgânicos” ou “organizados”, lugar à espontaneidade e à indeterminação. Apenas os primeiros eram tidos como absolutamente determináveis.

Lachelier e Boutroux consideravam que uma autêntica e cabal interpretação dos fenómenos naturais não podia residir numa simples explicação pela causalidade eficiente, que apenas oscila entre causas e efeitos próximos. Pelo contrário, deveria consistir na explicação da finalidade, que descobre a razão de ser de tudo. Para Lachelier, a natureza possui duas formas de existência, fundadas nos dois modos encontrados pelo pensamento para explicar os fenómenos: uma existência abstracta que repousa na lei necessária das causas eficientes; e uma existência concreta, que repousa sobre a lei contingente das causas finais. O fundo próprio da natureza, a verdadeira definição da existência, não se encontra numa necessidade universal e determinística. A última palavra do pensamento é a contingência universal, um princípio de escolha que surge de modo crescente à medida que avançamos do plano meramente físico para o plano animal e humano.

Boutroux segue na linha de Lachelier, assumindo uma postura mais extrema e afirmando que *tudo é radicalmente contingente*¹⁰⁹, sendo essa contingência precisamente a expressão duma consciência universal, ou seja, duma potência eterna e criadora. Tal como indica o título da sua obra de 1874, *La contingence des lois de la nature*, a reunião de várias coisas debaixo de uma mesma noção, ou de factos numa mesma lei, é sempre aproximativa. À medida que avançamos da ordem física para a ordem biológica, até à ordem humana, as leis que pretendem regular o funcionamento dos seres mostram-se cada vez menos rigorosamente determinantes. A natureza é movimento constante, desenvolvimento permanente, em que a mais pequena e imprevista alteração faz a diferença. Por conseguinte, não é possível existirem séries mecânicas de factos perfeitamente estáveis e determinados. Boutroux exemplifica: mesmo uma semente que inadvertidamente caia do bico de um pássaro que sobrevoa uma montanha de neve, pode ser responsável por uma imensa avalanche.

O vocabulário de Boutroux está já mais próximo do modo de expressão bergsoniana. Nele encontramos a interpretação da vida enquanto verdadeira criação, enquanto expressão de um poder eterno e gerador, movimento progressivo numa dinâmica perfectibilizadora que nenhum facto anterior pode prever, que nenhum plano superior pode coagir.

No mundo da vida, a contingência é ainda maior do que no plano meramente físico-químico. Os seres vivos projectam uma instabilidade constante, os seus movimentos são irreduzíveis e, à semelhança do que fizera Ravaisson, Boutroux acentua que com a vida a natureza chega à “individualidade”. Ou seja, o ser vivo é um todo complexo e harmonioso, em permanente criação, um projecto individual,

¹⁰⁹ Cf. E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 29.

com um propósito diferenciado e próprio, fazendo prevalecer a sua espontaneidade intrínseca diante da pura receptividade fisiológica, na tentativa de concretizar esse fim apropriado. Pois não é o indivíduo, quando deixado a si próprio, a sede da imprevisibilidade?, indaga o seu pensamento.

Assim sendo, quando nos reportamos aos fenómenos vitais, e em especial aos da vida humana, é insustentável o princípio da necessidade absoluta. O humano acolhe uma forma superior de consciência, sendo esta sinónimo de escolha, de hesitação. A consciência escapa ao determinismo, é um fenómeno irreduzível que se esquiva diante de explicações totalizantes, lida com o radicalmente novo, com a criação permanente.

Mudança, progresso, retrocesso, são os conceitos com os quais podemos interpretar as manifestações vitais e compreender a irreduzibilidade de fundo que as caracteriza. O universo é, como a própria palavra indica, a unidade do diverso. Mas esta é uma unidade que vive de descontinuidades, de discrepâncias, de desproporções. A todo o momento, surge o inesperado, o imprevisível, o novo. Ou, no dizer destes autores, o “contingente”.

Bergson faz ecos destas perspectivas na sua leitura da natureza e, em inúmeras ocasiões, a obra *L'évolution créatrice* evidencia a importância do conceito de “contingência” na filosofia do autor. Para o filósofo, todo o processo evolutivo ao qual o mundo natural está sujeito assenta num conjunto de elementos contingentes. A tendência vital primordial, ou “élan”, dissocia-se num conjunto de linhas evolutivas diferenciadas e cada uma origina uma série distinta de seres. Contudo, esta diversidade que compõe a natureza depende igualmente dos obstáculos materiais com que o élan se depara. Daí que as formas de cada ser consistam no resultado de um processo de adaptação, podendo ser totalmente diferentes se encontrassem outras resistências materiais. Afirmo Bergson que se pensássemos num planeta distinto daquele em que habitamos, pertencente a um outro sistema solar, não conseguiríamos ter qualquer ideia pré-definida acerca das manifestações vitais com as quais nos depararíamos¹¹⁰. A nossa própria estrutura mental seria diferenciada se vivêssemos nesse outro mundo, o que implica que, num processo evolutivo hipoteticamente distinto do nosso, a humanidade não possuiria as mesmas características, ou pelo menos não nas proporções com que as conhecemos.

Mas Bergson vai ainda mais longe e afirma que a própria noção de “vida” comporta uma grande soma de contingência. Para o pensador, o élan consiste, em primeira instância, numa tendência para agir sobre a matéria bruta, sendo que o sentido desta actividade nunca se encontra pré-determinado. Este carácter aberto da actividade vital é o que garante o aparecimento de formas imprevisíveis e de elementos inteiramente novos. O movimento vital detém um carácter contingente uma vez que implica uma escolha, mesmo que nalguns seres se trate de uma esco-

¹¹⁰ EC, p. 256

lha ainda rudimentar¹¹¹. O ser vivo é um “centro de acção”¹¹², isto é, há um leque mais ou menos variado de rumos possíveis que pode empreender, consoante a sua espécie e os condicionalismos a que esteja sujeito. Quando ao ser vivo se soma a posse de uma consciência desperta, o grau de contingência introduzido no mundo tende a aumentar. Se, para Bergson, a vida é sinónimo de contingência, por sua vez a consciência – que representa o princípio motor da evolução –, é o lugar por excelência do contingente¹¹³.

Encontramo-nos, assim, diante de uma natureza que não reconhece no seu percurso a força autoritária da necessidade, que orienta a sua actividade intrínseca pela imprevisibilidade e pela espontaneidade, numa sucessão de variações musicais sobre um mesmo tema. A única forma de compreender a natureza na integralidade das suas estruturas será levar em conta esta sua disposição para fugir aos pré-conceitos, será procurar ouvi-la enquanto conjunto de seres e factos individuais e não como um imenso leque de eventos abarcáveis num conjunto fixo de leis *a priori*. Daí que, quando Bergson insere o seu projecto filosófico no texto sobre o nascimento e a progressão de uma filosofia francesa, se refira ao eixo que norteia os seus contributos como a procura de explicações concretas para os factos particulares da existência¹¹⁴. Bergson lida com um Universo real, tal como ele verdadeiramente é e se apresenta, sem imposições teóricas *a priori*, transformando esse mundo natural no objecto da sua metafísica positiva. Assim sendo, ao lado de Lachelier e de Boutroux também ao pensamento bergsoniano poderíamos chamar uma “filosofia da contingência”.

Tal como fomos observando ao longo da nossa reflexão, os passos dados pelos autores que identificámos como precursores do pensamento bergsoniano revelaram-se essenciais na orientação do percurso filosófico de Bergson. O próprio filósofo o reconheceu em diversos momentos. Apoiados por uma concepção de ciência que se começava a abrir perante domínios que exigiam novas modalidades do olhar, os autores da segunda metade do século XIX prepararam uma concepção de natureza já com contornos próprios. Uma interpretação que não se deixava esvaziar pelos ditames determinísticos e mecânicos, que exaltava o inaudito da positividade biológica, não obstante reclamar a fundamentação metafísica da força vital que tudo anima.

Antes mesmo do início de oitocentos, Bichat conseguira fundamentar a especificidade dos fenómenos vitais. No início deste século, Biran firmara as idiosincrasias da vida psicológica. E, na continuidade de um projecto colectivo, autores como Ravaisson, Lachelier e Boutroux iriam, depois, investir na sedimentação desse edifício, permitindo à filosofia posterior dar o salto para o último patamar, construído por pensadores como Bergson e Blondel, que dariam acesso à abertura plena do pensamento filosófico ao espírito.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 97.

¹¹² *Ibidem*, p. 262.

¹¹³ No nosso terceiro capítulo, retomaremos mais alongadamente a noção de “contingência” no contexto da filosofia bergsoniana.

¹¹⁴ “La philosophie française”, *M*, p. 1182.

Porém, aos olhos de Bergson, nenhum dos seus predecessores tinha chegado a levar à máxima radicalidade de sentido as orientações que o positivismo espiritualista advogava. Nenhum filósofo entendera verdadeiramente tudo o que estaria implicado neste novo modo de ver a natureza, na sua autêntica e integral leitura.

“Eles não trouxeram a lume o carácter *movente* da realidade, o *élan interior* da vida, e negligenciaram o que há de essencial na *duração*. Sobretudo, não procuraram religar a vida interior à vida em geral; não podiam fazê-lo, porque a ciência biológica não estava ainda constituída.”¹¹⁵

Seria essa a tarefa que Bergson reservava para si. E, retomando a frase de H. Gouhier¹¹⁶, seria assim que Bergson perspectivava a tradição filosófica quando se preparava para imprimir-lhe o seu contributo. Com base na autonomia das ciências biológicas e na institucionalizada psicologia, Bergson teve ao seu dispor os dados de que necessitava para aprofundar e desenvolver o papel do sentimento interior, ou “intuição” – há muito perseguida pela filosofia francesa – e, por seu intermédio, erigir uma cosmovisão alicerçada numa *autêntica* e concreta filosofia da vida. “Autêntica” porque completa, o que lhe permitiu estender o dinamismo do plano biológico ao domínio espiritual.

O positivismo espiritualista de Bergson não combate apenas o positivismo cientista, no seu esquecimento do plano metafísico, mas também o espiritualismo *tout court*, empenhado em depurar a vida espiritual num registo eterno e estático, desligado do movimento concreto dos fenómenos positivos. Para Bergson, todo o plano do *bios* é sinónimo de dinamismo, seja enquanto vida orgânica, seja enquanto vida espiritual. É essa precisamente a ideia que Bergson transmite já no título da obra de 1919, *L'énergie spirituelle*, que irá perpassar todos os seus escritos, e que constituirá o cerne da sua filosofia da natureza.

Traçar o contexto do projecto filosófico de Henri Bergson não poderia deixar de resultar nesta sinfonia de referências e de pensadores, composta em vários tons e diferentes cadências. Quando estudamos o “positivismo espiritualista” como um movimento filosófico diferenciado, deparamo-nos com uma plêiade caleidoscópica de obras e autores, com uma rede intrincada de relações de influência e coabitação, com uma espécie de família numerosa com antepassados longínquos e ligações de parentesco por vezes insuspeitadas. Cada autor tende a apresentar uma interpretação própria das linhas de fundo desta tendência filosófica, ora insistindo nos seus princípios metafísicos, ora preocupados com as ligações às ciências positivas. Esta é, aliás, a tradução prática do *eclectismo* que caracteriza o positivismo espiritualista francês, método de conhecimento que buscava conciliar teses distintas – e, por

¹¹⁵ “Ils n’ont pas mis en lumière le caractère *mouvant* de la réalité, l’*élan intérieur* de la vie, et ils ont négligé ce qu’il y a d’essentiel dans la *durée*. Surtout, ils n’ont pas cherché à relier la vie intérieure à la vie en général; ils ne pouvaient pas le faire, puisque la science biologique n’était pas encore constituée.”, C, p. 349.

¹¹⁶ Cf. H. Gouhier, *Études sur l’histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle*, p. 35.

vezes, até opostas – num ponto de vista superior à mera soma das partes¹¹⁷. Aliás, o que confere riqueza e interesse a esta corrente é precisamente a vasta profusão de leituras e o modo como as harmoniza.

Apesar da diversidade de autores, há obviamente uma linha de fundo que os unifica como pertencentes a um mesmo lar: a operação de regeneração da metafísica enquanto projecto especulativo em direcção ao absoluto concebido enquanto actividade, através de um aprofundamento metódico da vida interior do sujeito. Biran, Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Bergson, e outros nomes que os limites da nossa análise não nos permitem convocar, entreviram na existência natural e humana o apelo de uma ordem interior: interior ao mundo e interior ao indivíduo que, em rigor, é também ele “mundo”. Como afirma P. Montebello, “aquilo que está no homem está em todas as coisas, não porque está no homem, mas porque está em todas as coisas”¹¹⁸. Mas esta unificação não é sinónimo de dissolução das fronteiras que atribuem ao ser humano um lugar de destaque, precisamente porque, segundo estes autores, é no seu interior que se encontra a solução das grandes questões filosóficas: “para onde?”, “qual o sentido?”.

O positivismo espiritualista responde: “para além, sempre para além”. A direcção a seguir aponta para aquilo que, partindo da intimidade da nossa experiência interna imediata, nos engloba e ultrapassa; para o que fica além do quotidiano e habitual trabalho do espírito e que, por isso, exige um permanente esforço de apropriação. Os autores que abordámos projectam a última instância das suas filosofias para o domínio espiritual. Todos eles, de uma maneira ou de outra, abrem a existência humana à imensa virtualidade da (sua) dimensão espiritual. Para lá deve o homem encaminhar a restante realidade, uma vez que – nas palavras de Bergson – ele é o único ser a ousar saltar o obstáculo, o único a não temer as consequências de um trampolim demasiado alto¹¹⁹. O caminho é feito por dentro e começa na consciência individual, única capaz de reconhecer a seiva espiritual que tudo funda e anima, passagem secreta no seio da qual se realiza a missão de toda a natureza.

¹¹⁷ No século XIX francês, o eclectismo era não só um método de trabalho filosófico, como também a escola de pensamento de Victor Cousin. Cf., A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, pp. 258-259.

¹¹⁸ P. Montebello, *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, p. 14: “ce qui est en l'homme est en toutes choses, non parce qu'il est en homme, mais parce qu'il est en toutes choses”.

¹¹⁹ *EC*, p. 265.

CAPÍTULO II

BERGSON INTERLOCUTOR DA FILOSOFIA DA NATUREZA ANTERIOR

Mais la philosophie [...] est obligée de parler la langue de tout le monde. De là une illusion assez répandue, qui consiste à croire qu'on peut aborder d'emblée l'œuvre d'un philosophe contemporain, y entrer au pied levé, trancher les problèmes qu'elle pose ou les écarter comme autant de futilités, sans tenir compte des vingt-cinq siècles de méditation, d'inquiétude et d'effort qui sont comme condensés dans la forme actuelle de ces problèmes, et jusque dans les termes dont nous nous servons pour les énoncer.

Henri Bergson

Bergson constrói o seu pensamento a partir do contacto com perspectivas filosóficas diferentes e, por vezes, até contrárias às suas. Como consequência desse *modus faciendi*, no estudo do seu vocabulário filosófico deve atender-se à presença de um amplo processo de intercâmbios hermenêuticos. As noções abarcam, de modo implícito, um percurso genealógico próprio e ao mesmo tempo assumem uma configuração especulativa específica. Reconstruir essas noções implica começar por descobrir até onde são as mesmas devedoras da tradição, tornando-se imperioso focar as leituras que Bergson apresenta da história da filosofia. É o próprio autor que reconhece que a verdadeira tarefa da história da filosofia consiste em descobrir o que há de verdadeiramente novo e também característicos nos pensadores da tradição¹.

Nesse sentido, o presente capítulo irá focar-se no conceito de natureza, procurando reconstituir o diálogo que Bergson vai desenvolvendo com os mais variados pensamentos. Entendemos este exercício como um procedimento metodológico necessário, não só para delinear a carga semântico-filosófica da noção de natureza, como também para a compreensão clara do lugar que cada pensador ocupa no todo da reflexão do autor.

Bergson está longe de ser apenas um historiador atento da filosofia. As suas exegeses estendem-se para lá do simples registo descritivo, sugerindo leituras apropriadas e críticas acerca das propostas especulativas com que vai lidando. Como atesta Matthias Vollet, a história da filosofia segundo Bergson é um instrumento

¹ Cf. I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, p. 19.

necessário para a educação dos seus alunos, bem como um estudo imprescindível para o seu próprio trabalho analítico enquanto filósofo².

Por estes motivos, mais do que confrontar o *corpus* bergsoniano com os documentos e os textos originais a que a sua reflexão se reporta – com o intuito de analisar a justeza ou o rigor das análises que apresenta –, interessa-nos essencialmente apresentar a perspectiva pela qual Bergson leu a história da filosofia, encontrar os movimentos transversais que detectou nas obras dos vários filósofos e, nesse seguimento, compreender de que forma o nosso pensador perspectivou o seu próprio contributo para essa mesma história.

1. *Bergson filósofo e Bergson professor: questões metodológicas*

As reflexões que Bergson nos legou demonstram, a cada passo, um invulgar à-vontade na utilização dos conceitos herdados da tradição filosófica, bem como um conhecimento preciso das principais linhas orientadoras da história do pensamento e dos sistemas filosóficos que a compõem. Apesar de constituírem relatos indirectos do magistério de Bergson, os *Cours* revelam neste âmbito importantes pistas hermenêuticas. Estes volumes permitem-nos encontrar, para além do perfil clássico de pensador, ecos do “Bergson professor”, cuja actividade tão intensa e paradigmaticamente marcou a ambiência cultural e filosófica da época, sobretudo em Paris.

Para além disso, o interesse de grande parte destes textos impõe-se por pertencerem aos anos iniciais da carreira de Bergson, ou seja, às últimas décadas do século XIX, época em que leccionou essencialmente em estabelecimentos de ensino secundário, quer em Clermont-Ferrand, quer em Paris. Esses foram os anos em que o autor começou a preparar as suas primeiras obras originais, sendo possível respigar, no decorrer das várias lições, teses e ideias que haveriam de revelar-se fundamentais na posterior filosofia do autor.

Em termos metodológicos, contudo, os *Cours* implicam uma ressalva especial por parte do hermeneuta. Estes registos de algumas das aulas ministradas por Bergson não foram escritos pela mão do próprio. Trata-se, sobretudo, de anotações colhidas a partir de cadernos de alguns dos seus alunos. Sendo aceite que, na sua grande maioria, estes apontamentos correspondem a frases proferidas pelo filósofo, são relatos que não saíram directamente da pena de Bergson. Estão, assim, muito distantes da grande preocupação e preparação que marcavam a publicação de cada uma das suas obras, actividade a que Bergson se dedicava de forma meticulosa. Nenhum deles nos coloca directamente na escuta das suas palavras, fazendo sempre eco de um terceiro elemento: o escriba. A este propósito, Henri Gouhier afirma não ser correcto utilizar este material pressupondo que são, de facto, textos de Bergson, mas que a fórmula mais adequada para os referenciar será a de que “Bergson *teria dito* que...” [*aurait*

² M. Vollet, “Bergson historien de la philosophie”, em *L'Évolution Créatrice de Bergson*, ed. A. François, p. 334.

dit]³. O que, para este especialista, não significa que não se tenha em linha de conta que estamos em presença de documentos com um excepcional interesse para a história do pensamento bergsoniano, em especial para o estudo da sua formação⁴.

As inúmeras reservas em torno da divulgação pública dos cursos bergsonianos decorrem, porém, directamente das disposições testamentárias do autor. Aquando do seu falecimento, o filósofo deixou indicações expressas em relação às obras que queria ver publicadas: única e exclusivamente as que haviam sido editadas em vida. O testamento de Bergson é muito claro nas suas intenções e proíbe terminantemente a vinda a público de qualquer anotação das suas aulas e também de toda a sua correspondência⁵.

Se o intérprete opta por recorrer às lições dos *Cours*, deve portanto ter presente quer a natureza indirecta da escrita, quer a posição do autor quanto à interdição da sua divulgação.

A nossa investigação assumirá os pressupostos que concebem de forma holística os diversos registos reflexivos atribuídos a Bergson (enquanto filósofo e enquanto professor). Nessa base, e utilizando simultaneamente quer os textos filosóficos escritos pelo pensador, quer os *Cours*, procuraremos esclarecer de que forma a noção bergsoniana de “natureza” nasce e é vivificada a partir dos diálogos que o pensador mantém com a tradição filosófica anterior. Suportamos a nossa opção metodológica numa afirmação do próprio Bergson.

Na sequência de um encontro decorrido em Fevereiro de 1922 entre o nosso filósofo e Charles Du Bos (1882-1939), Bergson explicou brevemente as circunstâncias em que a noção de “duração” surgiu ao seu espírito: chegado a Clermont-Ferrand em Setembro de 1883, dedicou nessa ocasião um amplo estudo à obra *First principles*, de Herbert Spencer, em particular à noção científica de “tempo”. Bergson deu-se, então, conta das inúmeras e intransponíveis dificuldades que o conceito levantava e compreendeu que a temporalidade não poderia ser tratada da forma como a tradição filosófica o fazia. Foi aí que o pensador intuiu o rumo que deveria conferir à sua investigação. Ouçamos a referência elucidativa que Bergson faz a esse momento heurístico: “Um dia em que explicava no quadro aos meus alunos os sofismas de Zenão de Eleia, comecei a ver mais claramente em que direcção era preciso procurar”⁶.

A afirmação afigura-se-nos duplamente relevante. Segundo o ponto de vista metodológico, é o próprio autor quem nos autoriza a considerar essencial o livre-trânsito entre as aulas que ministrava e a filosofia que ia criando no seu espírito: o professor Bergson não separava a actividade docente da actividade filosófica. Para

³ Cf. H. Gouhier, “Avant-Propos”, H. Bergson, *Cours*, volume I, p. 9.

⁴ Cf. igualmente *Idem*, *Bergson dans l’histoire de la pensée occidentale*, pp. 128-129.

⁵ *Correspondances*, pp. 1669-1670. Apesar desta interdição, em 1990, quer especialistas do pensamento de Bergson como Henri Gouhier – amigo íntimo de Bergson – e Henri Hude, quer os próprios herdeiros do filósofo, consideraram ser necessário dar início à publicação dos volumes dos cursos, tendo em conta a importância crescente que a figura do filósofo foi adquirindo ao longo dos anos.

⁶ “Un jour que j’expliquais au tableau noir à mes élèves les sophismes de Zénon d’Elée, je commençais à voir plus nettement dans quelle direction il fallait chercher.”, cit. em H. Bergson, *Œuvres*, p. 1542.

além disso, no que respeita à filosofia da natureza bergsoniana, a citação garante-nos que a noção de “natureza” foi sendo construída no diálogo constante do autor com a tradição filosófica. Seguiremos, então, o conselho de dois dos mais eminentes biógrafos de Bergson, que afirmavam que “O caminho que conduz do professor Bergson a Bergson é impressionante. Vale a pena ser contado.”⁷.

2. Filosofia Antiga: *a metafísica natural da inteligência humana*⁸

2.1. Prolegómenos de ordem metodológica

Uma característica que Bergson deixa transparecer constantemente no tratamento que confere à história da filosofia, e em especial ao pensamento antigo, prende-se com uma lúcida e moderada consciência da importância a conceder ao contexto factual em que nasceu cada doutrina. O pensador não só demonstra conhecer muito bem as teorias e escolas filosóficas de que se ocupa, como também a ambiência histórica e geográfica em que surgiram e a influência que esses condicionalismos exerceram na filosofia que se produzia numa época e num lugar específicos. Segundo o filósofo, este esforço de contextualização – cuja necessidade hermenêutica adiante retomaremos – consistia num procedimento imposto pela metodologia mais adequada ao tratamento deste período do pensamento humano.

Aliás, as questões metodológicas ocupam uma parte importante das lições de Bergson, preocupado com os critérios que norteavam a escolha e o tratamento das suas fontes de trabalho. No caso do pensamento antigo, o filósofo dos *Cours* começa precisamente as preleções sobre o tema com uma série de explicações acerca das atitudes hermenêuticas mais convenientes e do modo como devem ser lidos os textos da Antiguidade. É o que se passa com o primeiro curso universitário ministrado por Bergson, em Clermont-Ferrand, ao que se imagina entre os anos de 1884-1885. Este curso intitula-se “História da Filosofia Grega” e constitui uma das mais enigmáticas peças do espólio do autor.

Apelidado pelos estudiosos como “Caderno Preto” devido à forma e cor do documento onde o texto se encontra originalmente registado, as mãos dos alunos que se ocuparam desta transcrição permanecem até hoje anónimas. Infelizmente, o registo encontra-se incompleto. Porém, aquilo que dele se conhece é suficiente para que, a partir do tom rigoroso e erudito do texto, se conclua tratar-se de um curso destinado a alunos de estudos avançados em filosofia.

Uma marca indubitável dessa ambiência universitária reside justamente na introdução em que Bergson começa por apresentar uma série de preocupações metodológicas, mormente em torno do modo como o leitor contemporâneo deve posicionar-se diante de escritos provenientes de uma época que representa não só um tempo distante, como uma mundividência absolutamente outra. Estes ensinamentos

⁷ “Le chemin qui mène du professeur Bergson à Bergson est impressionnant. Il vaut la peine d’être conté”, Ph. Soulez; F. Worms, *Bergson. Biographie*, p. 82.

⁸ *EC*, p. 325.

iniciais não ocupam uma grande extensão, tratando de forma incisiva aquilo que a nossa análise identifica como quatro aspectos essenciais para uma propedêutica bergsoniana da filosofia antiga⁹.

Bergson começa por considerar de extrema importância o carácter fragmentário e incompleto com que as fontes do pensamento grego chegaram até nós, facto que implica da parte do exegeta um esforço redobrado de reconstrução. O material que se encontra ao nosso alcance consiste fundamentalmente em relatos indirectos, na maioria das vezes contemplando apenas um número restrito de pensadores da época e, nalguns casos, diz apenas respeito a partes das suas obras. Ao contrário do que se passa com a filosofia moderna, cujos textos nos foram integralmente legados, em relação ao pensamento da Grécia Antiga muitas das peças do puzzle ficaram pelo caminho. Se a compreensão da primeira prescreve unicamente que o intérprete se limite a coordenar os diversos documentos de que dispõe, já no que concerne à segunda as exigências são de maior conta, sendo o estudioso obrigado a um trabalho arqueológico paralelo à tarefa hermenêutica.

O segundo ponto desta propedêutica ocupa-se do enorme hiato que separa o modo como há 2600 anos o homem pensava a realidade do modo como se filosofa no século XIX. Segundo a explicação que conferia em 1884-1885 no curso do Caderno Preto, o desenvolvimento do pensamento filosófico após o seu florescimento grego não só promoveu o aparecimento de novos temas e de questões até então inauditas, como também introduziu paulatinamente alterações profundas nas estruturas conceptuais que o homem foi utilizando para se pensar a si próprio, ao universo e à relação entre ambos. O adensamento da actividade filosófica originou dificuldades especulativas inexistentes para os gregos e foram criados e fomentados subterfúgios e objecções impensáveis para Zenão, Platão ou Aristóteles¹⁰. Esse facto trouxe consigo toda uma nova forma de o homem se posicionar diante daquilo que o inquietava, uma maneira diferenciada de colocar as questões e até mesmo uma distância abissal entre aquilo que, nas duas épocas, motivava a demanda filosófica. Assim sendo, alerta o autor, ter em conta esse facto impedirá qualquer análise hermenêutica de incorrer numa leitura díspar e desapropriada.

O terceiro tópico propedêutico para o estudo da filosofia antiga que podemos isolar no texto de Bergson refere-se à especificidade da relação mantida entre o pensador e a sua doutrina. Na Antiguidade, verificava-se aquilo que o autor dos *Cours* apelida como uma *evolução natural das doutrinas*, ou seja, os filósofos permitiam que cada ideia suscitasse, de uma forma gradual, as objecções e as dificuldades que lhe eram próprias, sendo esse o modo como progredia o exercício especulativo. Num tom levemente darwinista, Bergson afirma que se operava uma espécie de selecção natural entre as várias soluções para um mesmo problema, o que permitia que a

⁹ *Cours*, IV, pp. 153-159.

¹⁰ Bergson refere-se em especial à distinção entre sujeito e objecto, desenvolvida com maior incidência apenas na Modernidade. Para o autor, na discrepância entre a filosofia grega e a moderna estaria em causa uma concepção de “espírito humano” absolutamente distinta, já que a segunda orientara a sua mundividência mediante o claro predomínio de uma reflexão gnoseológica autónoma, aspecto que não se verificara na Antiguidade.

ideia mais apta ou forte resistisse por um maior período de tempo. Como resultado, a filosofia antiga constituiu-se segundo uma ordem intrinsecamente concatenada, em que cada elo da cadeia se deduz dos precedentes e motiva os que se lhe seguem. Por não existir uma grande preocupação em reclamar a autonomia e originalidade das teses e conceitos, Bergson considera que as ideias evoluíam pela sua força própria.

A quarta e última questão metodológica a ter em conta relaciona-se directamente com a discrepância de atitudes entre o filósofo antigo e o filósofo moderno. Bergson considera imprescindível ter presente o lugar que a filosofia ocupava na Grécia Antiga, enquanto saber acoplado à integralidade do conhecimento humano e dotado de uma missão universalista. As eras moderna e contemporânea lidaram com um saber filosófico autónomo e tendencialmente especializado. Porém, esse não era o caso da Antiguidade Clássica, onde a actividade filosófica se inseria no conjunto dos saberes históricos e políticos, implicando por isso do hermeneuta um eco constante do meio em que surgiu, das instituições que a rodearam ou dos costumes vigentes na época. Reafirma-se, então, o esforço de contextualização que, segundo Bergson, constituía um procedimento metodológico imprescindível à correcta compreensão das estruturas e do alcance da filosofia helénica.

2.2. Orientações gerais da filosofia antiga

Diante de todas estas precauções, e seguro das exigências requeridas pela tarefa hermenêutica, Bergson começa, então, por apresentar a sua caracterização da filosofia grega, um pensamento que ele próprio classifica como *complexo e abrangente*¹¹. Como iremos observar ao longo da nossa análise, o veio que perpassa e vivifica as suas leituras das filosofias helénicas, o fio condutor que, segundo o autor, preside às orientações do pensamento grego e explica as opções feitas por cada autor – de Tales a Aristóteles – caracteriza-se por referência à noção de “natureza”. É o que nos permitimos concluir a partir da divisão bergsoniana da história da filosofia grega em três períodos: o primeiro que engloba as doutrinas de Tales à Sofística, o segundo que se estende desta até Aristóteles e o terceiro que diz respeito a um novo período iniciado pelo Estagirita e que tem o seu fim com o neoplatonismo da Escola de Alexandria.

Tal como propõe a leitura bergsoniana, a partir dos primeiríssimos registos filosóficos existentes, datados do século VI a. C., e até meados do século IV a. C., com o movimento dos sofistas, o pensamento humano ocupou-se de uma série de tentativas para encontrar uma única teoria unificada que, com base num elemento material – ou numa combinação desses elementos –, explicasse a totalidade daquilo que existe no Universo natural. Contudo, continua o autor, diante da impossibilidade de elaborar uma visão satisfatória da natureza recorrendo apenas à sua dimensão física, teve início uma segunda fase do pensamento grego, desta feita votada à procura de um princípio de ordem metafísica que cumprisse o mesmo desiderato explicativo. O espírito humano projectou, então, nas “Ideias” a possibilidade de darem conta da totalidade do existente e encontrou em Platão e em Aristóteles os representantes

¹¹ EC, p. 314.

por excelência dessa aspiração. Porém, segundo Bergson, diante do fracasso que também esta proposta deu mostras, o pensamento grego abandonou, então, a filosofia da natureza e o seu terceiro período constituiu-se como o início da viragem do espírito para as suas próprias estruturas. A filosofia grega renunciou aos problemas decorrentes da explicação integral da natureza e, na sua fase derradeira, dedicou-se essencialmente ao estudo do domínio espiritual. No dizer do nosso pensador, esta fase ficou sobretudo marcada por uma problematização moral e prolongou-se até ao sistema filosófico que viria a ditar o desfecho da filosofia antiga, ou seja, o movimento neoplatónico de Plotino.

Feitas as necessárias ressalvas, encontramos nesta apresentação da filosofia grega nítidos ecos da formação positivista espiritualista de Bergson. Quer a proximidade à realidade concreta, quer a procura de fundamentação no plano espiritual, quer a resolução moral da relação entre o homem e a natureza, irão constituir pilares fundamentais da obra bergsoniana. É certo que, quando lecciona o curso sobre filosofia antiga, estas questões estariam ainda muito prematuramente no espírito de Bergson (se é que estariam de todo). Contudo, retrospectivamente, os ecos da sua presença demonstram ao exegeta a unidade e a coerência de um percurso filosófico.

Quais são, então, as características que, segundo Bergson, constituem a filosofia grega enquanto movimento? Quais os objectivos que a orientam e os princípios aos quais respondem os diversos sistemas que a integram? Encontramos as respostas a estas questões espelhadas um pouco por toda a obra escrita do filósofo, mais do que propriamente nas lições do Caderno Preto. Começaremos por destacar dois momentos de *L'évolution créatrice* onde Bergson apresenta enunciados particularmente incisivos e esclarecedores para a caracterização da especificidade da filosofia clássica.

Segundo a leitura que nos apresenta, toda a filosofia antiga é animada por um mesmo princípio fundamental, a saber: *sob o devir qualitativo, evolutivo, extensivo, o espírito deve procurar aquilo que é refractário à mudança*. Nesta afirmação deparamo-nos, desde logo, com duas teses fundamentais: a ideia de que o modo imediato como o real se apresenta à percepção humana não corresponde à verdadeira essência deste mesmo real e a de que o pensamento deve prescrutar esse princípio que subjaz à realidade dinamicamente apresentada. A filosofia grega requer um esforço de procura por aquilo que, no seio do movimento disperso e inconsistente, existe de modo autêntico.

Assim sendo, uma vez que aquilo que aparece é fundamentalmente uma realidade movente, é necessário inquirir o que é que pode resistir à mudança. Não só *resistir-lhe*, como *fundá-la* e *fundamentá-la*. Ora, os filósofos antigos encontram esse foco de resistência precisamente na forma ou na essência da realidade, nas Ideias imutáveis que subjazem ao devir universal e que, por serem constitutivas da realidade movente, esgotam o que há aí de ontologicamente positivo.

No âmbito das relações entre o homem e a natureza, vemos como Bergson nos direcciona concretamente para a dualidade entre ser e devir. Pese embora esta seja uma questão incontornável na Antiguidade, parece-nos que o autor a refere também por uma inclinação própria do seu pensamento, ou seja, é a partir deste veio que

o pensamento bergsoniano se irá apresentar como um novo modelo em relação às anteriores filosofias da natureza. Vejamos de que modo o autor orienta a sua análise.

Embora inicialmente a reflexão de Bergson pareça indicar que o imutável é deduzido a partir daquilo que muda, na verdade, esclarece o filósofo, o modo de conceber grego é exactamente o oposto: é o devir que, ontologicamente, deriva do ser inalterável. Esta asserção prende-se directamente com o segundo momento de *L'évolution créatrice* para o qual chamamos a atenção. No pensamento filosófico da Antiguidade, afirma Bergson, reside um postulado que estabelece duas ideias essenciais: *há mais no imutável do que no movente e a passagem do primeiro ao segundo opera-se por via de um processo de diminuição*¹². Ou seja, para que surja a mudança, é necessário que seja acrescentado um pólo negativo ao ser absoluto representado pelas Ideias: para Platão, esse pólo chama-se “não-ser”, para Aristóteles “matéria”. Bergson apelida-o de *zero metafísico* e faz uma analogia com o domínio aritmético onde, sempre que acoplamos um zero à (direita da) unidade, esta vê o seu estatuto uno ser desdobrado e multiplicado (10, 100, 1000, ...).

No caso das Formas ou Ideias, o processo multiplicativo ocorre espaço-temporalmente e ao ser imutável é apensado um movimento que se propaga indefinidamente. É neste contexto que o fluxo perpétuo das coisas se identifica com um processo degenerativo das ideias imutáveis. Assim sendo, para a filosofia grega, a materialidade compõe-se por um déficit fundamental de ser.

O “zero metafísico” não é sinónimo de um princípio nulo mas, pelo contrário, é o que, no pensamento antigo, permite fazer a passagem da unidade para o seu pólo oposto, ou seja, a multiplicidade. Bergson considera-o como o “negativo” que refracta o imóvel em movimento e que, deste modo, permite que o princípio eterno gere a temporalidade, que a perfeição dê lugar ao imperfeito. Negativo e simultaneamente activo, é este o verdadeiro segredo que, em autores como Platão e Aristóteles, conduz o processo ontológico. A forma hábil como Bergson resolve a questão da passagem entre uma coisa e o seu contrário, através do conceito de “zero metafísico”, não é suficiente para que o autor a adopte no seu próprio modo de entender a realidade positiva e o seu fundamento espiritual. Como veremos, o pensamento do autor escapará a esta dificuldade ao traduzir aquilo que existe num fluxo permanente em que materialidade e espiritualidade são, a limite, duas direcções de um mesmo movimento.

Bergson atribui a razão de ser das estruturas constituintes do pensamento antigo ao modo de funcionamento das próprias capacidades intelectivas humanas. Para o filósofo de *L'évolution créatrice*, os antigos limitaram-se a confiar na inclinação natural do espírito, por si só nada propenso à mudança e ao devir constantes. A apologia grega da imutabilidade não é mais, afinal, do que *a aplicação do mecanismo cinematográfico da inteligência* à análise da realidade.

Ainda antes de esclarecermos o sentido da metáfora cinematográfica bergsoniana, sublinhemos que, no cômputo geral da fértil imagética que Bergson utiliza na sua obra, este é provavelmente o tropo que mais se celebrou. Tal facto faz provavel-

¹² EC, p. 316; PM, p. 217.

mente eco da invenção do cinematógrafo pelos irmãos Lumière, em 1895, ou seja, cerca de uma década antes da publicação de *L'évolution créatrice*¹³.

Para além disso, consideramos que, em bom rigor, a utilização da ideia do cinematógrafo para se referir à percepção e à representação do movimento pela inteligência humana não é uma metáfora na verdadeira acepção da palavra. Isto porque o vocábulo “cinematógrafo”, que viria mais tarde a originar “cinema”, deriva etimologicamente de “*kínema*”, uma palavra grega que significa precisamente “movimento”. Ou seja, é quase como se, entendido de acordo com a perspectiva bergsoniana, o cinematógrafo mais não fosse do que uma inteligência, construída artificialmente, em plena actividade de perceber o real.

Em que consiste, então, o modo *cinematográfico* como o espírito humano entende o que o rodeia? E como é que a filosofia produzida pela Antiguidade Clássica reproduz esse funcionamento?

Bergson apresenta o problema precisamente a partir de uma análise aos argumentos de Zenão – aos quais regressaremos na devida altura – e sintetiza-o na seguinte questão: *como reconstituir aquilo que se faz com aquilo que está feito?*¹⁴. A questão tem, então, a ver com a impenetrabilidade ôntica entre algo que é *processo* e algo que é *resultado*, que inviabiliza que o segundo traduza fielmente o primeiro. De novo, Bergson coloca-nos perante a incompatibilidade levantada pelas noções clássicas de “ser” e de “devir”.

A forma como habitualmente nos expressamos segue a estrutura natural do nosso pensamento e os seus resultados tendem a provocar aquilo que o autor designa como alguns “impasses lógicos”. Analisemos o exemplo dado pelo texto bergsoniano. Na expressão comum “A criança torna-se homem”, ao tomarmos a infância como um *estado* definido e perfeitamente delineado, é ininteligível para o pensamento a passagem desse plano para um outro estado de *coisas* radicalmente diferente como é a realidade de um ser adulto. A transição em si da infância para a idade madura escapa-se-nos por entre os dedos, metaforiza Bergson, uma vez que a forma verbal “torna-se” [*devient*] detém para a inteligência discursiva um significado indeterminado e pretende simplesmente resolver a contradição ou paradoxo que esta faculdade detecta subjacente ao sentido da referida proposição. Na impossibilidade de verbalizarmos esse trânsito que constitui o movimento, sobrepomos mentalmente a coisa ou o estado “criança” à coisa ou estado “adulto”, na tentativa de dar conta da

¹³ É interessante notar como Bergson tem uma clara percepção da mais-valia que a invenção do cinematógrafo trouxe à sua própria filosofia, permitindo-lhe traduzir imagetivamente uma tese que vinha já desde o *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889). Isso mesmo transparece no seguinte excerto de uma carta a Émile Borel (1871-1956), matemático francês que dirigia a *Revue du mois*, no rescaldo da publicação de *L'évolution créatrice*: “Dans le même *Essai sur les données immédiates*, j'insistais sur la nécessité où se trouve l'intelligence de n'envisager dans le temps que des moments, dans le devenir que des états, dans le mouvement que des positions, et de reconstituer alors artificiellement la mobilité, en combinant des immobilités les unes avec les autres. Je n'ai pas qualifié ce procédé, dès alors de cinématographique. Mais le cinématographe n'était pas encore inventé.”, *M*, p. 734.

¹⁴ A formulação original é: “Comment, avec ce qui est fait, reconstituer ce qui se fait?”, *EC*, p. 312.

evolução de um a outro. Compomos a mudança com uma série de visões instantâneas e, para além disso, tomamos esses “retratos” pela essência daquilo que existe. Da mesma forma funciona o cinematógrafo: o movimento criado por este aparelho é meramente ilusório uma vez que se limita a justapor uma série contínua de imagens fotográficas com vista a que a sua rápida projecção imite o movimento real inerente à realidade que essas imagens representam. É este o procedimento natural intrínseco ao espírito humano diante daquilo que percebe e, desta feita, a teoria bergsoniana da inteligência consiste no único momento em que o autor permite algumas concessões ao mecanicismo.

O que se deve passar em toda a actividade filosófica, segundo a posição que Bergson defende, é um esforço do pensamento em contrariar violentamente essa sua própria estrutura, em subtrair-se ao mecanismo cinematográfico que o caracteriza. Ou seja, a inteligência deve romper com os hábitos que lhe foram impostos pela sua própria constituição natural¹⁵.

Para Bergson, há obviamente uma justificação e uma razão de ser inerentes à constituição das capacidades intelectivas humanas. De facto, é só porque o homem detém a possibilidade de recorrer a este subterfúgio ilusório do pensamento – tratando como coisas fixas o que verdadeiramente consiste num fluxo de devir permanente –, que lhe é possível agir sobre o que o rodeia. Ocorrendo no seio de uma realidade que é essencialmente movimento, a acção requer estes hábitos estáticos da inteligência, necessita para a sua própria orientação de fixar no seio dessa mudança uma série de objectos e de qualidades, de forma a produzir os resultados a que se propõe¹⁶.

Contudo, ainda que, para o nosso autor, o pensamento vise, em primeira instância, a acção¹⁷, quando se trata da actividade filosófica é necessário renunciar às estruturas próprias da inteligência. O que neste caso significa substituir “A criança torna-se homem” por uma outra expressão, desta feita fiel ao que de facto se verifica, em que o sujeito sintáctico passe a ser a própria realidade no movimento intrínseco que a caracteriza: “Há devir da criança ao homem”¹⁸.

Aquilo que nos propõe Bergson é, de facto, uma viragem no modo como a filosofia se tinha estruturado desde a Antiguidade. Foi precisamente esta radical inversão de procedimento que a filosofia antiga não adoptou, propensa, desde a primeira hora, às inclinações naturais do espírito humano e à sua tradução discursiva. Em vez de reconhecer o desvio patente nas leituras que o espírito fornecia do real, o pensamento clássico atribuiu o erro ao próprio real, declarando-o uma negação corrompida ou um estado de coisas degenerado. Por outras palavras, a filosofia grega equivale apenas à *metafísica natural da inteligência humana*¹⁹, e consiste na transferência para o domínio especulativo de mecanismos pertencentes à dimensão prática do pensamento. Como consequência, os seus resultados não podiam ser mais

¹⁵ EC p. 29-30.

¹⁶ *Ibidem*, p. 300; *DSMR*, p. 258.

¹⁷ *DSMR*, p. 173. Bergson afirma que enquanto que a acção é uma necessidade para o homem, a especulação é um luxo evolutivo, *EC*, p. 44.

¹⁸ *EC*, p. 312.

¹⁹ *Ibidem*, p. 325.

desviados da verdadeira essência do que existe: o movimento corresponde a um nível ontológico inferior, sendo entendido como uma degradação do ser, e o conhecimento que dele se ocupa é inferiorizado no todo dos saberes [*dianoia*]²⁰.

Os gregos compuseram a realidade recorrendo a uma explicação de carácter dual: de um lado, os elementos imutáveis primordiais e, do outro, o princípio de mobilidade que, sendo a negação do que não muda, consiste no domínio da degradação e da indeterminação. Assim sendo, a duração temporal foi tida pelos filósofos da Antiguidade como uma degradação da verdadeira essência imóvel das coisas e dos seres, condicionando desde logo qualquer futura explicação do Universo circundante. A natureza assumiu-se como um segundo plano do ser, um domínio degenerado cuja justificação residia fora de si mesma.

Bergson não irá aceitar esta tendência, e elevará o tempo à substância mesma do real. Contudo, para o fazer, renunciará a todos os pressupostos da filosofia antiga, recusando-se a ver na natureza um fruto decomposto da existência autêntica. Quanto a nós, é este o signo de uma verdadeira filosofia da natureza.

Após este diálogo com o pensamento antigo, veremos, agora, a concretização e a tradução do hábito cinematográfico do pensamento nas obras dos autores que Bergson considera como os principais representantes da filosofia grega.

2.3. Os construtores do modo grego de filosofar

O período inaugural da filosofia grega, que para Bergson se estendeu de Tales aos sofistas, delineou as duas principais orientações entre as quais aquela haveria de oscilar. Diz-nos o Caderno Preto que o jogo constante entre o que defendia a escola jónia e o que preconizavam as doutrinas eleatas constituiu o caudal de onde emergiram as várias teorias que constituem o pensamento antigo. No nosso entender, a importância do confronto entre estas duas orientações especulativas no contexto da obra bergsoniana estende-se muito para além das leituras da história da filosofia clássica. O que as perspectivas jónia e eleata representam para Bergson são duas formas radicalmente opostas de perspectivar a natureza, e o conflito entre ambas extrapola os limites espaço-temporais gregos. Aliás, por aquilo que Bergson deixa transparecer na sua obra, ao longo de toda a história da filosofia ressoaram ecos destas duas leituras, de uma forma mais ou menos manifesta. Contudo, foi o pensamento grego o primeiro palco onde se assistiu à disputa que colocou frente a frente a perspectiva jónia, que encontrava na mudança a essência mesma da realidade, e a leitura eleata, que ressaltava como principal característica do ser a sua imutabilidade.

Para Bergson, a escola jónia centrou as suas preocupações na tentativa de determinar como se formaram as coisas e os seres que nos cercam. Desta feita, considerou como essencial o fluxo incessante de movimento que os caracteriza e representou a realidade como um enorme ser vivo constantemente submetido a um processo de transformação e de metamorfose²¹. Ainda que esse princípio de mutabilidade não se mostrasse compatível com as estruturas do pensamento – orientadas

²⁰ *Ibidem*, p. 343.

²¹ *Cours*, IV, “A filosofia grega. 1894-1895”, em *Ibidem*, p. 81.

sobretudo para entender o que é estável –, os jónios optaram antes pela apologia das propriedades das coisas.

Pelo lado eleata, contudo, a questão era colocada de uma outra forma. Segundo Bergson, a grande inversão efectuada por estes autores diante da proposta jónia prende-se com a assumpção já não do ponto de vista da realidade, mas do da inteligibilidade das coisas. O ser explica-se através da principal característica que lhe confere o pensamento, ou seja, o seu carácter eterno e imutável. O grande mérito de Parménides e dos eleatas, segundo o Caderno Preto, reside precisamente nessa harmonização postulada entre aquilo que é e a forma como nós o pensamos: para conhecerem o verdadeiro carácter do ser – ensinava Bergson aos seus alunos – os eleatas defendiam que bastava determinar as condições da inteligibilidade desse ser. A essência da realidade está, portanto, longe da mudança e do movimento – em si mesmos ilusórios – e consiste no ser uno, eterno, imutável, homogéneo e indivisível.

Podemos, então, polarizar a questão entre duas perspectivas distintas de aceder ao ser, a *realidade* e a *inteligibilidade*, tradicionalmente perspectivadas como opostas e contrárias. A grande distinção reside na atitude de cada uma perante o movimento: ou este é aceite como autêntica verdade ontológica ou preterido como distração óptica sem fundamento. Perante este modo de entender a cisão filosófica da Antiguidade, o leitor é inevitavelmente levado a colocar a hipótese de uma terceira via que permita uma perspectiva não dicotómica e, por isso, integral do real. O *corpus* bergsoniano não só motiva o surgimento desta hipótese, como se irá apresentar enquanto solução especulativa harmonizadora daquilo que os gregos conceberam apenas de modo truncado.

Cada uma destas duas leituras foi desenvolvida e aprofundada por inúmeros pensadores, na sua grande maioria mencionados por Bergson. Porém, tal como já referimos, o objectivo da reflexão bergsoniana encontra-se para lá da elaboração de uma história da filosofia. E, assim sendo, as suas obras não desenvolvem com a mesma profundidade as referências a todos os autores, antes seleccionam aqueles cujas orientações Bergson considerava melhor representarem cada uma das duas tendências. No caso da escola jónia, o autor francês mostra-se particularmente sensível às propostas de Heraclito. Já no que diz respeito à escola eleata, Zenão será uma presença constante ao longo de toda a obra bergsoniana.

a) Jónios e eleatas: Heraclito e Zenão

Nas páginas do Caderno Preto consagradas ao pensamento antigo, é possível perceber um certo fascínio de Bergson pela filosofia heraclitiana. A ideia de um dinamismo universal, onde permanentemente ocorre a transformação das coisas, constitui o núcleo fundamental das leituras que Bergson apresenta de Heraclito. Aquilo que capta a sua atenção nesta doutrina é precisamente o modo como este autor compreendeu que a mudança cósmica seria mais do que o mero aspecto exterior daquilo que existe, ou seja, que o movimento constituiria o fundo mesmo do real, aquilo que intimamente o caracteriza. Heraclito e todos os seguidores da escola jónia são os criadores da filosofia²², diz-nos Bergson, tendo sido eles os responsáveis pela

²² EC, p. 171.

introdução de uma perspectiva inovadora no mundo do pensamento: a ideia de que a existência é essencialmente dinamismo ou movimento eterno²³.

A forma como Bergson apresenta nestas lições a sua visão do pensamento de Heraclito parece constituir o embrião de determinados aspectos da interpretação da natureza que o autor irá consolidar mais tarde, em obras como *L'évolution créatrice*. Ainda que as lições do Caderno Preto estejam longe do *best-seller* de 1907, em que Bergson tem já desenvolvidas noções fundamentais como seja o conceito de “duração”, as páginas que relatam os ensinamentos sobre o pensamento heraclítico aparecem como tendencialmente bergsonianas. Esta é uma ideia corroborada, por exemplo, numa breve referência que o texto subtilmente apresenta: segundo o relator da lição, Bergson teria afirmado que o pensamento produzido por Heraclito teve na sua origem o mesmo aspecto da realidade que, no século XIX, marcou vivamente as teorias evolucionistas, ou seja, o fluxo perpétuo e universal presente na natureza. Não sabemos até onde esta correlação foi desenvolvida na aula a que o relato se reporta. Contudo, o facto de o professor ter orientado a leitura do filósofo pré-socrático nesta direcção particular demonstra que, na sua perspectiva, a novidade introduzida por Heraclito no panorama filosófico da Antiguidade viria a estender uma influência decisiva durante vários séculos. E esta é uma ideia tão mais importante quanto recordarmos que a filosofia da natureza que Bergson irá apresentar algumas décadas mais tarde se encontra profundamente imbricada das teorias evolucionistas da época.

Aquando da realização das aulas correspondentes ao Caderno Preto – relembramos terem as mesmas sido datadas de meados da década de 80 –, adivinhamos um professor que lentamente faz transparecer nas suas prelecções o nascimento de uma filosofia da natureza própria, filosofia esta que, de acordo com a prudência e a ponderação editorial do pensador, demoraria ainda algum tempo a vir a lume.

Uma vez ancorada na noção de “devir universal”, a filosofia da natureza de Bergson jamais haveria de abandonar essa orientação de fundo heraclítico. Como veremos adiante, não consideramos existir uma total sintonia com as ideias vinculadas pelo pensador jónio. Contudo, algumas afirmações de Bergson deixam claramente transparecer que o pré-socrático – ou, se preferirmos, a sua inspiração – esteve sempre presente no percurso de Bergson. É o que podemos verificar, por exemplo, quando Bergson utiliza expressões como *o rio movente das coisas*²⁴.

Ainda que as referências a Heraclito pareçam essenciais na fase inicial de formação de uma filosofia bergsoniana da natureza, não serão tão recorrentes ao longo dos vários escritos de Bergson quanto as menções ao eleata Zenão de Eleia. A importância deste último impõe-se inclusivamente porque terá sido o laborioso

²³ A tese de que a filosofia nasce com a introdução da ideia de “mudança”, que Bergson não tornará a repetir na sua obra, parece-nos fundamental como substrato de todo o pensamento posterior do filósofo, nomeadamente na sua concepção do trabalho filosófico enquanto coincidência com o fluxo movente da duração que percorre todo o existente. A limite, poderemos afirmar que a filosofia não tem lugar numa visão eternalista e imutável do mundo, como se todas as perspectivas que recuam perante o dinamismo do real petrificassem o pensamento.

²⁴ *PM*, p. 220.

trabalho de refutação dos quatro argumentos contra o movimento que terá contribuído para despertar o nosso filósofo para o pensamento antigo, em especial para a relevância de determinadas opções especulativas feitas pelos autores gregos. Bergson encontra nos célebres argumentos do eleata uma porta de acesso privilegiado para apresentar o modo como ele próprio concebe o movimento e a mudança. Como já mencionámos, foi precisamente numa aula em que explicava a argumentação de Zenão que Bergson se apercebeu da direcção para onde deveria apontar o seu conceito de “duração”: exactamente para a via contrária àquela que a escola eleata havia imprimido à filosofia ocidental²⁵.

Teria sido precisamente num curso acerca da ideia de tempo, ministrado em 1902-1903, no Collège de France, que Bergson havia identificado o pensamento grego, na totalidade das suas expressões, com a ideia de precisão [*précision*]²⁶. Em termos filosóficos, a expressão dessa característica teria dado origem à construção de uma série de doutrinas com base na ideia de que tudo o que não se submetesse ao *logos*, ou seja, ao discurso, à “exprimabilidade” [*exprimabilité*], não seria objecto de pensamento, logo não seria real. Em prol de um respeito total por este postulado – continua o registo das lições de Bergson –, a escola eleata teria tentado todos os esforços por submeter a realidade à lógica do pensamento e do discurso e teria, assim, negado radicalmente o devir enquanto domínio accidental ou ilusório.

Bergson refere-se aos quatro argumentos eleatas individualmente. Porém, detecta uma mesma orientação de base que a todos unifica, contestando, assim, as suas conclusões na globalidade. Apesar disso, de todos os argumentos, o de Aquiles e da tartaruga é o mais visado pelas obras do filósofo francês²⁷. A partir da refutação deste modo de conceber o movimento, Bergson irá investir na promoção da sua própria visão filosófica enquanto único reduto para uma leitura adequada da realidade, apreendendo-a naquilo que ela autenticamente é. Na perspectiva bergsoniana, a refutação dos argumentos de Zenão implica um abandono explícito da orientação geral que a metafísica ocidental reproduziu ao longo dos séculos. Bergson propõe um corte radical com esse passado filosófico. É talvez por isso que, a propósito do impacto e do alcance da sua filosofia, alguns autorizados comentadores não hesitem em referir-se a uma “revolução bergsoniana”²⁸. Procuremos esclarecer em que consistiu esta mudança de paradigma através da crítica bergsoniana ao pensador eleata.

²⁵ H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, p. 23. Gouhier afirma que, segundo a leitura de Bergson, os argumentos de Zenão consistem numa espécie de pecado original que pesa sobre toda a história da filosofia ocidental.

²⁶ *M*, p. 574.

²⁷ Relembremos brevemente em que consiste este paradoxo: num espaço infinitamente divisível, um móvel (Aquiles) que se desloque duas vezes mais rápido que um outro móvel (a tartaruga) nunca o alcançará porque quando o primeiro chega ao ponto onde estava o segundo, já este adiantou a sua marcha numa distância que corresponde a metade do percurso do primeiro, e assim sucessivamente, *ad infinitum*.

²⁸ Cf. H. Gouhier, “Introduction”, em H. Bergson, *Œuvres*, p. XXIV; J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 122.

A Zenão se deve a criação da metafísica, afirma peremptoriamente Bergson em diversos momentos da sua obra²⁹, explicando que, ao assinalar as contradições inerentes ao movimento e à mudança, tal como a nossa inteligência os representa, o eleata inaugurou toda a tradição especulativa ocidental. Ao alertar para os impasses lógicos decorrentes da tentativa de inteligir o movimento, Zenão atraiu os principais nomes da filosofia ocidental para a ideia de que a verdadeira realidade reside não na mudança, mas no que não se altera. Bergson considera que a orientação zenonista condicionou toda a metafísica a procurar a essência daquilo que existe fora da realidade movente, ou seja, durante séculos obras inteiras foram consagradas a apurar, para lá do que os sentidos e a consciência percebem, um trabalho intelectual que desse conta das dificuldades levantadas pela representação do movimento. Platão terá sido o primeiro grande seguidor desta tendência. Contudo, depois dele, antigos e modernos juntaram as suas vozes à demanda pela essência inalterada e inalterável do real. Como herança de todo esse trabalho, a metafísica concedeu total primazia à via do mundo supra-sensível, convencida de que apenas através das ideias puras seria possível explicar toda a realidade.

A ideia de uma “revolução bergsoniana” vai ganhando força à medida que o leitor se vai deparando com a presença assídua de Zenão nas reflexões do filósofo francês. Segundo Bergson, a origem dos sofismas eleatas reside tão simplesmente na confusão entre as noções de “movimento” e de “espaço”. O filósofo esclarece que, nos vários paradoxos propostos por Zenão, o movimento é erradamente decomposto pelo pensamento numa série de partes distintas à semelhança do que se passa com o espaço percorrido pelo móvel³⁰. O traçado geométrico de uma dada trajetória será divisível em várias partes distintas e o movimento realizado que essa linha representa poderá também ser decomposto. Porém, já no que respeita ao movimento enquanto ele se realiza, a analogia deixa de ser válida. Diz Bergson que podemos representar espacialmente a duração “escoada” [*écoulée*] do movimento, mas jamais a própria duração “escoando-se” [*s’écoulant*]³¹. O movimento não se pode reduzir à série de posições ou de pontos sucessivos nos quais o pensamento o pretende decompor³², uma vez que se caracteriza exactamente pela transição, pela passagem. Pelo seu carácter eminentemente prático, a capacidade intelectual tende, contudo, a cristalizar a realidade movente e os seus raciocínios redundam, inevitavelmente, em paradoxos lógicos como os de Zenão.

É no texto “La perception du changement”, conferência proferida em Oxford, em Maio de 1911, que Bergson apresenta a mais didáctica de todas as suas explicações acerca desta questão. Num estilo vivo e cativante, o autor expõe o problema e afirma que a forma mais segura de ultrapassarmos a situação paradoxal a que conduz a argumentação de Zenão será a de interrogarmos o próprio Aquiles. Uma vez que, de facto, Aquiles alcança a tartaruga e chega mesmo a ultrapassá-la, só o

²⁹ *PM*, p. 8; *PM*, p. 156; *M*, p. 1221.

³⁰ *E*, p. 83.

³¹ *MM*, p. 213.

³² *EC*, pp. 308-313.

testemunho do primeiro nos poderá, então, ajudar a compreender a teoria de Zenão. Num dos muitos momentos felizes da sua escrita, Bergson capta a atenção do leitor para a confiança decisiva de Aquiles: o modo como Zenão descreve a sua corrida não corresponde ao modo como ele, de facto, corre. Ouçamo-lo:

“Zenão quer que eu vá do ponto onde estou ao ponto que a tartaruga abandonou, deste último ao ponto que ela de novo abandonou, etc.; é assim que ele procede para me fazer correr. Mas eu, para correr, faço-o de modo diferente. Dou um primeiro passo, depois um segundo, e assim por diante: finalmente, depois de um certo número de passos, dou um último pelo qual ultrapasso a tartaruga. Cumpro, assim, uma série de actos indivisíveis. A minha corrida é a série destes actos. Ela compreende tantos passos quantas as partes que aí podereis distinguir. Mas não tendes o direito de desarticulá-la segundo uma outra lei, nem de a supor articulada de uma outra maneira. Proceder como Zenão, é admitir que a corrida pode ser decomposta arbitrariamente, tal como o espaço percorrido; é crer que o trajecto se aplica realmente contra a trajectória; é fazer coincidir e, conseqüentemente, confundir, movimento e imobilidade.”³³

A partir do excerto, torna-se clara a objecção aos paradoxos eleatas: as contradições assinaladas por Zenão referem-se não ao movimento em si mesmo, mas à sua representação artificial pelo pensamento. Bergson prossegue a argumentação e afirma que a inteligência se retrai instintivamente diante da antecipação das dificuldades que a compreensão do movimento, naquilo que ele tem de movente, suscitaria ao nosso pensamento. Desta feita, na procura da explicação pela essência, os dados sensoriais são como que cristalizados em perspectivas fixas e estáveis, perdendo-se de vista o fluxo ininterrupto da realidade. O resultado final conduziu à inauguração de uma metafísica construída com base em conceitos artificiais e totalmente afastados da verdadeira essência das coisas, votados essencialmente à quantificação da realidade e descurando o que esta tem de qualitativamente irreduzível.

Zenão confunde dois conceitos que Bergson esclarece enquanto domínios totalmente distintos: a “duração” do movimento e a “extensão” da representação geométrica desse mesmo movimento. A primeira consiste num fluxo contínuo onde se passa, por gradações insensíveis, de um estado a outro. A segunda corresponde à interrupção dessa continuidade movente, à supressão da tensão que constitui o

³³ “Zénon veut que je me rende du point où je suis au point que la tortue a quitté, de celui au point qu’elle a quitté encore, etc. ; c’est ainsi qu’il procède pour me faire courir. Mais moi, pour courir, je m’y prends autrement. Je fais un premier pas, puis un second, et ainsi de suite: finalement, après un certain nombre de pas, j’en fais un dernier par lequel j’enjambe la tortue. J’accomplis ainsi une série d’actes indivisibles. Ma course est la série de ces actes. Autant elle comprend de pas, autant vous pouvez y distinguer de parties. Mais vous n’avez pas le droit de la désarticuler selon une autre loi, ni de la supposer articulée d’une autre manière. Procéder comme le fait Zénon, c’est admettre que la course peut être décomposée arbitrairement, comme l’espace parcouru; c’est croire que le trajet s’applique réellement contre la trajectoire; c’est faire coïncider et par conséquence confondre ensemble mouvement et immobilité. ”, *PM*, p. 160-161. Uma forma abreviada desta argumentação encontra-se na “Conférence de Madrid: la personnalité”, proferida a 6 de Maio de 1916, *M*, p. 1221.

movimento, sendo o que Bergson apelida como o afrouxamento [*relâchement*] do inextensivo³⁴. Deste modo, os sofismas de Zenão representam o oposto de tudo o que deve fazer uma filosofia que pretenda pensar o carácter íntimo do movimento, ou seja, ocultam-lhe a mobilidade que constitui a sua essência.

Ainda assim, Bergson considera que esta doutrina tem um valor filosófico próprio que não pode, nem deve, ser desprezado³⁵. Se tomarmos os argumentos do eleata na perspectiva da impossibilidade lógica do movimento real, é certo que não passarão de simples paradoxos. Contudo, para o filósofo francês, essa não é a sua mais-valia. Ao longo de séculos, estes argumentos suscitaram os mais vivos debates e os mais profundos raciocínios em filósofos e matemáticos de excelência. Depois de todo esse trabalho de maturação, Bergson declara que finalmente se divulga o verdadeiro papel histórico-filosófico das provocações zenonistas: o reconhecimento da impossibilidade de o nosso entendimento reconstruir *a priori* o movimento que, em si, é um facto de experiência.

Esta conclusão surge-nos como uma espécie de mecanismo hermenêutico de compensação em que Bergson procura equilibrar uma postura extremamente crítica acerca do rumo que a metafísica ocidental tomou ao longo de vários séculos. Mas, mais do que isso, contém o pressuposto de que o pensamento abstracto não poderia ter acedido directa e imediatamente a uma visão autêntica do real. Ou seja, Bergson justifica, de modo implícito, por que motivo só no final do século XIX a história da filosofia estava pronta para receber uma proposta especulativa como a sua. Em nosso entender, a designada “revolução bergsoniana” consiste, sobretudo, nesta revelação.

Após este estudo acerca das posições de Bergson diante das doutrinas jónias e eleatas, mormente face a Heraclito e a Zenão, há uma questão que a nossa leitura considera que ainda ficou por responder. Vimos, por um lado, que é possível reconhecer, numa primeira instância, uma certa afinidade entre o projecto da filosofia da natureza bergsoniana e o pensamento heraclitiano e, por outro, que Bergson recusa em absoluto a via que a visão eleata imprimiu à filosofia ocidental. Então, questionamos, por que razão Heraclito é muito raramente referenciado por Bergson, ao contrário do que acontece com Zenão? Por que motivo, para além dos *Cours*, o nome de Heraclito surge apenas uma vez nas *Œuvres*, numa breve nota de rodapé, no texto *Introduction à la métaphysique*, de 1903³⁶? Consideramos que é precisamente nessa nota que poderá residir a resposta.

No nosso entender, o âmago da questão reside no conceito de “substância”: nesse escrito de 1903, Bergson esclarece que identifica a realidade com um princípio de mobilidade, ou seja, na sua perspectiva, não existem coisas feitas [*faites*], mas apenas coisas que se fazem [*se font*], estados em permanente mudança. Contudo, esclarece a nota de rodapé, esta asserção não é sinónimo de uma des-substancialização do real. Ainda que assente na primazia ontológica do fluir da realidade, a filosofia de

³⁴ *EC*, p. 219.

³⁵ *M*, p. 758.

³⁶ *PM*, p. 211.

Bergson não dispensa a noção de “substância”. E, porque considera fundamental o que designa como a *persistência dos existentes*, o autor indigna-se com o facto de algumas leituras insistirem num paralelismo entre a sua doutrina e a de Heraclito.

Oito anos passados, na conferência *La perception du changement*, a mesma questão é retomada, ainda que, desta feita, sem qualquer referência ao filósofo jónio³⁷. Bergson explicita: a realidade é mudança [*changement*] e a mudança não é mais do que a *substância* mesma das coisas. Em linguagem bergsoniana, a substancialidade das coisas é a sua própria “duração”, ou seja, tudo subsiste nessa realidade fundamental que é simultaneamente “o fundo do nosso ser” e “a substância mesma das coisas com as quais estamos em comunicação”³⁸. A duração é metaforicamente apresentada como o estofado da realidade³⁹, expressão que nos parece resumir de forma magistral a posição do autor: não nos encontramos aqui perante uma filosofia à imagem das teorias gregas que supunham um substrato imutável da realidade, oposto à sua dimensão material ou sensível. Pelo contrário, o fundamento da realidade, o que a suporta e envolve intimamente (o seu “estofado”), consiste precisamente naquilo que a nossa percepção interior capta, ou seja, a duração substancial dos entes. A substância é movimento e mudança e estes, por sua vez, detêm um carácter substancial.

Através desta concepção da realidade, o movimento pode ser, de alguma forma, apreendido pelo pensamento e a substância captada pela nossa experiência imediata. Numa carta de 1913, Bergson esclarecia que “[...] a mudança, percebida tal qual é, torna-se uma verdadeira substância se entendermos por substância o que se conserva e que permanece [*se continue*], porque na “duração” tal como eu a represento, o passado pode fazer corpo com o presente em vez de se desvanecer como parece acontecer com o «tempo artificial»”⁴⁰. No fundo, o autor retomava uma tese antiga, expressa já numa carta em 1891, segundo a qual a ideia de substância não deve ser concebida como um “substrato” ou postulada fora do domínio dos fenómenos positivos – neste caso, interiores –, sob pena de o pensamento apenas conseguir captar uma abstracção vazia⁴¹.

Assim sendo, de regresso à história da filosofia antiga, se o pensamento eleata apresentava uma leitura demasiado rígida e imóvel, também a filosofia heraclítica pecava pela impermanência absoluta. Henri Gouhier justifica a dupla recusa de Bergson com uma expressão paradigmática: um devir sem ser não é mais real do que um ser sem devir⁴². Considerando que a filosofia da Antiguidade não foi mais do que o confronto entre estas duas tendências, Bergson irá, então, recusar o património filosófico grego, identificando-o como o principal responsável pelos desvios

³⁷ *PM*, p. 173-174.

³⁸ *EC*, p. 39.

³⁹ *Ibidem*, p. 360.

⁴⁰ “[...] le changement, aperçu tel qu’il est, devient une véritable substance, si l’on entend par substance ce qui se conserve et se continue, car dans la «durée» telle que je me la représente, le passé peut faire corps avec le présent au lieu de s’évanouir comme il paraît le faire dans le «temps artificiel»”, *C*, p. 525.

⁴¹ *M*, p. 356.

⁴² H. Gouhier, “Introduction”, em H. Bergson, *Œuvres*, p. XXII/XXIII.

e erros da metafísica ocidental. A última parte de *L'évolution créatrice* ocupa-se do desenvolvimento desta tese, que, como sabemos, haveria de ser retomada em contextos distintos por autores como Martin Heidegger (1889-1976).

b) Do conflito jônio-eleata à filosofia platónica

De acordo com as lições de Bergson, os filósofos que mediarão entre o confronto jônio-eleata e a sofística investiram na promoção de uma solução concertada entre a impermanência da natureza e a imutabilidade do ser. Empédocles⁴³, Anaxágoras, os Atomistas, são perspectivados nos *Cours* de acordo com essa leitura mediadora. Contudo, o filósofo conclui que o fracasso do projecto conciliador levou a que o pensamento antigo enveredasse por outros caminhos. A procura de explicações acerca das estruturas que formam o Universo ou de como surgiu tudo aquilo que nos cerca redundou nas mais díspares e inconciliáveis perspectivas. Assim sendo, as doutrinas dos diversos sofistas surgiram como uma espécie de resposta ao insucesso de uma via que até então se tinha mantido puramente especulativa. A orientação a seguir seria, doravante, de carácter eminentemente prático. Pensadores como Protágoras, Górgias ou Hípias desviaram o debate filosófico da questão da natureza e chamaram a atenção para as realidades propriamente humanas, em especial para as questões de ordem moral. Porém, o texto do Caderno Preto indica que, ao centrarem a problemática na acção humana, os sofistas descuraram a fundamentação especulativa das suas teorias e desembocaram no cepticismo. O principal papel que Bergson atribui a estas doutrinas é a preparação da filosofia que haveria de abrir uma nova era para a metafísica ocidental: o pensamento socrático.

No curso do Caderno Preto, Sócrates é apresentado como o responsável por uma dupla alteração em relação aos seus predecessores. Em primeiro lugar, diante dos antigos teorizadores como os jónios e os eleatas, este filósofo assumiu o abandono definitivo da filosofia da natureza. À luz das novas orientações que o seu pensamento propunha, as investigações acerca da constituição do Universo redundavam numa empresa *impossível, inútil e sacrílega*⁴⁴: impossível, tendo em conta os raciocínios contraditórios e aporéticos em que as mesmas desembocaram; inútil, uma vez que não interessa à acção humana o conhecimento das causas de tudo o que observamos na natureza, já que a produção dessas mesmas causas nos está inteiramente vedada; e sacrílega, porque sendo a natureza obra das divindades, o homem não deve ultrapassar essa fronteira, mas restringir-se ao que é propriamente humano. Em segundo lugar, Sócrates conduziu a problemática moral mais além da reflexão acerca da utilidade imediata da acção, centrando-a especificamente nos princípios fundadores do agir (diríamos, numa “meta-ética”).

⁴³ É curioso que, à semelhança do que acontecera com as lições sobre Heraclito, o Caderno Preto também aproxima Empédocles do evolucionismo contemporâneo, *Cours*, IV, p. 196. Mais uma prova de que nestes anos de formação da sua filosofia, 1884-1885, Bergson cultivava já uma grande proximidade às teorias da evolução.

⁴⁴ *Cours*, IV, pp. 228-229.

Desta feita, elegendo outro universo de problematização para a filosofia, Sócrates irá propor uma nova forma de resolver o velho conflito entre os conceitos de “unidade” e de “multiplicidade”, herdados já desde as discussões que dividiam os partidários da doutrina de Heraclito e os defensores da teoria de Parménides. Segundo o Caderno Preto, diante da insolubilidade do problema na esfera física da natureza, Sócrates redirecciona a questão para o seu método dialéctico de discussão filosófica e soluciona-a através da noção de “géneros”, ou seja, os princípios gerais a que Platão irá chamar “Ideias”⁴⁵. Para Bergson, será com Platão que a metafísica irá assumir este modelo de concepção do real, procurando explicar através das Ideias a totalidade das coisas.

O lugar ocupado por Platão no modo bergsoniano de conceber a natureza assume uma importância fundamental enquanto pólo aglutinador e justificativo de uma série de tendências e teses caracterizadoras do pensamento produzido pela Antiguidade. Platão foi o mediador incontornável entre as primeiras orientações consideradas por Bergson como próprias da filosofia grega e o pensamento produzido após a Idade Clássica. Coube à obra do discípulo de Sócrates a missão de transpor as fronteiras temporais gregas e difundir um determinado modo de perspectivar o mundo natural e os seus fundamentos. Na sua última publicação, *La pensée et le mouvant* (1934), Bergson considera que o alcance do platonismo atravessou a Idade Média e se estendeu até à Modernidade, não obstante o facto de muitos dos autores que adoptaram os seus pressupostos o terem feito inconscientemente⁴⁶.

Procurando justificar a perenidade desta doutrina, Bergson situa o filósofo dos diálogos na esteira das teses eleatas segundo as quais os paradoxos decorrentes do movimento e da mudança devem apelar à procura da realidade autêntica no domínio do inalterável⁴⁷. Foi Platão quem deu voz à desproporção ontológica entre aquilo que se nos mostra da realidade e o modo como a reconstruímos pelo pensamento, ideia implícita já em autores como Zenão. A separação entre mundo sensível e mundo inteligível, e a consequente Teoria das Formas ou Ideias, permitiu a Platão encontrar um fundamento estável para uma natureza em permanente mudança. O filósofo grego acentua, assim, a dualidade entre o ser e o devir e estabelece os alicerces especulativos para uma hierarquia ontológica em que o segundo é encarado como uma diminuição ou falsificação do primeiro. Não tendo sido o iniciador desta tendência, a importância do pensamento platónico impõe-se pela fundamentação, desenvolvimento e projecção conferida a este modo de pensar.

No texto *Introduction à la métaphysique*, de 1903, Bergson expressa implicitamente a relevância assumida pelo pensamento de Platão na história da filosofia através do recurso ao neologismo “platonizar”. A atitude que o verbo exprime consiste na prévia categorização de toda a experiência humana possível segundo os modelos ou arquétipos pré-existentes fornecidos pelas Ideias⁴⁸. Bergson coloca-se claramente contra a inclinação

⁴⁵ *Ibidem*, p. 241.

⁴⁶ *PM*, p. 47.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 156.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 223.

protagonizada por Platão: como deixámos já atrás exposto, a sobrevalorização do plano do ser imutável em detrimento do domínio da mudança real, no que possui de factual e movente, constitui um inimigo constante nas lutas que o nosso filósofo trava com os vários sistemas da tradição, em especial no que se refere ao modo de conceber a natureza.

c) Aristóteles

A importância da filosofia aristotélica na construção e consolidação do modo bergsoniano de perspectivar a “natureza” estabelece-se a dois níveis: na relação de Aristóteles com as disposições filosóficas vinculadas pelo pensamento anterior, nomeadamente o platónico, e na responsabilidade atribuída à obra do Estagirita por uma série de graves erros e desvios perpetuados pelas filosofias da natureza posteriores.

Em relação ao primeiro aspecto, é importante realçarmos que a posição de Bergson diante do pensamento aristotélico sofreu algumas alterações entre os anos de docência e a data em que compôs a obra *L'évolution créatrice* (1907). No ano lectivo de 1894/1895, num curso acerca da filosofia grega que apresentou no liceu parisiense Henri-IV, encontramos uma leitura da obra aristotélica em contraponto com o platonismo. As explicações do redactor da lição são pouco desenvolvidas. Contudo, Bergson consideraria que a dualidade conceptual “acto”/“potência” teria permitido ao pensamento aristotélico reabilitar a noção de “devir”, enquanto realização necessária daquilo que as coisas trazem em si de potencial. Segundo os relatos dessas aulas, Aristóteles contraria o hiato estabelecido por Platão entre o mundo sensível e o mundo inteligível. A interpretação das noções de “forma” e de “matéria” é responsável pela recolocação do inteligível no coração do sensível. Bergson teria ensinado aos seus alunos que se cada forma é, num certo sentido, matéria, então, de modo inverso, toda a matéria já é forma e, por conseguinte, inteligível⁴⁹. Para Henri Bergson, professor do Liceu Henri-IV, Aristóteles representaria, assim, a reabilitação ontológica da natureza através da harmonização entre as noções de “ser” e de “devir”.

Quando ministra estas lições, Bergson teria com certeza ainda bem presentes os ensinamentos que, na sua juventude, tinha colhido de mestres como Félix Ravaisson, importante figura do positivismo espiritualista francês cujo pensamento se inspira fortemente na filosofia de Aristóteles. Para além disso, nessa época Bergson havia já publicado o *Essai sur les données immédiates de la conscience* há 5 anos e preparava-se para, no ano seguinte, em 1896, dar a lume *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Longe vinham ainda os anos de *L'évolution créatrice*, onde a sua filosofia da natureza seria mais especificamente desenvolvida e onde as posições que assumiria acerca do pensamento antigo seriam revistas.

De facto, é o que sucede em 1907: Bergson relê os contributos aristotélicos para a filosofia da natureza posterior e entende de que forma o filósofo grego havia perpetuado as orientações especulativas da Antiguidade, mormente as teses de Platão. A génese da doutrina aristotélica é então reconstruída, sendo o seu ponto de partida situado no carácter necessário conferido à Teoria das Formas. Aristóteles segue o rasto de Platão e entende que a natureza, ou o “mundo sublunar”, consiste numa

⁴⁹ *Cours*, IV, p. 113.

degradação ôntica da esfera da perfeição. Esse pressuposto exige que se conceda uma realidade e existência próprias às Formas ou Ideias, uma vez que essa é a única via justificativa capaz de dar conta da origem dos seres que delas são cópias imperfeitas. Na verdade, afirma Bergson, a filosofia antiga jamais conseguiu libertar-se dessa tese: se a natureza física que nos rodeia é sede de imperfeição e, por isso, não encontra em si mesma o seu fundamento, necessário se torna postular um domínio “meta-físico” de excelência onde resida o seu substrato. Aliás, afirma Bergson, a eternidade imóvel do inteligível, de que a mobilidade da natureza é apenas uma emanção imperfeita, permanecerá para sempre como *a última palavra da filosofia grega*⁵⁰.

Aristóteles segue, por isso, as orientações lançadas pelo pensamento que o precedeu e condensa o domínio inteligível num só elemento: a Forma das Formas, o Primeiro Motor, ou seja, Deus. Este conceito aristotélico é um tema que surge em diversos momentos da obra bergsoniana e a sua especificidade reside precisamente naquilo que o aproxima das Ideias teorizadas por Platão, mormente da ideia de “Bem”. Representando a síntese de todos os conceitos e situando-se acima das imperfeições sublunares, Aristóteles atribui à Forma por excelência o distintivo da imutabilidade. Aos olhos de Bergson, as semelhanças com o pensamento platónico não poderiam ser mais óbvias: a relação deste Primeiro Princípio imóvel com a natureza movente é exactamente idêntica à ligação existente entre as Ideias platónicas e os seres que delas participam. Daí que, quando Aristóteles nos remete para o plano divino, o seu discurso se encontre longe das divindades concebidas pela cultura clássica ou até do modo como a cultura judaico-cristã viria a concebê-lo⁵¹. Trata-se, por outro lado, da instância perfeita suprema cujo modo de acção consiste na atracção suscitada pela sua essência ontológica exemplar junto dos seres naturais. Primeiro Motor aristotélico e Ideia platónica de Bem, afirma Bergson, compõem *dois parentes próximos*⁵²: enquanto fundamentos ontológicos do modo de conceber o mundo, explicam a realidade movente da natureza como um enfraquecimento da eternidade imóvel e, simultaneamente, como uma aspiração constante à perfeição.

Encontramos, assim, uma representação monocromática da filosofia antiga que reconduz os seus principais actores a uma mesma tendência. Ainda que a postura bergsoniana se justifique pelo fio condutor da sua própria filosofia, essa recondução aparece-nos sempre como uma redução.

Mas se, quanto à noção de “Deus”, Aristóteles permaneceu um fiel seguidor e continuador da doutrina platónica, já no que respeita à sua filosofia da natureza, Bergson considera que o autor se assumiu como o responsável directo pela divulgação de uma série de desvios especulativos com grande repercussão posterior. Bergson refere-se concretamente aos equívocos reproduzidos pelo pensamento aristotélico na concepção das dimensões vegetativa, instintiva e racional da natureza⁵³.

⁵⁰ *EC*, pp. 321 e ss.

⁵¹ *DSMR*, pp. 256-257.

⁵² *PM*, p. 48.

⁵³ *EC*, p. 136.

Para Aristóteles, a vida é o princípio do movimento inerente a cada ser vivo e apresenta, por isso, duas características essenciais: a unidade do seu fundamento e a diversidade das suas manifestações. A natureza íntima do princípio vital altera-se consoante a espécie em questão pertença ao domínio vegetativo, ao domínio sensitivo ou ao domínio racional. Assim sendo, uma planta, um animal e um homem representam, para o filósofo grego, três degraus distintos e sucessivos de uma espécie de escadaria vital única. A tendência anímica, que nas plantas é essencialmente esforço de nutrição e crescimento, nos animais transforma-se em exercício sensorial para vir a atingir, no humano, o domínio intelectual. Aos olhos de Bergson, esta visão contribuiu para a proliferação de um certo modo equívoco de olhar a natureza, uma vez que os três planos da natureza não se resumem a níveis consecutivos.

Quando Bergson concebe o princípio vital que atravessa toda a natureza, utiliza a analogia da granada que se estilhaça em direcções divergentes, mas que, inicialmente, na impulsão vital originária, englobava em si mesma os elementos que viriam posteriormente a dissociar-se no decorrer da explosão. Ou seja, torpor vegetativo, instinto animal e inteligência humana, partilhando de um antepassado comum, coexistiam inicialmente no seio do princípio vital e coabitam virtual ou residualmente, mesmo após a diferenciação biológica das espécies⁵⁴. Entre a perspectiva aristotélica e a perspectiva bergsoniana instala-se a diferença radical entre considerar esses três domínios como diferentes intensidades de uma mesma actividade – segundo Aristóteles –, ou, pelo contrário, antevê-los como registos distintos em coabitação cujo carácter constitutivo se apresenta profundamente divergente – para Bergson.

Ao invés de considerar a evolução da natureza pautada pela dinâmica da linearidade e da unidade, Bergson propõe uma outra forma de perspectivar o universo: um olhar caracterizado pela unicidade fecunda do élan que, ao mesmo tempo, se resolve em multiplicidade e complexidade nas suas diversas manifestações biológicas. O autor considera que o élan vital deve ser perspectivado mais em termos de unicidade do que de unidade, sob pena de o reduzirmos a um monismo descaracterizador da diversidade ôntica. As filosofias que, segundo o autor, enveredaram pela proposta aristotélica, representaram a natureza com base numa concepção unitária e segundo um esquema geométrico uno e integralmente abarcável pela inteligência humana⁵⁵. Segundo a perspectiva bergsoniana, essas leituras foram as principais responsáveis pelo adormecimento da ideia de natureza enquanto imensa eflorescência de imprevisível novidade criadora.

A principal justificação apresentada por Bergson para esta leitura reside nos resultados que a biologia havia conseguido entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX⁵⁶. No tempo de Aristóteles, as ciências naturais estavam longe dos desenvolvimentos trazidos pelos contemporâneos de Bergson. Se a humanidade

⁵⁴ EC, p. 114.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 191. Foi essa resposta às *seduções naturais do nosso espírito* que viria a dar origem, por exemplo, à metafísica moderna provinda de trabalhos como a física de Galileu, cujo pilar fundamental residia na ideia de que todos os corpos vivos deveriam ser submetidos a um tratamento matemático análogo (*Ibidem*, p. 20). Adiante retomaremos esta ideia.

⁵⁶ EC, p. 175-176.

ainda se encontrasse na fase antiga do desenvolvimento da investigação científica, nada objectava a que se aceitasse a interpretação uni-linear dos seres vivos e que os entes pertencentes ao plano vegetativo e instintivo da natureza fossem entendidos como manifestações anteriores, inferiores e, por isso mesmo, conducentes ao modo de ser intelectual. Haveria, então, legitimidade para conceber toda a natureza segundo os moldes da inteligência humana, já que tudo o resto seria tido como uma espécie de degraus que para ela caminhavam.

Mas, para Bergson, os desenvolvimentos da biologia da época faziam mais do que apresentar novas ideias acerca da estrutura fisiológica dos diversos seres da natureza. Na verdade, o alcance dessas descobertas recuava até à constituição e sentido íntimos do próprio movimento evolutivo que estaria na origem das diversas manifestações e fenómenos vitais. A biologia era muito clara nas novidades com que inundava a especulação filosófica e, conseqüentemente, nas alterações de fundo que, através dessas novidades, exigia à interpretação da natureza. Se, para Bergson, era um dado adquirido que a evolução se processava de forma multi-linear, que o élan vivificador da natureza avançava segundo linhas de orientação divergentes, então a esfera da inteligência já não poderia ser tida como o ponto culminante do progresso evolutivo, nem, por esse motivo, impor-se como único modelo ontológico e gnoseológico de leitura do real.

A natureza não é uma escada para o intelecto e, conseqüentemente, não é legítimo ou adequado submeter todos os seres naturais (humanos e não-humanos) aos seus quadros de leitura. Não é a inteligência que desvenda os segredos da realidade positiva, assim como não são os seus cânones o critério legítimo para pensarmos a verdadeira origem do real. A despromoção filosófica da inteligência consistirá numa das lutas que Bergson empreenderá ao longo da construção e consolidação da sua filosofia da natureza e, conseqüentemente, num dos alvos preferidos dos seus críticos. Como sabemos, a orientação do filósofo vai no sentido da intuição, noção que desenvolveremos adiante. De ressaltar apenas que a radicalidade de uma proposta filosófica que se descentra da inteligência humana se afigura como mais uma exigência da “revolução bergsoniana”.

d) Plotino

Na caracterização bergsoniana da história da filosofia grega, Plotino representa simultaneamente o fim e a sùmula do pensamento antigo⁵⁷. Mas, tal como afirma Bergson, a simpatia confessada pelo filósofo neoplatónico é mais visível nas suas lições do que propriamente nas obras⁵⁸. De facto, os *Cours* são pródigos em material respeitante ao pensamento plotiniano e, a partir da análise dos relatos das aulas de que Bergson foi autor, torna-se evidente um grande domínio dos seus conceitos fundamentais. Segundo um relato de Émile Bréhier – que, enquanto estudante, assistiu a algumas dessas lições –, a sintonia entre o espírito bergsoniano e o pensamento do filósofo grego era indiscutível para quem assistia às preleções de

⁵⁷ *M*, p. 1054.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 1192.

Bergson, de tal forma que, paralelamente ao grande domínio dos textos, era possível aos seus auditores perceberem a prodigiosa familiaridade com que o professor penetrava nos sentidos íntimos da obra plotiniana. Numa curiosa expressão, Bréhier considera que era como se Bergson reconhecesse em Plotino *un autre lui-même*⁵⁹. Como veremos, nas suas obras, Bergson dá continuidade às reflexões plotinianas e, em 1939 – ou seja, a menos de dois anos da sua morte –, chega mesmo a afirmar que Plotino sempre foi o seu filósofo favorito⁶⁰. Assim sendo, o estudioso da obra bergsoniana não pode deixar de questionar os motivos de uma simpatia especulativa que, claramente, se estendeu até ao final da vida do nosso filósofo.

Podemos organizar as reflexões de Bergson sobre Plotino em torno de três eixos principais: os princípios metafísicos subjacentes ao seu pensamento, a vertente psicológica da sua obra e as orientações do seu misticismo. Ainda que seja nesta última temática que mais explicitamente se encontra a presença do plotinismo, pela questão que aqui nos orienta ocupar-nos-emos sobretudo da primeira. A nossa breve análise começará pela explicitação da função que Bergson atribuía a Plotino no desenho global da história da filosofia, ocupando-se depois de alguns pontos de aproximação e de dissonância entre os dois pensadores.

Segundo Bergson, os fundamentos que regem a metafísica plotiniana inserem-se perfeitamente nas coordenadas filosóficas advindas dos autores clássicos. Ao longo da obra bergsoniana, são comuns referências a Plotino como *continuador de Sócrates*⁶¹, *intérprete de Platão*⁶², ou *continuador de Aristóteles*⁶³. Na verdade, se é certo que, em diversos momentos dos seus *Cours*, Bergson trata o pensamento plotiniano por si só, já nas suas obras Plotino surge essencialmente como representante da filosofia grega, referenciado sobretudo ao lado dos principais filósofos antigos. Aliás, segundo o ponto de vista bergsoniano, teria sido intencional o esforço do pensamento plotiniano em conciliar o que de melhor havia sido produzido pela especulação grega anterior⁶⁴. Bergson agrupa os princípios do pensamento antigo perpetuados pela obra de Plotino em três níveis: a primazia da contemplação sobre a acção, o primado da imobilidade inteligível (ou estabilidade) sobre a mobilidade sensível (ou instabilidade) e a consideração de que o domínio da substancialidade – ou seja, o alicerce fundador do real –, se encontra fora do plano sensível espaço-temporal⁶⁵.

⁵⁹ E. Bréhier, “Images plotiniennes, images bergsoniennes”, pp. 107-108. Esta ideia é retomada por Pierre Magnard em “Bergson interprète de Plotin”.

⁶⁰ C, p. 1626. Para além deste testemunho, na obra *Avec Henri Bergson*, A. Sertillanges reproduz algumas conversas que teve com Bergson, poucas semanas antes do falecimento do filósofo. Num desses momentos, Bergson teria afirmado: “J’avoue que Plotin est de tous les philosophes anciens celui qui est le plus apparenté à ma façon de sentir.”, pp. 45-46.

⁶¹ *DSMR*, p. 61.

⁶² *R*, p. 96.

⁶³ *M*, p. 1054.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 576.

⁶⁵ Esta análise permanece uma constante na obra de Bergson, desde o texto *Introduction à la métaphysique*, de 1903, até às conferências em Edimburgo, em 1914, passando pela *L’évolution créatrice*, de 1907.

Porém, Plotino não é visto apenas como o redactor de uma sistematização do pensamento grego. O autor das *Eneíadas* representa, sobretudo, o apogeu dessa filosofia, a sua fase mais acabada, a configuração que haveria de ser assimilada e reproduzida em larga escala pela metafísica posterior. Por esse motivo, para Bergson, o estudo da obra de Plotino tem um objectivo essencialmente pedagógico, ou instrutivo, uma vez que permite formular de modo explícito os princípios básicos implícitos quer na mundividência especulativa que o precedeu, quer na orientação da maioria dos sistemas filosóficos que lhe sucederam. Desta feita, o lugar de destaque que Bergson concede a este autor clássico prende-se, em nosso entender, com uma função mediadora fundamental entre o pensamento antigo e a filosofia posterior. Plotino não representa apenas a passagem de um momento para o outro. Mais do que uma ponte, terá sido uma espécie de catalizador filosófico, condensando as principais orientações de toda uma época e projectando na metafísica futura orientações gerais que haveriam de ser determinantes ao longo de vários séculos.

Mas, então, quais os elementos que, segundo Bergson, constituem a especificidade do pensamento metafísico de Plotino e que o atraíram para o seu estudo? Mais especificamente, quais os aspectos da filosofia da natureza plotiniana que sensibilizaram o nosso filósofo e em que pontos os dois autores se distanciaram?⁶⁶

A filosofia da natureza expressa na obra de Bergson, nomeadamente na relação entre a matéria e o princípio vital, transporta algumas afinidades com os pressupostos metafísicos plotinianos. A perspectiva de cada um dos dois autores é distinta, sendo igualmente divergentes os pontos de vista de onde partem: Plotino concebe o Universo enquanto uma emanção ou “processão” do Uno – entendida esta noção como o primeiro princípio da existência –, que cinde nesse processo a sua unidade primacial; enquanto que Bergson concebe a realidade como jorro [*jaillissement*] de um impulso vital interno, de onde brota ininterruptamente um perpétuo devir criador. Porém, apesar desta distinção de princípio, o modo dual como Bergson entende as estruturas constitutivas do real afigura-se-nos análogo às leituras que apresenta das concepções plotinianas. Em ambos os casos, os seres vivos são concebidos através de uma dinâmica cooperativa entre duas forças: o princípio anímico inextenso de carácter espiritual e a matéria espaço-temporalizada.

A dualidade entre matéria e vida ocupa precisamente o único momento do *corpus* bergsoniano em que a filosofia de Plotino é exposta *per se*, desligada da caracterização geral da filosofia grega anterior. Trata-se de uma passagem da conferência *Le rêve*, proferida em 1901, em que o autor se ocupa da concepção plotiniana do surgimento da vida humana. Bergson afirma que os homens são concebidos por

⁶⁶ A problemática da afinidade entre os dois autores tem sido alvo de importantes estudos, daí resultando um conjunto de interpretações díspares. Uma vez que as posições do próprio Bergson não são muito claras sobre o assunto, o debate estará ainda longe de um consenso. Muitas são as obras que se dedicam parcialmente a esta questão – é o caso de H. Hude, *Bergson*; P. Montebello, *L'autre métaphysique* ou H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Outros estudos abordam-na exclusivamente, como é o caso do clássico de Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, e de inúmeros artigos publicados em periódicos ou volumes de actas, alguns dos quais anteriormente mencionados.

Plotino como um composto entre um corpo situado no espaço e no tempo, apenas esboçado exteriormente pela natureza, e uma alma. Este princípio espiritual habita originariamente o mundo das Ideias e, planando acima do tempo e do espaço, por si só é incapaz de quebrar a inactividade de um estado meramente contemplativo. Eis que, de entre os corpos naturais, alguns respondem aos anseios das almas e é no reencontro entre as duas instâncias que tem início *a vida completa*⁶⁷. A lição sobre a teoria da alma em Plotino, do curso de 1894⁶⁸, havia já avançado neste sentido e, quatro anos mais tarde, nas aulas que dedica integralmente ao filósofo grego⁶⁹, o professor Bergson explana mais demoradamente esta questão. Para além da união íntima entre cada alma e o seu corpo, Bergson esclarece que Plotino ressalva a unidade da natureza através da noção de “alma do mundo”, herdada dos seus predecessores. Este princípio de carácter espiritual que engendra a natureza é a razão geradora do mundo, desdobrando-se no espaço e no tempo, e está em união íntima com as almas particulares, elas próprias razões geradoras dos corpos a que estão unidas. Sendo, então, um centro unificador da natureza, este conceito não nos parece longe da imagem bergsoniana do *élan vital*, enquanto energia de cariz espiritual lançada através da matéria. Aliás, como retomaremos adiante, a noção de *élan* parece-nos ser uma das principais portas de acesso ao diálogo entre a obra bergsoniana e o pensamento filosófico antigo: quer como recuperação de algumas inclinações metafísicas originais, quer enquanto reacção contra as orientações que, no entender do filósofo, desviaram essas mesmas inclinações de um autêntico percurso.

Contudo, afigura-se-nos necessário ressaltar um ponto de dissonância fundamental e determinante entre as duas doutrinas: Bergson, ainda que afirme a imensa riqueza inerente à virtualidade do *élan*, não deduz desta ideia uma identificação da matéria com a ausência ou privação de ser, como faz Plotino. Aliás, para o filósofo francês, matéria e vida não consistem em duas substâncias de matriz ontológica distinta ou oposta. Pelo contrário, Bergson concebe a dualidade entre ambas tendo sempre em conta uma ulterior unidade das duas noções. Matéria e vida constituem uma mesma acção contínua que, através de cada uma, caminha segundo uma direcção distinta: a extensão material retarda ou contraria a escalada do esforço vital. A oposição entre ambas não chega a ditar uma “diferença de natureza”, mas apenas de sentido ou direcção. Parece-nos, por isso, que, se em Plotino falamos com legitimidade de “dualismo” ontológico – como, em geral, na filosofia antiga – no pensamento de Bergson apenas fará sentido uma noção propedêutica de “dualidade” que, contudo, não resume a última palavra do filósofo sobre o real. O domínio material e o domínio espiritual são entendidos de acordo com tendências ou orientações distintas, porém não representam domínios absolutos autónomos e ontologicamente desligados.

Assim sendo, a nosso ver, no que se refere à filosofia da natureza, a relação plotino-bergsoniana não se estende até aos pressupostos fundadores das duas doutrinas, consistindo apenas em algumas aproximações conceptuais. Concordamos,

⁶⁷ *ES*, p. 96-97.

⁶⁸ *Cours*, III, pp. 213-218.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 17-78.

assim, com a posição que H. Hude assume: apesar de numerosas, as analogias são, neste domínio, superficiais. Porém, como ficou evidente, discordamos em absoluto da generalização deste comentador segundo a qual todo o conhecimento que Bergson tinha de Plotino era, também ele, superficial⁷⁰.

Em jeito de balanço das relações entre o pensamento bergsoniano e a filosofia plotiniana, terminamos com a consideração que julgamos representar a posição final de Bergson. Aquilo que ditou os desvios metafísicos operados por Plotino não foram tanto as escolhas da sua própria filosofia, quanto os pressupostos de base sobre os quais a mesma se erigiu. Fiel às principais intuições orientadoras da filosofia antiga, em especial à Teoria das Ideias platónica, a Plotino restou apenas retirar desses princípios as conclusões especulativas possíveis. Contudo, Bergson atribui-lhe um mérito indiscutível por ter levado tão longe quanto possível esses mesmos pressupostos⁷¹. De tal forma que a metafísica moderna posterior mais não fez do que repetir Plotino e muitas vezes de uma forma débil, afirma o nosso filósofo.

Assim sendo, ainda que Bergson afirme, por diversas vezes, que Plotino era o filósofo antigo da sua preferência, esta asserção não nos parece significar que os seus leitores devam procurar forjar a todo o custo uma relação necessária entre as duas perspectivas. Essa predilecção denota apenas que, na leitura bergsoniana da história da filosofia antiga, aquele autor adquire uma importância de relevo, uma vez que a sua obra representa as principais orientações estruturantes dessa época do pensamento. O esforço interpretativo, tal como o entendia Bergson, levava-o a procurar coincidir com as visões dos pensadores que estudava, a penetrar no sentido mais íntimo daquilo que era por eles afirmado. E esta postura nem sempre significava adoptar como suas as ideias e intuições com que se ia deparando. Antes, ajudava-o a posicionar-se perante o passado de modo a construir de uma forma coerente e concertada o seu contributo para o momento da filosofia em que se situava.

2.4. Bergson diante da Grécia: mais amigo da verdade

Bergson encerra com Plotino a história da filosofia grega. Na nossa análise anterior, procurámos deixar visíveis não só possíveis influências deste período na filosofia bergsoniana da natureza, como principalmente a importância e as limitações

⁷⁰ H. Hude, *Bergson*, I, pp. 14 e ss. Este autor considera que Bergson apenas estudou atentamente a filosofia plotiniana no período entre a publicação de *Matière et mémoire*, 1896, e a preparação da obra de 1907, *L'évolution créatrice*. Para H. Hude, Bergson só se teria interessado por Plotino com o intuito de examinar em detalhe o desenvolvimento de uma filosofia diametralmente oposta à sua e para dela retirar sugestões cosmológicas úteis à formulação das suas próprias perspectivas. Esta é uma posição que nos parece inexacta. Por um lado, porque pressupõe uma atitude de Bergson em relação à história da filosofia que não corresponde à imagem que temos vindo a caracterizar ao longo deste capítulo. Sendo certo que a sua leitura dos filósofos que o precederam se orienta, nalguns tópicos, pelos pressupostos do seu próprio percurso filosófico, esta constatação está longe de autorizar a relação utilitarista e parcial da tradição que a afirmação de Hude insinua. Por outro lado, é o próprio Bergson a confessar, numa carta de 1939 – portanto, já com 80 anos – que a preferência pela filosofia de Plotino o havia acompanhado ao longo de toda a sua vida especulativa, *C*, p. 1626.

⁷¹ *M*, p. 1058.

atribuídas por Bergson aos autores em causa. Numa carta de 1939, na sequência de uma referência ao pensador das *Eneíadas*, o filósofo explicava: “O que sempre me atraiu para os filósofos gregos foi a *atmosfera* que eles criaram e que me parece ser aquela onde a filosofia deve viver; com eles, sinto-me à vontade.”⁷². Ainda que não explicita o que entendia com a referência à “atmosfera” grega, esta peça da correspondência de Bergson convida-nos a perscrutar o sentido da expressão.

Começamos por reiterar as dificuldades hermenêuticas decorrentes da exegese de um texto que não foi escrito com o intuito de ser tornado público⁷³. Nessa base, e partindo do estudo que aqui apresentámos no que se refere mais directamente à noção bergsoniana de “natureza”, poderemos levantar a hipótese de a “atmosfera” grega se prender com a concepção de um espírito ou “alma do mundo”. A interpretação é-nos suscitada a partir da lição que já acima citámos sobre a teoria da alma em Plotino⁷⁴. Nessa ocasião, Bergson teria apresentado aos seus alunos uma distinção entre o ponto de vista da filosofia antiga e o da filosofia moderna em relação ao conceito de “alma”: enquanto que a última direccionou a sua leitura para o domínio da consciência individualizadora, quer enquanto faculdade de intuição interior, quer enquanto faculdade perceptiva, a filosofia grega permaneceu no plano impessoal, entendendo o espírito como o que é comum a todos os homens por ser o princípio de vida e de pensamento na natureza. Consideramos que esta é a mais forte proximidade entre a filosofia grega e Bergson, em especial no que concerne à imagem que desenvolve de um élan vital. Contudo, a analogia não é total e, segundo o relato dessa mesma lição, Bergson teria referido um elemento do pensamento antigo que, muito provavelmente, representaria na sua óptica uma fragilidade: é que, em nome da recusa do ponto de vista de uma individualidade restritiva, a filosofia antiga perspectivara o espírito “por fora” [*par le dehors*], de acordo com o critério da maior objectividade possível, descurando o domínio íntimo do ser. É esta falha que, no nosso entender, Bergson irá procurar colmatar, nas suas obras, através da noção de “duração”, ou seja, de um acesso directo entre a interioridade humana e a interioridade espiritual de toda a natureza.

A carta de 1939 acerca da filosofia antiga, referenciada atrás, é também importante pela menção feita ao que desagradava a Bergson no pensamento antigo. A discordância passava sobretudo pela noção de “perfeição”, que os gregos liam na forma de um absoluto estático e completo. Para Bergson, uma coisa ou um estado não podem ser entendidos como perfeitos precisamente pelo seu carácter acabado e estanque. Já em 1907, *L'évolution créatrice* mencionava um prejuízo especulativo recorrente segundo o qual o absoluto não podia concretizar-se num tempo concreto, no seio da transformação e da mudança⁷⁵. O pensador francês investe, então, na rejeição desse preconceito, defendendo que a mais absoluta perfeição só pode

⁷² “Ce qui m’a attiré vers les philosophes grecs, c’est l’*atmosphère* qu’ils ont créée et qui me paraît être celle où la philosophie doit vivre ; avec eux, je me sens à mon aise.”, *C*, p. 1626.

⁷³ Atente-se em todas as questões já mencionadas acerca da interdição de Bergson quanto à publicação da sua correspondência.

⁷⁴ *Cours*, III, p. 213-218.

⁷⁵ *EC*, p. 241.

encontrar-se naquilo que progride, no esforço criativo contínuo e permanente que, a cada momento, se vai completando de modo sempre dinâmico e aberto. Ou seja, no domínio temporal do devir constante interior a toda a natureza.

Por todos estes motivos, Bergson defendia que os gregos não nos tinham legado a verdade definitiva⁷⁶. Aliás, a quarta parte de *L'évolution créatrice* ocupa-se precisamente da explicitação da tese segundo a qual as principais dificuldades especulativas com as quais se debate a filosofia contemporânea encontram a sua razão de ser nos desvios herdados da Antiguidade. Os principais conceitos da filosofia posterior foram marcados de forma indelével pelos contributos de pensadores como Platão, Aristóteles e Plotino. De tal modo que, segundo Bergson, o nosso espírito está ainda impregnado de helenismo. E este é o principal motivo pelo qual devemos sempre regressar aos gregos: o conhecimento das origens torna-se fundamental para que se entenda a necessidade de filosofar de um modo totalmente diferente. Em suma, regressamos sempre à radicalidade e ao *espírito revolucionário* do projecto bergsoniano.

3. Filosofia Moderna: o mesmo método, uma maior precisão

No que respeita ao período moderno⁷⁷, Bergson atribui-lhe uma importância relativa considerando-o, no essencial, um prolongamento fiel da metafísica da Antiguidade. Apesar das novidades significativas trazidas pelas mais diferentes ciências durante a Modernidade, Bergson considera que, em termos gerais, esta época histórica reproduziu os mesmos erros e desvios especulativos anteriores⁷⁸.

Como explicar, então, que, mais de catorze séculos decorridos desde Plotino, a filosofia ocidental continuasse fiel aos mesmos princípios? A análise bergsoniana deste período do pensamento tem como objectivo fundamental a resposta a esta pergunta.

No que respeita aos autores modernos, Descartes, Espinosa, Leibniz e Kant são os filósofos sobre os quais recaiu a escolha da reflexão bergsoniana, quer nos cursos, quer nas obras do autor. Nesta secção, ocupar-nos-emos essencialmente das suas

⁷⁶ M, p. 757.

⁷⁷ O salto que operamos do pensamento antigo para o pensamento moderno é justificado pela própria obra de Bergson, onde as referências a autores medievais são parcas ou mesmo praticamente inexistentes. Esta ausência foi, aliás, utilizada no processo do Santo-Ofício contra Bergson que conduziu à colocação das suas três primeiras obras no Índice, em 1914, cf. B. Neveu, "Bergson et l'Index", p. 547. Desinteresse especulativo pela época medieval ou simples resultado de um mecanismo selectivo de autores, qualquer justificação para esse facto parecer-nos-á sempre hipotética, tendo em conta a falta de dados concretos que a suportem. No entanto, propomos aquela que, no contexto da reflexão deste capítulo, nos parece mais provável. Uma vez que, na sequência da história da filosofia anterior, Bergson pretendia perspectivar o carácter inovador do seu pensamento e porque o desvio metafísico que o autor se propunha colmatar tinha na Grécia e na Modernidade os seus pilares fundamentais, Bergson sacrificava uma análise da era medieval que, no seu entender, não representaria nenhuma alteração significativa para esse contexto global de leitura.

⁷⁸ Tendo em conta a importância conferida ao pensamento antigo, a obra de Bergson refere-se-lhe mais demoradamente do que o que acontece com a filosofia moderna.

presenças enquanto representantes das principais tendências que Bergson identifica como caracterizadoras desta época do pensamento.

Bergson é sensível às importantes descobertas científicas que foram feitas após o Renascimento e que impulsionaram os vários saberes para direcções até então desconhecidas. De Kepler a de Galileu, da Astronomia à Física, os resultados impressionaram pelo rigor e pela objectividade científicas. O pensamento moderno herdara, desse modo, formas diferentes de perspectivar antigas questões, de tal modo que a Modernidade encontrara nesses resultados de cariz essencialmente matemático o modelo ideal e único de todo o conhecimento considerado verdadeiro.

Contudo, afirma Bergson, a filosofia moderna não representou a inauguração de um paradigma especulativo absolutamente novo. Autores como Descartes, Espinosa ou Leibniz orientaram as suas obras com base em princípios metafísicos advindos já desde a Antiguidade. A sua especificidade consistiu somente em justapor a essa orientação de base uma filosofia da natureza inovadora, o mecanicismo⁷⁹, cujo alicerce matemático proporcionava uma maior precisão aos raciocínios. A partir dos resultados científicos trazidos por novas aplicações das ciências matemáticas, foi tomando forma a ideia de que o mundo físico se constituía como uma gigantesca máquina.

Bergson considera que estas tendências são personificadas, num primeiro plano, por Galileu Galilei, responsável por uma viragem que, começando por ser de cariz científico, contagiou toda uma época. As directrizes lançadas pela sua obra transformaram-se na plataforma de base a partir da qual muitos pensadores partiram. Foi o caso de Descartes que encabeçou uma prole de filósofos comprometidos com a ideia de que a melhor forma de pensar o homem e o que o rodeia é, sem dúvida, a sua tradução em fórmulas matematicamente objectivas. Espinosa e Leibniz seguiram-lhe o rasto e investiram na construção de uma ciência única que se impunha como síntese unificadora de todos os fenómenos do mundo natural. Na leitura da história da filosofia que Bergson nos apresenta, a Modernidade culminou com o legado kantiano que, apesar de ter aberto um importante caminho através da legitimação de uma intuição de cariz extra-intelectual, não conseguiu escapar a uma leitura deturpada da temporalidade, herdada da metafísica grega, e à conseqüente condenação do alcance das capacidades cognitivas humanas.

a) A proximidade ao pensamento antigo

Bergson sublinha que, na sua origem, a Modernidade demonstrou a intenção de se subtrair à má interpretação grega da mudança e da duração enquanto realidades derivadas⁸⁰. O filósofo considerava que, para os antigos, o conhecimento verdadeiro consistia num domínio eterno e imutável: o conhecimento das essências, ou Ideias, anteriores quer aos seres sensíveis, quer ao próprio saber humano. Esta tese significava que nem tudo interessava ser conhecido, mas apenas o que dizia respeito ao que poderia caracterizar a essência permanente dos seres, o que pertencia ao plano da eternidade

⁷⁹ *M*, p. 1076.

⁸⁰ *EC*, p. 328.

e da imutabilidade. Ou seja, existiam momentos no percurso das coisas e dos seres que eram considerados privilegiados, uma vez que revelavam aquilo que não era do domínio do fugaz e do transitório, mas que, pelo contrário, abarcava as essências fixas e inalteráveis. O estudo de um corpo que caía, por exemplo, procurava simplesmente revelar o objectivo final da mudança ocorrida e, no caso de Aristóteles, as justificações consideradas científicas eram fornecidas através de conceitos como os de “movimento natural” ou “lugar próprio”. As investigações acerca da natureza eram então orientadas pela procura do *telos*, o que implicava que o movimento fosse entendido não em si mesmo, mas como um processo transitório entre dois estados, o actual e o de perfeição.

Pelo contrário, continuava Bergson, os modernos introduziram no conhecimento científico a mudança e o tempo⁸¹. Assim sendo, as explicações das ciências mudaram de perspectiva e a pergunta pelo “porquê” deu lugar à interrogação pelo “como”. Consequentemente, o estudo dos fenómenos físicos não elegia momentos privilegiados no seu comportamento, considerando o objecto em questão em qualquer momento do seu curso e levando em linha de conta o tempo e a duração como factores de análise. Para Bergson, Kepler e Galileu foram os grandes responsáveis por substituir uma noção estática de ciência e por proporcionar, assim, à posteridade um modelo de conhecimento científico cujo eixo central residia na descrição das propriedades do movimento dos corpos estudados, e não na pergunta pela sua razão de ser última.

Os estudos de Kepler acerca do movimento dos corpos celestes colocaram em marcha a aplicação de uma série de procedimentos matemáticos ao domínio da astronomia. Este astrónomo alemão apresentou as famosas três leis do movimento planetário, relacionando o movimento de cada planeta em torno do Sol com o tempo gasto no seu percurso⁸². Já em relação a Galileu, Bergson é sensível à lei da queda dos corpos que estabelece uma relação necessária entre o espaço percorrido por um objecto quando cai e o tempo que dura essa mesma queda⁸³. Daí que, de acordo com as suas palavras, a ciência moderna date do dia em que se erigiu a mobilidade em realidade independente⁸⁴, tendo assim recusado o procedimento aristotélico da procura pelos princípios e da explicação do movimento em termos de noções imobilistas.

⁸¹ *PM*, p. 217.

⁸² Como sabemos, as três leis de Kepler são as seguintes: os planetas descrevem órbitas elípticas, com o Sol num dos focos; o raio vector que liga um planeta ao Sol descreve áreas iguais em tempos iguais; o quadrado do período de revolução de um planeta é directamente proporcional ao cubo do eixo máximo da sua órbita. É sobretudo a segunda lei que interessa à análise de Bergson sobre a importância crescente do tempo enquanto dado fundamental na ciência moderna. Contudo, as três leis encontram-se em profunda interacção, compondo um todo explicativo coerente e ordenado.

⁸³ Num dos inúmeros momentos brilhantes da sua escrita, Bergson afirma: “La science moderne est fille de l’astronomie; elle est descendue du ciel sur la terre le long du plan incliné de Galilée [...]”, *EC*, p. 334. Numa carta de 5 de Maio de 1909, dois anos após a publicação de *L’évolution créatrice*, Bergson reafirma a importância da obra do físico moderno e, confessando que gostaria de poder dedicar-lhe um estudo mais aprofundado, considera que Galileu foi, com Descartes, *o grande iniciador da filosofia moderna*, *C*, p. 261. Esta afirmação demonstra a clara interdependência que o autor concebia entre a filosofia e a ciência – tópico ao qual regressaremos – reafirmando a sua pertença ao movimento positivista espiritualista.

⁸⁴ *PM*, p. 217.

Segundo Bergson, a mesma alteração de procedimentos foi aplicada à geometria moderna. Em vez da concepção grega de um saber estático que operava unicamente sobre figuras já construídas, Descartes promoveu uma estreita ligação entre a álgebra e a geometria ao atribuir a cada ponto da figura geométrica coordenadas que o situam no plano, alterando significativamente a forma como se estudavam essas mesmas figuras. Para os modernos, a configuração final das figuras é apenas uma perspectiva a partir da qual elas podem ser consideradas, o último instante do processo contínuo da sua construção, a imobilização final do movimento que as constitui⁸⁵. Ou seja, também no domínio da geometria não existe agora um momento privilegiado para o estudo de um determinado objecto, a sua forma final e acabada. Pelo contrário, a geometria moderna interpreta a figura como uma curva num plano, descrevendo-a a partir do *movimento* de um ponto que se desloca nesse plano, ou seja, analisando o espaço percorrido por esse ponto num determinado intervalo de tempo⁸⁶.

Daí Bergson concluir que o principal aspecto que distingue o modo antigo do modo moderno de olhar a natureza – de estudar, descrever e interpretar os seus fenómenos –, se prende precisamente com a aspiração a encarar o *tempo* enquanto variável relevante e independente nas investigações científicas.

Contudo, permanece a questão sobre o modo concreto como essa noção de “tempo” foi encarada pelos autores modernos. De que falavam, então, estes homens de ciência quando se referiam ao “tempo”? Com a resposta a esta questão, Bergson explica o modo como a filosofia moderna continuou, afinal, a seguir de perto os procedimentos estruturais do pensamento grego.

O tempo contemplado pelas explicações da física galilaica ou da geometria cartesiana não é o tempo que Bergson considera verdadeiro, o tempo como fluxo criativo e mobilidade mesma do ser⁸⁷. Pelo contrário, para a ciência moderna, o tempo refere-se apenas ao movimento de um determinado móvel sobre a sua trajectória. As explicações matemáticas lidam com pontos que dividem uma trajectória em partes distintas, em intervalos de tempo calculáveis. Ou seja, não é a duração interior apreendida pela consciência, mas uma temporalidade que se quantifica escolhendo-se um intervalo de tempo padrão ao qual se atribui uma medida unitária. E o que conta verdadeiramente é o número de unidades de medida em causa.

⁸⁵ *EC*, p. 31-32.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 334. Uma das principais polémicas surgidas no período de recepção de *L'évolution créatrice* foi a que opôs Bergson a Borel, centrada precisamente na relação entre a geometria euclidiana e a geometria moderna. Borel entendia que a leitura que Bergson apresentava da última decorria dum profundo desconhecimento dos seus conteúdos e centrava-se numa concepção demasiado rígida da “inteligência geométrica”. Por seu turno, Bergson recusava a leitura que lhe era imputada de uma inteligência rígida e incapaz de progredir desde a Antiguidade até à Modernidade, afirmando que a mesma se encontrava num processo contínuo e aberto de progressão, cf. *EC*, *ed. crit.*, pp. 604-618. Ou seja, a continuidade que o nosso filósofo detecta entre os dois momentos da história do pensamento não é sinónimo de estagnação filosófica, antes de um processo que continuava a evoluir num sentido inquinado (que a sua obra procurava reabilitar).

⁸⁷ *EC*, p. 336.

O que a realidade tem de movente é, então, substituído por uma série de posições fixas, de *paragens virtuais* justapostas e o que fica entre essas paragens, os intervalos entre as unidades de medida que equivalem ao devir e à duração fluentes, escapam à leitura científica e filosófica da Modernidade. É já possível detectarmos por detrás desta objecção bergsoniana o mesmo argumento de fundo apresentado contra os paradoxos de Zenão: a ciência moderna “espacializou” o tempo, reteve dele apenas o que podia ser estendido ou desenrolado [*étalé*] no espaço⁸⁸. Sendo este um registo perfeitamente legítimo dentro de determinados limites da pesquisa científica, os equívocos começam quando a parte é tomada pelo todo e a filosofia importa para a especulação metafísica apenas este registo parcelar e incompleto da temporalidade.

Apesar da inicial propensão para contrariar os desvios especulativos lançados pela metafísica antiga, a Modernidade sucumbiu diante da atracção irresistível da inteligência pelo seu movimento natural⁸⁹. Nesse sentido, Bergson considera que a filosofia mecanicista moderna se adequou perfeitamente às imposições de ordem prática do nosso pensamento, imitando também ela o método cinematográfico que já atrás descrevemos. Aliás, explica Bergson, nem seria concebível outro cenário tendo em conta que o pensamento da Modernidade encontrou na ciência o seu ponto de partida e de apoio e que, em si mesma, toda a ciência está sujeita a este modo de proceder.

O conhecimento científico traduz a realidade estudada em termos de signos (fórmulas, números, símbolos, equações,...). Ora, está inscrito no próprio carácter de qualquer signo o procedimento de registar numa determinada forma concreta e acabada um aspecto delimitado da realidade. Os signos respeitam um princípio de economia que liberta o pensamento da necessidade de se reconfigurar e readaptar constantemente diante das inúmeras fases sucessivas do movimento percebido. Consequentemente, recompõem de forma artificial o movimento natural das coisas através de imagens ou visões estáticas: as “fotografias” que, à força de serem visionadas numa sequência repentina, nos dão a ilusão de um dinamismo contínuo e sucessivo.

Saber, afirma Bergson, significa precisamente prever para agir. A ciência coopera com a acção útil, visando sobretudo fornecer ao pensamento os instrumentos necessários para que se possa constantemente ajustar a cada situação e controlar o seu contexto. E, por conseguinte, uma vez que à acção não interessa perspectivar o real no contínuo de devir que o caracteriza intimamente, antes traduzi-lo em termos estáticos, a inteligência facilita-lhe o desempenho cristalizando a matéria em sólidos de contornos circunscritos, onde aquela se possa facilmente localizar. Na ciência, o pensamento alarga o domínio de aplicação desse mecanismo natural e, ao estudar o real, isola também uma série de momentos distintos e estanques, espartilhando o que, na origem, é continuidade. Os seus signos são apenas mais precisos do que aqueles com que a inteligência habitualmente nos mune. Mas, na prática, têm exactamente o mesmo desempenho e consequências: retalham a realidade que representam.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 344.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 328.

No entender de Bergson, desde o tempo dos gregos, a filosofia ocidental apenas se aperfeiçoou tornando mais rigorosos e exactos os seus termos, da mesma forma como a óptica aprimorou o registo concreto das várias fases de um movimento quando desenvolveu a fotografia instantânea. Porém, nem mesmo a melhor objectiva conseguiu ainda captar o que a consciência humana percepção diante do galope de um cavalo, ou seja, “[...] uma atitude característica, essencial ou antes esquemática, uma forma que parece irradiar sobre todo um período e preencher assim um tempo de galope [...]”⁹⁰. Desse fundo de fluidez, nem a filosofia antiga nem tão pouco a moderna se conseguiram aproximar. Assim sendo, ainda que entre o pensamento antigo e o moderno haja toda uma mundividência que se altera – tratando-se de modos de perspectivar a realidade totalmente diversos –, em linguagem bergsoniana a diferença entre ambos é *mais de grau do que de natureza*⁹¹.

O aperfeiçoamento especulativo verificado catorze séculos depois de Plotino cifrou-se essencialmente na passagem de um paradigma qualitativo, em que os seres naturais eram interpretados mediante a consideração da duração da realidade em termos de fases ou períodos indivisos e estanques – relembremos os raciocínios de Zenão –, para uma perspectiva quantitativa. Mas, ao contrário do que poderia parecer, a diferença entre ambas é meramente gradativa, sendo a segunda uma visão aperfeiçoada ou microscópica da primeira. A ciência moderna limitou-se a entrar no interior dessas fases ou períodos indivisos e a considerá-los em termos de grandeza, ou seja, a quantificá-los. Portanto, Bergson conclui que o que caracteriza a Modernidade não é tanto a primazia dada à experimentação, como muitas vezes se difunde, mas o facto de que só recorre à experiência tendo por objectivo a medição e o cálculo. Daí que, para o autor, enquanto os antigos explicavam os fenómenos naturais através das Formas ou Ideias, os modernos traduziam a natureza numa rede encadeada de leis, procurando sobretudo as relações constantes e mensuráveis que lhes subjazem. Quer uns quer outros lidavam com uma noção de ciência que se estende a toda a realidade, entendendo-a, a limite, como absolutamente determinada e determinável. Por isso se recusavam a encontrar no que existe a imensa virtualidade que faz da natureza uma permanente evolução criadora. Deixavam de parte o que escapa à mensuração, o que não se traduz em números.

⁹⁰ “[...] une attitude caractéristique, essentielle ou plutôt schématique, une forme qui paraît rayonner sur toute une période et remplir ainsi un temps de galop [...]”, *Ibidem*, p. 332. E Bergson acrescenta: “[...] c’est cette attitude que la sculpture a fixée sur les frises du Parthénon [...]”. Esta referência reenvia para o que o autor havia afirmado sete anos antes, em *Le rire*, quando descrevera a arte como a recusa dos símbolos práticos utilitários e convencionais que mascaram a realidade, com o objectivo de nos colocar face a face com o seu fundo mais íntimo, *R*, p. 120. A este propósito, é curioso salientar que o único registo oral que hoje se conhece da voz de Bergson, propriedade do Institut National de l’Audiovisuel, de França, consiste nas seguintes palavras: “Quel est l’objet d’art? Si la réalité venait frapper nos sens et notre conscience, et si nous pouvions entrer en communication immédiate avec les choses et avec nous-mêmes, je crois bien que l’art serait inutile; ou plutôt que nous serions tous artistes, car notre âme vibrerait alors continuellement à l’unisson de la nature.”

⁹¹ *EC*, p. 331.

À mesma pergunta sobre “o que é” uma coisa, o pensamento antigo e o pensamento moderno respondiam de modos totalmente distintos: para o primeiro, não se podia conhecer algo sem que se soubesse qual a sua essência e a finalidade última que cumpria, para o segundo importava apenas procurar uma descrição tão detalhada e objectiva quanto possível das suas estruturas. A Antiguidade olhava “para além”, a Modernidade ficava “aquém”. Os primeiros iam demasiado longe, esquecendo as coisas mesmas, os segundos ficavam demasiado perto, presos às estruturas indivisas dos fenómenos.

O que Bergson vem demonstrar é que nem uma, nem outra perspectiva conferiam à sua missão um sentido legítimo: nem os gregos compreendiam que, para se encontrar o fundamento último dos seres, não se pode abandonar o plano concreto da existência, nem os modernos ultrapassavam o registo meramente superficial das coisas – a sua constituição puramente material – e, como consequência, negligenciavam o verdadeiro e autêntico domínio interno do ser.

b) A natureza mecanizada

Tal como afirmámos, segundo Bergson, a grande novidade da filosofia moderna não consistiu tanto nos seus princípios metafísicos, que herda da Antiguidade, quanto na sua visão da natureza: o mecanicismo. Que orientações foram, então, desenvolvidas pelos pensadores e pelos homens de ciência da Modernidade? Como é que Bergson perspectiva o contributo desses autores no todo da *sua* história da filosofia? E como posiciona as suas próprias concepções sobre a natureza face a esses contributos?

Bergson considera que as descobertas científicas que dominaram esta época fascinaram a humanidade não só pelos novos resultados e pelas suas aplicações práticas, mas também por inaugurarem um novo modelo de interpretação dos fenómenos físicos, demonstrando existir entre eles um vasto leque de relações constantes e de interdependência. O mesmo é dizer, os pensadores modernos submeteram a leitura da natureza a um conjunto de leis, designadamente a leis de formulação matemática⁹². Instalou-se, então, a convicção de que todo o Universo pode ser traduzido numa rede complexa de interacções quantitativas. A partir deste pressuposto, as investigações científicas emergentes direccionaram as suas atenções para o estudo do comportamento ou movimento dos corpos, o que impulsionou grandemente os estudos de mecânica, ou seja, do ramo da matemática que se ocupa desse movimento, em termos de previsão e de descrição. Cientistas como Kepler e Galileu demonstraram com os seus trabalhos a possibilidade de reduzir os problemas astronómicos e físicos a equações de mecânica⁹³. Daí até à representação da natureza como uma imensa máquina submetida a leis matemáticas foi apenas um pequeno passo. A imagem do

⁹² *M*, 1058.

⁹³ Ainda hoje, Galileu é considerado responsável pelo movimento moderno de matematização total do universo, sendo ilustrativa a sua célebre afirmação de que os caracteres com que o livro da natureza está escrito são triângulos, círculos e outras figuras geométricas. Galileu considerava que, sem se conhecer a linguagem da matemática, é humanamente impossível compreender o Universo. Contudo, Bergson sublinha também a presença de Descartes nessa nova interpretação, enquanto teorizador de uma ideia que haveria de colher os seus frutos nos pensadores que o sucederam: a *mathesis universalis*.

relógio mecânico, que lentamente vinha substituir os antigos e limitados relógios de Sol, surgiu como o paradigma por excelência de uma engrenagem colossal onde cada ser ocupava um lugar específico e matematicamente determinável.

Em termos mecânicos, todos os objectos estudados eram encarados como “corpos materiais”, ou seja, como agregados infinitos e contínuos de “pontos materiais”. O estudo dos corpos consistia, então, na análise do movimento de alguns desses pontos, descobrindo-se que, se se conhecer a posição do corpo num dado momento, ela pode ser calculada para qualquer outro instante⁹⁴. Segundo Bergson, a nova física acabava de descobrir um instrumento preciso e fundamental de leitura do real e, ignorando ainda os limites da sua aplicabilidade, a ciência moderna e a filosofia que a acompanhava cediam perante a tentação de estender a aplicação desse instrumento a todo o Universo.

A submissão da totalidade da natureza a um tratamento idêntico, a homogeneização de todos os fenómenos, e a sequente consideração de que a matéria viva se comporta exactamente do mesmo modo que a matéria física inerte, compunha precisamente o cerne do *mecanicismo universal*. Na perspectiva bergsoniana, esta matematização à escala global era suportada por um princípio uno onde se supunha contraído ou condensado todo o real, ou seja, tudo o que se justapõe no espaço e tudo o que se sucede no tempo. Daí que a essência íntima das explicações mecanicistas consistisse, muito simplesmente, na ideia de que *tudo está já dado* [*tout est donné*]⁹⁵ e que uma inteligência sobre-humana, capaz de inteligir todos os cálculos possíveis simultaneamente, conseguiria transpor para uma só fórmula matemática os movimentos de todos os corpos da natureza, dos maiores aos mais ínfimos, para todos os instantes do tempo.

Seguindo o pressuposto de que no real espaço-temporalizado tudo está já dado de uma forma absolutamente previsível, todos os fenómenos resultavam da estrita relação mecânica de causa-efeito. Ou seja, quer no que respeitava aos seres inorgânicos, quer aos seres organizados, as novas ciências vinculavam a possibilidade de, num qualquer momento, se preverem e calcularem os seus comportamentos. Bergson considerava, então, que as explicações e os sistemas de inspiração mecanicista englobavam apenas uma pequena parte do que realmente existe. Como consequência, havia sido difundida uma leitura mutilada da natureza, onde não havia lugar para a criação do novo ou para o surgimento da imprevisibilidade e da espontaneidade que, segundo o autor, caracterizam interiormente os seres vivos.

O problema que perpassava a teoria mecanicista, tal como a concebiam os modernos, prendia-se fundamentalmente com o carácter daquilo que deixava à margem das suas interpretações: a marca que todos os seres vivos enquanto tal possuem e que melhor os caracteriza, ou seja, o tempo ou a duração real. Tal como já referimos, para as explicações científicas que fundamentavam o mecanicismo,

Com esta expressão, afirma Bergson, foi Descartes quem lançou as bases para a edificação de uma matemática única capaz de tudo abarcar, *M*, p. 482.

⁹⁴ *EC*, p. 347.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 38; 46; 345.

o conhecimento ideal seria o de uma inteligência sobre-humana que conseguisse abarcar, em simultâneo, a consideração de todos os espaços em todos os tempos. E consequentemente, à luz dessa perspectiva, “[...] a duração aparente das coisas exprime simplesmente a enfermidade de um espírito que não pode conhecer tudo de uma só vez”⁹⁶. Ora, segundo o filósofo, não é esta a duração da consciência, a corrente que funda o nosso ser, bem como o ser de tudo o que nos rodeia. É em nome deste fundo temporal que Bergson recusa a doutrina mecanicista, acusando-a de ser uma teoria demasiadamente fixa e inflexível, que se torna necessário abandonar “[...] se o mais pequeno grão de poeira, desviando-se da trajectória prevista pela mecânica, manifestar o mais leve traço de espontaneidade”⁹⁷. Assim sendo, uma vez que onde há vida há indeterminação⁹⁸, não restam quaisquer dúvidas acerca das limitações do mecanicismo.

Já no final da década de 80, Bergson se havia dedicado ao estudo da teoria mecanicista, enquanto preparava o seu curso de metafísica em 25 lições⁹⁹. Segundo os relatos que possuímos, na 9ª lição, teria lançado aos seus alunos uma ideia que só uns anos mais tarde, em *L'évolution créatrice*, de 1907, seria plenamente desenvolvida: o mecanicismo é o sistema científico por excelência porque, dado o seu carácter essencialmente matemático, é o que mais se adequa e agrada à inteligência. É, portanto, apenas uma hipótese cómoda para o espírito. Nesse seguimento, a obra de 1907 apresenta uma fundamentação da crítica bergsoniana desta doutrina filosófica, afirmando que o erro de base do mecanicismo consiste precisamente em estender de forma ilegítima determinadas noções e orientações naturais da nossa inteligência a domínios que onde aqueles não têm a mesma aplicação, desvirtuando os seus objectos de estudo.

Por ser feita essencialmente para a acção, a inteligência pressupõe a existência de similitudes no real em que se situa, de forma a antecipar permanentemente todos os cenários práticos possíveis. É então que coloca em funcionamento uma série de mecanismos causais que, à semelhança de uma engrenagem de rodas dentadas, lhe permitem prever as causas que serão necessárias accionar para os efeitos que pretende desencadear. Daí que, continua Bergson, a ideia de uma causalidade eficiente de forma mecânica se adequa perfeitamente ao nosso modo comum de pensar, sendo apenas a tradução consciente de uma matemática natural do espírito. Esta inclinação inconsciente da inteligência articula de uma forma rigorosa e necessária as mesmas causas aos mesmos efeitos, tendo como utilidade prática a orientação de um conjunto de movimentos combinados com vista à execução de uma determinada acção desejada. Contudo, quando alargado a uma visão global da natureza, o mecanicismo resulta numa perspectiva truncada, uma vez que colhe da realidade apenas aquilo que nela é paridade e repetição, reproduzindo a convicção de que o mesmo

⁹⁶ “[...] la durée apparente des choses exprime simplement l’infirmité d’un esprit qui ne peut pas connaître tout à la fois.”, *Ibidem*, p. 39.

⁹⁷ “[...] si le plus petit grain de poussière, en déviant de la trajectoire prévue par la mécanique, manifestait la plus légère trace de spontanéité.”, *Ibidem*, p. 40.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 127.

⁹⁹ *Cours*, I, pp. 293-399.

reproduz sempre o mesmo. Numa natureza que, em si mesma, é indeterminação e inventividade, o mecanicismo encontra apenas mesmidade.

Mas se Bergson recusa o mecanicismo como *doutrina*, já não o faz enquanto *método*¹⁰⁰, ou seja, como indicação do procedimento cinematográfico próprio da ciência, comprometido unicamente em marcar o ritmo do devir e ciente de que a sua aplicação se esgota nessa função. Seria esse o método adequado a adoptar por uma metafísica mais vasta e flexível que, de um modo integral e concertado, desse conta da dimensão material (inerte e previsível) do real e, simultaneamente, encontrasse lugar no seu seio para o absolutamente novo e para o indeterminado.

Infelizmente, segundo Bergson, não foi esta a via seguida pela filosofia ocidental desde a sua aurora grega, nem aquela que os modernos escolheram quando chegou a sua vez de interpretar a realidade. Se, por um lado, falaram sempre mais alto as inclinações naturais da nossa inteligência, por outro a metafísica grega foi uma herança pesada e a sua noção de um conhecimento verdadeiro situado no plano supra-sensível continuou durante muitos séculos a direccionar a atenção de inúmeros pensadores.

c) O paralelismo psico-físico

A leitura da natureza sob o ponto de vista das suas regularidades universais e necessárias motivou uma interpretação que apenas dava conta das relações quantitativas entre as coisas. O que os entes tinham de concreto, as suas qualidades percebidas, não fazia parte do leque de dados recolhidos pela ciência. Sendo apenas considerado fiável o conhecimento que podia ser traduzido de uma forma rigorosa e objectiva, o mecanicismo cindiu naturalmente a realidade em duas partes: o que era passível de quantificação e o que não o era. O primeiro era o domínio dos corpos, ou da extensão e do movimento físico; o segundo, o plano espiritual do pensamento ou “das almas”¹⁰¹.

Bergson reconhece que a origem desta clivagem ficou a dever-se à metafísica cartesiana, ainda que tenham sido os sucessores de Descartes a levar às últimas consequências a separação entre as coisas corpóreas e as espirituais. Espinosa e Leibniz assumiram o mecanicismo do mestre. Contudo, na procura por uma explicação unitária da realidade, viram-se na necessidade de postular um paralelismo entre os dois domínios do real. A dualidade foi, então, resolvida através do pressuposto de um fundamento comum, uma identidade de origem, que define a extensão e o pensamento como tradução um do outro em planos da realidade distintos. Para que estes sistemas filosóficos não desembocassem em visões parcelares do real, continua a análise de Bergson, os seus autores postularam uma síntese suprema de carácter divino capaz de tudo abarcar e de garantir a correspondência entre corpos e almas, quantidade e qualidade, extensão e pensamento. Para Espinosa, tratam-se de dois atributos da mesma substância única, colocados ao mesmo nível ontológico. São ambas traduções da realidade primeira, a Substância ou Deus. Para Leibniz, a extensão é a tradução

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 346.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 349.

do pensamento, residindo neste a primazia. O todo da realidade em si mesmo não é composto por partes distintas, existindo apenas as mónadas, ou aspectos diversos que fazem parte do todo e o representam à sua maneira, segundo um ponto de vista próprio. A extensão mecanizada é apenas o modo como nós perspectivamos esse todo, a necessidade que o nosso espírito imperfeito tem de traduzir o real numa multiplicidade de grandezas correlacionadas.

Nesta análise, o aspecto que, segundo Bergson, se mostrava mais problemático no pensamento da Modernidade consistia na permeabilidade que, a partir de então, as várias ciências exibiram diante das orientações do mecanicismo e na sua influência vigente durante muitos anos. Ainda no século XIX, física, química, biologia e até uma boa parte da psicologia insistiam muitas vezes em ficar restritas a explicações acerca da matéria e da dimensão física da existência, esquecendo que essa é apenas uma pequena parte do real.

Nesse seguimento, a problemática do paralelismo psico-físico irá interessar grandemente Bergson no decorrer das suas investigações no domínio da psicologia, publicando algumas reflexões e proferindo comunicações sobre o tema¹⁰². Nas reflexões que então desenvolve, o filósofo considera que a origem desta questão se deve encontrar precisamente na forma equívoca como a metafísica moderna leu a realidade. Para não colocarem em causa o rígido engenho mecânico de causas e efeitos e, simultaneamente, preservarem a noção de uma ciência una e única do real, os autores modernos construíram os seus sistemas com base no paralelismo entre o plano físico e o plano espiritual da realidade, entendendo que, afirma Bergson, o corpo e o espírito diziam exactamente as mesmas coisas, mas em línguas distintas e independentes.

A tese do paralelismo levou ao nascimento de uma visão demasiado simplista da natureza, assente na sua divisão bipartida. A ideia de que tudo se podia resumir em fórmulas matemáticas, uma vez que o real se estruturava exclusivamente segundo o modelo da causalidade eficiente, encerrou o pensamento numa perspectiva abstracta e abstractizante. Contudo, Bergson questiona se os pensadores modernos desenvolveriam as mesmas ideias e perspectivas caso vivessem já nos séculos XIX e XX, quando a evolução das ciências experimentais havia já demonstrado quão mais complexa é a realidade face ao que se pensava nos séculos XVII e XVIII. O surgimento oitocentista de novas ciências e ramos do saber, como a sociologia e a psicologia, tinha vindo demonstrar a caducidade do modelo moderno do conhecimento, rigidamente concebido numa aliança estreita entre a metafísica e a matemática e não suficientemente flexível para abarcar as várias dimensões da realidade.

Para Bergson, as novas orientações epistemológicas apresentavam uma noção de “inteligibilidade” totalmente inovadora que não se resumia apenas às fórmulas da mecânica ou da geometria, sem que implicasse abandonar o carácter fundamental da experiência. A renúncia à esperança de construção de uma matemática universal não

¹⁰² Em 1901, faz uma intervenção sobre a questão na *Société Française de Philosophie*, M, pp. 463-502; em 1904, publica um artigo intitulado “Le cerveau et la pensée: une illusion philosophique”, versão escrita de uma comunicação lida no *Congrès de Philosophie de Genève*, nesse mesmo ano; e, em 1907, dedica ao problema alguns parágrafos da quarta parte de *L'évolution créatrice*, EC, pp. 348-355.

significava uma paragem ou retrocesso em termos científicos. Pelo contrário, dava lugar ao aparecimento e à constituição de novas ciências, de outras formas de explorar dimensões da experiência que, apesar de inauditas, se mostravam igualmente válidas.

Neste contexto, Bergson é o mediador de uma nova era, um autor que dá a ver a uma época as virtualidades que ela já em si encerrava e que, a partir desse capital de conhecimento, procurava retirar todas as possíveis consequências para a filosofia.

d) A sugestão de uma nova via

Por conseguinte, a grande falha que, desde os gregos, havia sido perpetuada em toda a história da filosofia consistia no esquecimento daquela que Bergson considerava ser a dimensão essencial da realidade: a sua duração interna criativa. Este esquecimento foi tão mais pernicioso quanto se estendeu ainda ao longo de vários séculos. Nem mesmo a crítica kantiana aos dogmatismos metafísicos fora suficiente para inverter a situação. Bergson sublinha como fundamental o papel da obra de Kant na sugestão de uma nova via para a filosofia ocidental: a defesa de que o conhecimento não se resolve exclusivamente em termos inteligíveis¹⁰³. Porém, ainda que tenha entrevisto essa importante viragem, abrindo caminho à intuição, o filósofo de Königsberg optara por permanecer fiel à herança recebida da Antiguidade.

Na obra kantiana, Bergson considera essencial o postulado da existência de um domínio “extra-intelectual” abarcável apenas por uma intuição meta-racional. É nesta abertura a um possível modo de conhecer que ultrapassasse os tradicionais cânones da razão que Bergson encontra o ponto fulcral da gnoseologia kantiana. Se esse aspecto tivesse sido explorado e levado às suas últimas consequências pelo pensador alemão, considera, a filosofia ocidental teria desde logo enveredado por uma importante via especulativa que a levaria a um novo tipo de conhecimento: a intuição do fundo último da realidade.

Na verdade, Bergson considera que é já possível encontrar em Descartes sugestões implícitas acerca da importância e do alcance da noção de “intuição”¹⁰⁴. Porém,

¹⁰³ EC, p. 357.

¹⁰⁴ “La philosophie française”, *M*, p. 1160.

Acerca da génese da via intuitiva, enquanto orientação de fundo da nova filosofia apresentada por Bergson na quarta parte de *L'évolution créatrice*, há uma ausência que nos parece merecer uma breve nota. Referimo-nos ao pensamento de Blaise Pascal (1623-1662). Segundo o que Bergson afirma no texto “La philosophie française”, 1915-1933, o pensamento francês ficou marcado por uma orientação de fundo que consistia na concepção de um modo de conhecer imediato e intuitivo da vida interior. Nesse texto, a responsabilidade pela inauguração desta orientação especulativa é atribuída a Pascal. Assim sendo, tendo em conta que as estruturas de fundo do pensamento bergsoniano apontam para esta orientação filosófica, parece-nos estranho que o nome de Pascal não surja nem na obra *L'évolution créatrice*, de 1907, em especial no que respeita à história da filosofia, nem tão pouco na conferência *L'intuition philosophique*, de 1911, onde Bergson apresenta e desenvolve o teor da sua filosofia da intuição. Com base numa carta de 1923, arriscamos a procurar uma resposta no facto de Bergson nunca ter tido ocasião de sistematizar as suas posições acerca da obra de Pascal, ao contrário do que foi acontecendo com outros pensadores. O filósofo afirma que precisaria dessa oportunidade para se obrigar “[...] à formuler en termes précis ce que je pense et ce que j'éprouve en le [Pascal] lisant”, *C*, p. 1028. Dado o seu já débil estado de saúde, Bergson confessava-se aí impossibilitado de levar por

essa indicação foi absolutamente negligenciada pelos sucessores do cartesianismo, que preferiram identificar o filósofo do método com a razão dita pura. As influências do modelo sistemático de construção filosófica advindo já desde Platão e Aristóteles falaram mais alto e a filosofia de Descartes foi entendida como responsável pelo surgimento de uma via essencialmente racionalista na filosofia moderna. Assim sendo, segundo Bergson, Kant poderia ter *revivificado o cartesianismo*¹⁰⁵, afirmando para a posteridade que, apesar de importante para o conhecimento da matéria inerte, o entendimento representa apenas uma função especial do espírito¹⁰⁶. Essa assunção significaria a defesa de que é possível ultrapassar os limites daquilo que o entendimento capta e, assim, encontrar o absoluto, ou o “em-si”, já não pelo raciocínio, mas por um esforço superior intuitivo.

Para Bergson, o fracasso de Descartes e dos seus sucessores na concretização desta viragem foi condicionado sobretudo pelo rígido modelo metafísico mecanicista que lhes impôs uma visão redutora da realidade. Já no caso de Kant, o modo como entendeu a noção de “intuição”, considerando-a confinada ao domínio sensitivo, não lhe permitiu conceber um conhecimento válido das realidades metafísicas. Sendo certo que Kant considerara que o homem apenas poderia conhecer o que fosse enquadrável nas suas estruturas espaço-temporais, acabara por conceber as noções de “tempo” e de “espaço” tal como as encontrara na tradição anterior, colocando-as num mesmo nível. Como resultado, afirma Bergson, postulou que a intuição metafísica teria de ser, forçosamente, intemporal. Daí resultou um inevitável regresso à orientação advinda

diante o projecto, recusando o convite que lhe era então feito para participar na evocação de Pascal, por ocasião do tricentenário do seu nascimento. Porém, esta afirmação está longe de responder à nossa pergunta. Aventamos, então, outra hipótese. Quer J. Chevalier quer E. Le Roy, os dois discípulos de Bergson que mais ajudaram a clarificar a obra do Mestre, insistiram na aproximação entre o pensamento bergsoniano e Pascal. Esta leitura aparecia, simultaneamente, como o resultado quer de uma inclinação católica forte, que procurava aproximar a obra de Bergson dos meios católicos – com os quais este manteve sempre relações tensas –, quer acentuar o seu anticartesianismo. Contudo, não nos parece que, da parte de Bergson, a aproximação fosse, de algum modo, corroborada. Sendo certo que a forma como o texto de “La philosophie française” está construído aponta para que o nosso autor se colocasse na esteira da via pascaliana, Bergson está longe do misticismo de Pascal e torna-se clara a distinção entre a “intuição” e o “*esprit de finesse*”: nem a intuição é do domínio do sentimento, como este último, nem Bergson aceita que existam diferentes ordens da realidade que requerem formas distintas de conhecer. Em *PM*, p. 87, encontramos a única passagem do *corpus* bergsoniano onde “intuição” e “*esprit de finesse*” são apresentados como próximos. Porém, consideramos que se trata de uma aproximação em termos da ambiência interiorista que ambos partilham e não uma identificação conceptual absoluta.

Desta feita, concluímos que as ausências de Pascal em momentos determinantes da obra de Bergson se devem interpretar como um claro afastamento deste em relação à perspectiva filosófica do primeiro. Em última instância, Bergson propunha um pensamento sediado nos dados positivos e aberto a uma fundamentação espiritual interior e a sua aproximação ao ambiente fideísta pascaliano redundaria, com certeza, numa clara deturpação das autênticas estruturas do seu próprio pensamento.

¹⁰⁵ *EC*, p. 357.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 207.

já dos raciocínios de Zenão, em que o tempo real fora confundido com o tempo espacializado¹⁰⁷ e a duração reduzida a uma representação meramente simbólica.

Bergson conclui, por isso, que o autor das *Críticas* não compreendeu até onde o tempo difere do espaço e de que forma a nossa inteligência reduz a um espécie de poeira conceptual o tempo em que estamos inseridos e o devir que percebemos, por forma a situar e permitir que levemos a efeito as nossas acções úteis sobre as coisas que nos cercam. Comprometido com esta perspectiva desviada, o pensamento kantiano viu-se obrigado a concluir pelo carácter relativo do conhecimento, quando poderia apenas ter afirmado a limitação dos mecanismos racionais na sua comparação com essoutra forma intuitiva de conhecer e de aceder ao ser. Encerrado numa concepção falsa da temporalidade, o kantismo nunca chegou a ir além do espaço geometrizado cartesiano. De fora, ficou quase toda a realidade.

Bergson termina esta sua análise considerando que a filosofia ocidental deveria inverter a leitura deturpada da natureza íntima dos seres, por forma a compreender que não é necessária uma constituição diferente daquela que, de facto, possuímos para que consigamos ver mais além da superfície das coisas. Bergson demonstra que, ao contrário do que Kant julgava, para encontrar a duração concreta que constitui o fundo da realidade não é necessário ultrapassar o domínio da experiência, mas apenas depurá-la dos mecanismos que a inteligência constrói exclusivamente para a acção¹⁰⁸. Por conseguinte, depois de longos anos de latência, só na transição entre o século XIX e o século XX começava a emergir a filosofia nova pela qual o espírito humano já há muito aguardava.

Em resumo, a análise bergsoniana dos vários momentos da filosofia ocidental encontra sempre o mesmo equívoco de fundo, iniciado com o pensamento antigo e perpetuado até à contemporaneidade. O erro de leitura na consideração do “tempo” não permitiu que lhe fosse atribuído o seu verdadeiro alcance de *estofa da realidade*. A causa desse desvio permaneceu directamente dependente de um mau uso das estruturas da inteligência humana que, no seu estado natural, visam um fim essencialmente útil e prático.

Reconhecido o problema e feita a génese do estado da filosofia no dealbar do século XX, Bergson sente, então, possível anunciar a nova direcção a assumir. Como o leitor pode perceber, o pensador lega-nos uma interpretação dirigida dos autores e escolas anteriores, isto é, apresenta-os de acordo com a sua visão mesma da realidade, como que preparando o terreno para a apresentar.

Desta feita, Bergson considera que, adoptando o rasto dos dados fornecidos por novas ciências emergentes, se tornava imperioso *seguir o real em todas as suas simuosidades* e perscrutar o mais ínfimo detalhe que o caracteriza: “O aparecimento das ciências morais, o progresso da psicologia, a importância crescente da embriologia entre as ciências biológicas, tudo isto devia sugerir a ideia de uma realidade

¹⁰⁷ Numa carta de 1912, Bergson explica de uma forma breve, mas muito clara, esta sua crítica ao sistema kantiano, *C*, p. 457.

¹⁰⁸ *EC*, p. 362.

que dura interiormente, que é a própria duração”¹⁰⁹. Esta nova era será inaugurada pelo evolucionismo de Herbert Spencer, pensamento com quem Bergson manterá um interessante e vivo diálogo e que será uma das referências fundamentais para o surgimento do seu próprio evolucionismo, até pelo posterior desencanto que provocará no seu espírito. A ele regressaremos adiante na nossa reflexão.

¹⁰⁹ “L’avènement des sciences morales, le progrès de la psychologie, l’importance croissante de l’embryologie parmi les sciences biologiques, tout cela devait suggérer l’idée d’une réalité qui dure intérieurement, qui est la durée même.”, *Ibidem*, p. 362.

CAPÍTULO III

A NOÇÃO BERGSONIANA DE *NATUREZA CRIADORA*

Mais ce qui est admirable en soi, ce qui mériterait de provoquer l'étonnement, c'est la création sans cesse renouvelée que le tout du réel, indivisé, accomplit en avançant.

Henri Bergson

1. Orientações epistemológicas do pensamento de Bergson

A relação que o pensamento de Henri Bergson empreendeu com as filosofias da natureza antigas e modernas estabeleceu-se como um diálogo intenso e constante ao longo de todo o percurso bibliográfico do autor. Tal como tivemos ocasião de demonstrar, a edificação de pontes entre as suas perspectivas e as ideias herdadas da tradição permitiu a Bergson posicionar criticamente o seu legado filosófico, propondo-o como uma inversão no modo como o autor considerava que até então o Ocidente havia encarado a própria filosofia. Longe de uma actividade puramente dialéctica – que se limita a aplicar indiscriminadamente a toda a realidade determinadas conclusões e princípios gerais – Bergson sugere um outro tipo de leitura e compreensão do real, partindo do interior das próprias coisas e delas fazendo emergir o seu verdadeiro carácter meta-físico ou espiritual. A filosofia é, portanto, para o nosso autor essencialmente metafísica.

Uma das recorrentes metáforas bergsonianas sugere que o trabalho metafísico recuse o “pronto-a-vestir” e “talhe”, para cada objecto, o conceito que melhor se adequa às suas medidas¹. A feição positivista espiritualista do pensamento de Bergson orientou-o para a concretização desta proposta quer ao nível da experiência factual, desenvolvendo parcerias com os dados difundidos pelas ciências, quer no seu posterior tratamento metafísico, contextualizando essa mesma informação e desenvolvendo leituras apropriadas a cada fenómeno positivo.

Assim sendo, da panóplia de novas áreas científicas que surgiram na Europa no decorrer do século XIX, Bergson elegeu como privilegiadas para a fundamentação das suas propostas especulativas a *psicologia* e a *biologia*, propondo desde

¹ *PM*, p. 197.

logo novas orientações para as investigações que cada uma produzia². A escolha destas ciências em particular prendeu-se, essencialmente, com o facto de ambas se destacarem entre os vários ramos do saber científico pela recusa dos procedimentos quantitativos e de mensuração tradicionalmente associados a disciplinas como a matemática, a física ou a química. Esta nova predisposição permitia à psicologia e à biologia cumprirem os requisitos necessários para a concretização do projecto bergsoniano de uma filosofia que se coloca no interior da realidade concreta, promovendo uma experiência integral da mesma.

A psicologia, fomentada já desde o início do século XIX, em França, por Maine de Biran e pelo movimento dos ideólogos, apontava rumos novos para a investigação acerca da psique humana. A entrada nos recessos da vida interior seduzia o pensamento de Bergson como uma possibilidade de aceder directamente ao fundo constitutivo da própria existência humana, à sucessão de estados interiores que melodiosamente preenchem o substrato último do nosso ser, à própria “*duração*”. Por sua vez, a biologia encontrava-se já consolidada entre a elite cultural francesa desde a orientação vitalista de autores como Xavier Bichat. Tendo ganho novo fôlego com os avanços científicos de meados do século, em especial com a divulgação das novas teorias transformistas e evolucionistas, esta ciência apresentava-se a Bergson como a única via que credivelmente poderia acompanhar as idiossincrasias dos seres organizados e deixar entrever o plano fundante do impulso que origina e orienta as manifestações vitais: o “*élan vital*”.

Deparamo-nos, então, com os dois conceitos-chave da filosofia da natureza bergsoniana que teremos ocasião de acompanhar ao longo deste capítulo: a estrutura interna da realidade enquanto “*duração*” e a causa íntima responsável pelo pulsar criativo que tudo trespassa como “*élan vital*”.

Assim sendo, e tal como nos alerta P. Montebello, a aproximação bergsoniana da filosofia à psicologia e à biologia comprometia-a com uma nova forma de entender a multiplicidade do real, acolhendo no seu seio a unicidade e a especificidade dos seres vivos e dos seres conscientes, precisamente mediante a ligação articulada entre as diferenças que os caracterizam³. Através das conclusões que as investigações psicológicas forneciam acerca do fluxo interno da consciência, e da ideia de um impulso vital subjacente a todas as manifestações biológicas na natureza, o pensamento bergsoniano erige uma leitura que, pelo sublinhar da multiplicidade e da diversidade dos seres, unifica e dá consistência à realidade. É este o núcleo da concepção bergsoniana de uma “multiplicidade indistinta” ou contínua, divergente da tradicional multiplicidade distinta ou descontínua: esta última refere-se à distribuição das coisas e objectos no espaço, concebidos de modo estanque e reificado; a primeira compõe o fluxo movente do real que, apesar de atravessado por um mesmo élan, não perde

² Dedicámos já a este tópico o estudo “La biologie et la psychologie: les “clefs de contact” du dynamisme vitaliste bergsonien”.

³ Cf. P. Montebello, “Différences de la nature et différences de nature”, em J.-L. Vieillard-Baron, coord., *Bergson: la durée et la nature*, p. 137.

a especificidade e diversidade interna dos seus constituintes⁴. Fazendo a apologia da multiplicidade indistinta, Bergson não rejeita, contudo, a noção oposta: como muito bem notou já Édouard Le Roy, e teremos ocasião de observar ao longo deste capítulo, a teoria evolutiva de Bergson irá conciliar continuidade e discontinuidade⁵.

Mas, ao lidar filosoficamente com um tipo de informações e dados até então distantes da actividade puramente especulativa, tornou-se fundamental para o autor definir novas formas de trabalho e encontrar um método adequado à sua proposta. As parcerias científico-metafísicas empreendidas pelo pensamento de Bergson implicaram, por isso, toda uma plataforma estruturante de compromissos metodológicos. Como tal, a explanação desses pressupostos impõe-se-nos como ponto prévio à reflexão.

A primeira parte do presente capítulo ocupar-se-á do seu esclarecimento, definindo a relação entre “ciência” e “filosofia” como um eixo fundante do pensamento bergsoniano⁶, e insistindo particularmente no modelo gnoseológico das chamadas “ciências da vida” enquanto conhecimento padrão para a autêntica compreensão do real. Só então estarão reunidas as condições para, nas segunda e terceira partes do capítulo, explorarmos as orientações estruturantes do evolucionismo bergsoniano e o núcleo conceptual desta filosofia da natureza.

1.1. “Ciência” e “Filosofia”: cooperantes no projecto de uma metafísica positiva

a) O trabalho científico de circunvalação⁷

Desde a sua primeira obra, o *Essai sur les données immédiates de la conscience*, de 1889, até à última publicação, a colectânea *La pensée et le mouvant*, de 1934, Bergson manteve no essencial as suas teses acerca da actividade científica, alterando somente a perspectiva e o enfoque das reflexões apresentadas. De um modo geral, quando se refere à “ciência”, o autor tem em mente as chamadas ciências positivas, nomeadamente as já veteranas física e química (as “ciências da matéria”) e a neófito biologia (ou as chamadas “ciências da vida”), que então dava os primeiros passos⁸.

⁴ Cf. K. Ansell Pearson; J. Mullarkey, *Henri Bergson. Key Writings*, pp. 1; 21-25.

⁵ Cf. E. Le Roy, *Bergson*, p. 182.

⁶ A este propósito, na obra *Souvenirs sur Henri Bergson*, o pensador alemão I. Benrubi apresenta uma espécie de diário dos seus encontros pessoais com o nosso filósofo. No relato sobre o dia 15 de Maio de 1909, afirma: “Je dis que je considérais les passages du III^e chapitre de l’*Évolution créatrice*, où il est question des rapports entre science et philosophie, comme les plus importants de cet ouvrage. Bergson approuva e ajoute qu’il y voyait le problème central de tout ouvrage, – ce dont on n’a pas tenu assez compte dans la plupart des comptes rendus jusqu’à présent.”, p. 26.

⁷ Uma primeira versão desta secção foi já por nós publicada num estudo intitulado “A noção de ciência no pensamento bergsoniano: um trabalho de circunvalação”, em *Revista Arquipélago (Filosofia)*, 8 (2007), pp. 155-162.

⁸ Bergson não tematiza explicitamente a distinção entre “ciências da matéria” e “ciências da vida”, ainda que estas expressões apareçam com alguma frequência nas várias obras do autor. Para a nossa reflexão, interessa sobretudo entender a física e a química – de estrutura matemática – como fazendo parte das primeiras e, conseqüentemente, a biologia e os seus vários ramos que então começavam a surgir – como, por exemplo, a embriologia – enquanto “ciências da vida”.

Se pretendermos perscrutar as principais linhas de uma possível epistemologia bergsoniana, deparamo-nos com cinco aspectos que estruturam a concepção que o filósofo tem da “ciência”: a sua origem, a sua finalidade, o seu domínio próprio, o modo de funcionamento e os limites que as suas diversas aplicações intrinsecamente transportam.

Quanto aos primeiros, o surgimento e a razão de ser da ciência explicam-se, segundo Bergson, a partir da natureza humana, mais concretamente da “inteligência” ou “entendimento”⁹. Para o filósofo, esta faculdade exclusivamente humana define-se pela sua aplicação e orientação práticas, podendo ser descrita como *a faculdade de fabricar objectos artificiais, em particular utensílios para fazer utensílios, e de variar indefinidamente a sua fabricação*¹⁰. A necessidade de o homem erigir toda uma complexa rede de instrumentos e ferramentas ao seu dispor justifica-se pela exigência prática de se orientar enquanto corpo entre outros corpos e objectos exteriores. Se, por um lado, a acção humana se encontra profundamente ligada aos factos e acontecimentos que a rodeiam, influenciando-os, por outro lado, deixa-se também moldar e influenciar pelo exterior. Assim sendo, segundo Bergson, as ciências positivas tiveram a sua origem com o desenvolvimento desta interdependência profunda, visando fornecer o melhor meio de operar sobre os objectos. Quanto à sua finalidade, para o autor, não reside num estudo desinteressado das coisas e dos seres, mas ocupa um objectivo meramente utilitário. A ciência tem, então, a sua origem na própria estrutura natural da inteligência e a sua finalidade na contextualização da actividade humana concreta e quotidiana.

Assim sendo, para Bergson, a actividade científica segue, no geral, os procedimentos intelectivos regulares, colocando-se como um mero prolongamento do conhecimento usual ou senso comum. Possuindo as mesmas virtualidades de base e encerrando as mesmas falhas estruturantes, a ciência limita-se a aperfeiçoar a precisão e a aumentar o alcance dos conhecimentos e informações comumente produzidos pela inteligência.

Partindo desta tese, os restantes três itens que acima mencionámos para uma possível epistemologia bergsoniana facilmente se encadeiam: o domínio próprio de eleição da actividade científica residirá na matéria inerte; o modo como funciona

⁹ Bergson não apresenta uma distinção conceptual entre “inteligência” e “entendimento”, utilizando os dois vocábulos indistintamente para referir à faculdade discursiva de produzir raciocínios lógicos com base nas relações entre os objectos exteriores e de, assim, possibilitar a acção do sujeito sobre os mesmos. A “inteligência” é, sobretudo, o contra-conceito da “intuição” e, ao longo dos anos de recepção do pensamento bergsoniano, constituiu um dos aspectos que levantou maiores polémicas. A definição bergsoniana de “inteligência” figura mesmo no *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, de A. Lalande, como um dos possíveis sentidos do termo, sendo-lhe reconhecida a filiação.

Bergson não apresenta qualquer distinção entre “inteligência” e “razão”. Esta última noção surge nalguns momentos do seu *corpus*, no entanto não é tematizada explicitamente. O autor recorre ao conceito sobretudo de um modo genérico para se referir à capacidade especificamente humana de elaborar raciocínios de matriz abstracta, mas os textos de Bergson não lhe atribuem uma posição funcional determinante no todo da sua filosofia.

¹⁰ “[...] *la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication*”, EC, p. 140.

irá adoptar o tipo de exercício cinematográfico que, segundo Bergson, caracteriza o pensamento abstracto humano; e, por último, no que respeita aos limites do trabalho da ciência, fora do seu raio de acção ficará o próprio ser enquanto mobilidade. Exploremos mais detalhadamente cada um destes tópicos.

Como vimos, a inteligência encontra na ciência uma aliada para a orientação da acção, o que lhe permite aprofundar o estudo acerca das características dos objectos materiais que a rodeiam, de forma a fazer de cada um deles o melhor uso possível. “Conhecer para manipular” torna-se o lema que ciência e inteligência desenvolvem em níveis de rigor distintos, ambas orientadas pelo objectivo de um total e pleno domínio sobre a matéria¹¹. Assim sendo, é ao lidar com o plano das coisas inertes que ambas *se sentem em casa*¹², tendo sido, por isso, nesse domínio que as várias ciências positivas desenvolveram preferencialmente os seus estudos. O domínio próprio de eleição da ciência é, assim, a materialidade o que, conclui Bergson, teve como consequência a legitimação científica da redução de toda a natureza à sua dimensão física. Foi esta a origem do grande desenvolvimento e projecção de teorias como o mecanicismo.

Segundo Bergson, a própria história do desenvolvimento da actividade científica veio confirmar esta tendência, em especial a expansão da física e da química que, desde logo, se impuseram como leituras científicas privilegiadas¹³. A Modernidade ditou uma solidificação destes saberes, cultivados durante três longos séculos. O autor considera, então, que a justificação para a chegada tardia da biologia se encontra precisamente nessa tendência materializante que, no que respeita aos seres animados, descuroou o que neles havia de vital e de propriamente bio-lógico.

Numa analogia epistemológica, Bergson conclui que, em comparação com a físico-química dos corpos organizados, um desenvolvimento ideal da biologia, que a colocasse no mais directo contacto possível com os seus objectos de estudo, assemelhar-se-ia com a novidade trazida pela matemática da Modernidade em relação aos estudos matemáticos antigos¹⁴. Enquanto estes trabalhavam apenas com a

¹¹ É neste contexto que se insere a doutrina bergsoniana da técnica enquanto prolongamento e realização do indivíduo. Sendo o homem caracterizado como *homo faber*, a sua essência consiste em criar material e moralmente, ou seja, em “fabriquer des choses et de se fabriquer lui-même”, *PM*, pp. 91-92. Bergson entende que os vários órgãos do corpo humano são instrumentos naturais e que, por contraponto, os utensílios criados pelo homem correspondem a outros tantos órgãos. A dificuldade em o mundo contemporâneo atentar nesta ideia prende-se, segundo o autor, com o desvio que a mecânica e a industrialização sofreram, investindo na promoção do luxo para alguns, em vez da libertação para todos, *DSMR*, p. 330. Sobre esta questão, veja-se J.-P. Sérís, “Bergson et la technique”, em *Bergson. Naissance d’une philosophie*, pp. 121-138.

¹² *PM*, 34.

¹³ Para Bergson, não é gratuita esta afinidade natural entre o plano material e as estruturas mentais humanas de cariz matemático desenvolvidas pela ciência. A sintonia entre ambos deve-se ao facto de os nossos quadros matemáticos representarem a mesma interrupção do movimento vital que está presente na matéria. Consequentemente, a cosmologia de Bergson entende que, em termos evolutivos, a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas surgiram da inversão do mesmo movimento vital, por um processo de adaptação mútua, *EC*, p. 207.

¹⁴ *EC*, p. 31-32.

posição de um móvel – lidando com uma figura já construída – a geometria moderna alterava significativamente a forma como se lia essa mesma figura, atribuindo a cada ponto coordenadas no plano e captando, assim, o seu movimento no espaço. Da mesma forma, promovendo-se a especificidade da dimensão biológica do real, os deslocamentos superficiais de massas e moléculas, apreendidos pela física e pela química, dariam lugar ao *movimento vital que se produz em profundidade*, que é *transformação* – ou criação de novidade – e já não apenas *translação* – ou mera deslocação de elementos. O extremo à-vontade com os seres inorgânicos nunca permitiu que as ciências da matéria ultrapassassem o que, para Bergson, não passava de uma reconstituição deficitária da verdadeira estrutura dos seres naturais, seguindo meros resíduos da autêntica actividade vital. Por isso, em 1932, o autor afirmava que a ciência estaria mais longe do que nunca de uma explicação físico-química da vida¹⁵, sugerindo que a direcção a seguir pelo conhecimento científico da natureza deveria colocar na linha da frente das suas investigações as novas ciências da vida.

Uma vez que o estudo meramente científico da matéria não atinge a actividade vital, como afirma Bergson, impõe-se que questionemos se o autor condena toda a ciência como incapaz ou se, pelo contrário, fornece alguma alternativa metodológica no modo de lidar com ela. Deixemos a questão em aberto, enquanto prosseguimos na nossa caracterização da epistemologia bergsoniana, já que a resposta depende deste exercício analítico prévio.

O quarto aspecto da teoria da ciência de Bergson, o seu modo de funcionamento, situa-se precisamente no contexto do à-vontade entre as ciências físicas e a matéria: ao adoptar como conteúdo o plano dos objectos materiais frequentado habitualmente pelo pensamento comum, estas ciências assumiam também o procedimento usual da inteligência. Em termos imagéticos, Bergson considera que a ciência funciona cinematograficamente, tal como o entendimento humano, imobilizando visões momentâneas e extrínsecas dos objectos a que se refere. O seu papel é o de *decompor o ritmo* que marca o fluxo interno das coisas¹⁶, escandir metricamente compassos distintos, ao invés de aceder à música original que internamente as percorre. As ciências da matéria apreendem os seres em determinados momentos dos seus percursos como objectos imóveis, considerados estaticamente, e pretendem posteriormente reconstituir, recorrendo a essas mesmas imobilidades, a estrutura dinâmica da realidade. Ainda que o façam de forma rigorosa, por contraponto ao conhecimento quotidiano e menos estruturado da inteligência, estas ciências positivas dividem o movimento das coisas numa série contínua de momentos virtuais. O resultado não poderia ser mais artificial e mecânico, deixando de fora o próprio dinamismo interno do real retratado, impossível de trinchar aleatoriamente, à semelhança do que acontece com as imagens do cinematógrafo que apenas de modo ilusório parecem produzir o movimento. A exigência prática das ciências a mais não obriga e a inteligência deixa-se, então, levar por um rigor aparente e, no fundo, desadequado da verdadeira essência dos seres.

¹⁵ *DSMR*, p. 116.

¹⁶ *EC*, p. 346.

Por tudo isso, diz-nos Bergson, quanto mais a ciência pretende entrar nas profundezas constituintes da vida, mais se afasta da objectividade e nos traz um conhecimento *simbólico*. A ideia do simbolismo científico é reforçada pelo autor em inúmeras ocasiões: à medida que avançamos do plano físico para o orgânico, e deste para o psíquico, os mecanismos exclusivamente científicos tornam-se desapropriados uma vez que se atêm apenas a representações espaciais, exteriores, das próprias coisas. A linguagem abstracta do rigorismo científico pensa toda a realidade segundo o modelo da matéria, lidando apenas com as formas tangíveis dos seres. Até *as mais concretas ciências da natureza*, diz-nos Bergson, as ciências da vida, trabalham usualmente apenas com elementos exteriores – neste caso, as características anatómicas dos seres vivos – e estudam o funcionamento da vida naquilo que é apenas o seu símbolo visual.

Para Bergson, o modo cinematográfico de funcionar adoptado pela ciência reduz a realidade a um conjunto de signos com os quais constrói análises e erige conclusões. Como acontece com todos os signos, os conceitos científicos registam com grande facilidade determinados aspectos da realidade, permitindo aferir e manejar habilmente as características e os comportamentos dos objectos de estudo, posteriormente colocados ao serviço da acção humana. Porém, sendo qualquer signo um registo fixo e definitivo daquilo a que se reporta, é necessário encará-lo de uma forma *simbólica*, ou seja, enquanto elemento que permanentemente remete para uma realidade mais vasta e inabarcável numa única representação fixa e acabada. O desvio da ciência, de acordo com Bergson, reside na omissão dessa característica e na tomada da parte pelo todo, substituindo a realidade por uma recomposição defeituosa e parcial. Esquece-se, assim, que todas as conclusões produzidas pelo seu mecanismo cinematográfico não fornecem uma visão directa das coisas, sendo apenas como que transposições ou *metáforas*¹⁷ do fluxo movente que as percorre.

A analogia que Bergson apresenta para explicar a insuficiência das ciências da matéria equipara o trabalho científico a um esforço hermenêutico que pretende encontrar o sentido último de um poema na forma exterior das letras com que o mesmo está escrito¹⁸. Como a significação continuamente escapa a este hermeneuta superficial, e em desespero de causa, o sentido misterioso do poema é então procurado nos intervalos que separam os caracteres, como se nesse espaço se pudessem esconder fragmentos de sentido.

“Mas as letras – conclui o autor –, mais uma vez, não são parte da coisa, são os elementos do símbolo. As posições do móvel, mais uma vez, não são partes do movimento: são os pontos do espaço que supostamente servem de base ao movimento. Este espaço imóvel e vazio, apenas conhecido, jamais percebido, tem justamente o valor de um símbolo.”

¹⁷ *PM*, p. 42.

¹⁸ *Ibidem*, 204.

E o autor continua, formulando o grande problema subjacente ao procedimento do exegeta negligente: “Como é que, manipulando símbolos, fabricará a realidade?”¹⁹

Com esta ideia, chegamos à explicação do último dos cinco tópicos da teoria epistemológica bergsoniana: os limites que o conhecimento científico intrinsecamente comporta e as consequências que lhe são adjacentes quando considerado por si só.

Para Bergson, aquilo que caracteriza especificamente o modelo de ciência positiva trazido, na Modernidade, com Galileu e Descartes não tem exclusivamente a ver com a sua dimensão experimental, antes com o objectivo subjacente ao recurso à experimentação. Na verdade, esclarece o autor, já os antigos haviam recorrido a esta metodologia de trabalho. Parece-nos que Bergson é pouco preciso neste aspecto, já que não há paralelo entre o recurso à experiência no saber pré-moderno e o seu uso posterior. Porém, o objectivo do autor é acentuar que o que é idiossincrático da ciência moderna é o facto de que a experiência visa ulteriormente uma tradução do real em termos de mensuração e cálculo. O trabalho científico pretende elaborar uma visão rigorosa das coisas, de forma a assegurar modos de actuação futuros cada vez mais precisos. Para tanto, retém de cada acontecimento o que é passível de se repetir e manter constante. Procurando sobretudo prever, deixa de lado o novo e o irrepitível, ou seja, o que os processos naturais têm de espontâneo e irreversível. A ciência instaura uma espécie de postulado segundo o qual o progresso das suas investigações permitirá, um dia, aniquilar toda e qualquer insegurança e imprevisibilidade e alarga, assim, cada vez mais o campo humano de previsão.

À ciência foge tudo o que é irreduzível à mesmidade, tudo o que não assenta nos quadros predefinidos dos conceitos abstractos previamente determinados. Em linguagem bergsoniana, à ciência escapa o que não dura, o fluxo mesmo do tempo: capaz de operar com intervalos de tempo definidos, a que designa como instantes t_1 , t_2 , t_3 , ..., a ciência não ultrapassa o plano de uma justaposição de momentos sempre distintos e desligados entre si, que apenas se relacionam exteriormente, como as pérolas de um colar²⁰. Escapa-lhe, assim, o fio que une e mantém unidas todas as contas, o mesmo é dizer, o fundamento que percorre cada uma dessas unidades, a própria simultaneidade do devir, o que os móveis têm de movente. A duração do real é, então, artificialmente decomposta para que o sujeito aceda comodamente a um conhecimento útil à sua conduta, sacrificando-se o fundo de inventividade, a contínua criação do absolutamente novo que, para Bergson, caracteriza o ser natural.

Reformulamos, então, a nossa questão: significará isto que Bergson dispensa o conhecimento científico, porquanto não possa legitimamente fornecer dados credíveis acerca daquilo de que se ocupa? Estará toda ciência, à partida, condenada ao erro e à ilusão?

¹⁹ “Mais les lettres, encore une fois, ne sont pas des parties de la chose, ce sont des éléments du symbole. Les positions du mobile, encore une fois, ne sont pas des parties du mouvement: elles sont des points de l’espace qui est censé sous-tendre de mouvement. Cet espace immobile et vide, simplement conçu, jamais perçu, a tout juste la valeur d’un symbole. Comment, en manipulant des symboles, fabriqueriez-vous de la réalité ?”, *PM*, 204.

²⁰ *EC*, p. 3.

De modo algum. Se o pensamento bergsoniano apresenta uma séria e lúcida crítica aos procedimentos das ciências positivas, em especial as ciências da matéria, não pretende com isso minar a sua credibilidade, nem tão pouco desacreditar o património de dados e informações científicas acumulados. Cauteloso diante dos excessos positivistas surgidos na primeira metade do século XIX, Bergson tem em mente recolocar a ciência na sua devida posição, reconhecendo-lhe os limites, mas também o alcance e as mais-valias a que apenas ela tem acesso. Correndo o risco de cair numa simples tautologia, afirmamos que aquilo que Bergson pretende da ciência é que ela seja apenas “ciência”. Ou seja, que permaneça dentro das suas legítimas fronteiras, e evite o que o autor considerava como uma metafísica falsa e pretensiosa: o *cientismo*²¹. Segundo o nosso filósofo, desde que não pretenda aceder aos domínios que escapam naturalmente ao seu perfil, como seja o plano metafísico do ser, e se atenha ao imenso poder de aprofundamento da matéria que lhe é próprio, a ciência trará garantias de fornecer as estruturas profundas do conhecimento material.

Assim sendo, a questão não está em recusar a ciência em geral, ou determinadas ciências particulares, mas em assumir claramente as suas estruturas e modos operativos, de forma a redireccionar o saber científico no sentido de uma contextualização que tire dele o máximo partido.

Como acontece com a maioria dos grandes conceitos do pensamento bergsoniano, o autor esclarece a sua posição recorrendo a uma imagem que elucida paradigmaticamente o papel e valor da ciência no conhecimento da realidade: na resolução de uma determinada questão, a filosofia ganha em eficácia se começar por empreender um trabalho prévio de *circunvalação* científica²². Antes de avançar com a procura de respostas definitivas, é necessário começar por cercar o problema em causa com fundações sólidas, envolvendo-o de todos os dados positivos passíveis de ajudar na sua compreensão. Mais do que isso, a metáfora de Bergson sugere mesmo a abertura de um fosso profundo em torno do problema, a criação de barreiras que cortem claramente com os hábitos usuais de pensamento, irremediavelmente presos a procedimentos comuns e mecânicos e desajustados da real estrutura das coisas. Bergson persiste na radicalidade das suas propostas: que o filósofo aprenda novas ciências, se assim lhe for exigido, que se inteire totalmente das suas doutrinas e métodos e até proponha novas abordagens para as investigações científicas com que trabalha; que consagre a esse trabalho preparatório o tempo e os esforços necessários, uma vida inteira, se tanto for necessário.

Ao ouvirmos Bergson expressar-se nestes termos, é-nos impossível não escutar também o eco de algumas das suas próprias opções metodológicas. Como se o autor justificasse assim os longos períodos de preparação que inevitavelmente dedicava a cada uma das suas obras e as constantes referências a dados científicos com que suporta muitas das conclusões que apresenta ao leitor. Da Biologia à Psicologia, da História à Antropologia, Bergson escolheu como procedimento metodológico recorrente a *circunvalação* de cada uma das temáticas que estudava com fossos profundos

²¹ *PM*, p. 71.

²² *Ibidem*, p. 71-72; *M*, p. 1197.

e sedimentados, onde assentava as informações colhidas dos vários ramos do saber que iam sendo gradualmente convocados. Na correspondência e nos relatos pessoais dos amigos e conhecidos com quem privava mais intimamente, é possível seguir o rasto das pesquisas científicas que Bergson conduzia. O seu espólio bibliográfico é abundante neste tipo de literatura, e grande parte dos livros está mesmo anotada pela mão do filósofo, indicando que procurava retirar de cada obra os dados exactos para a construção de uma determinada tese ou ideia filosófica²³.

b) A inversão metafísica do especificamente humano

A leitura metafísica da existência erigida pela filosofia surge, segundo a proposta de Bergson, sustentada por dados científicos. Mas, é possível questionar, em que moldes se opera a relação entre ambas? Será que o nosso autor concebe uma espécie de linha de montagem em que o cientista fornece ao filósofo uma série de dados que este, por sua vez, se encarrega de colmatar? Como se o segundo, após receber do primeiro a informação científica, lhe replicasse: “Muito bem, deixe-me isso, irá ver o que conseguirei fazer! O conhecimento que me traz incompleto, completá-lo-ei. O que me apresenta disjunto, unificá-lo-ei. Com os mesmos materiais, porque se entende que me limitarei aos factos que observou, com o mesmo género de trabalho, porque me devo limitar como o senhor a induzir e a deduzir, farei mais e melhor do que fez.”²⁴.

Na verdade, para Bergson, nada seria menos conforme à verdadeira essência da ciência, ou sequer da filosofia, do que este modo de pensar. De facto, por mais importante que seja o serviço de *circunvalar* as fundações de um edifício, se nos ficarmos apenas pelas escavações exteriores e trabalharmos unicamente nessa direcção, por melhor que sejam as máquinas e os operários escolhidos, nunca chegaremos a ter

²³ Estas são conclusões a que chegámos aquando da nossa primeira visita, em 2006, à Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet, em Paris, detentora dos livros que pertenceram a Bergson. Devido a algumas restrições no acesso às obras, aos apontamentos e notas soltas de Bergson – resultantes da política de funcionamento da própria Biblioteca –, não nos foi possível recuperar muitas das anotações que gostaríamos de ter recolhido. Porém, apresentamos dois exemplos das nossas afirmações: na obra de Thomas Hunt Morgan, *Evolution and Adaptation*, Bergson sublinhou a lápis expressões como “study of variation” (p. 273) e “the role that external factors play in the adaptation of organisms” (pp. 324-325); e na obra de Gaston Saporta e Antoine-Fortuné Marion, *L'évolution du règne végétal. Les cryptogames*, marcou páginas que explicam a função clorofilina (pp. 26-27) ou a massa protoplásmica de alguns vegetais (p. 34). Qualquer um destes exemplos remete-nos para problemáticas e exemplos abordados nas páginas de *L'évolution créatrice* e mostram o esforço dispendido por Bergson na compreensão científica de fenómenos naturais fundamentais para a construção da sua doutrina evolutiva do élan vital. É, aliás, o próprio a reconhecer estes seus esforços numa carta de 1909: “[...] j’ai dû, dans l’intervalle [entre *Matière et Mémoire* et *L'évolution créatrice*] passer de longues années à étudier les questions biologiques. La méthode que j’appelle intuitive ne peut entrer en jeu qu’après l’accumulation d’une quantité considérable d’information positive [...]”, *C*, p. 278.

²⁴ “«Fort bien, laissez-moi cela, vous aller voir ce que j’en saurai faire! La connaissance que vous m’apportez incomplète, je la compléterai. Ce que vous me présentez disjoint, je l’unifierai. Avec les mêmes matériaux, puisqu’il est entendu que je m’en tiendrai aux faits que vous avez observés, avec le même genre de travail, puisque je dois me borner comme vous à induire et à déduire, je ferai plus et mieux que ce que vous avez fait.»”, *PM*, p. 135.

paredes ou tecto. Nem a ciência é tão arbitrária que se limite a parar onde qualquer outro saber, munido dos mesmos instrumentos, possa ir mais longe; nem a filosofia se pretende resumir a um conjunto de abstrações progressivas e sínteses gerais das diversas ciências positivas. Diferindo de objecto de estudo e de método de trabalho, conhecimento científico e conhecimento metafísico devem cooperar num *controlo recíproco*²⁵, sem que se anulem as especificidades de cada um, nem aquilo que absolutamente os distingue. Como muito bem afirma Anne Fagot-Largeault, as realidades que a ciência deixa ver, mas não atinge na sua plenitude, nem consegue tematizar em profundidade, serão depois postas em evidência pelo pensamento metafísico²⁶.

Vimos que a ciência apoia as orientações naturais do espírito humano, aperfeiçoa as inclinações da inteligência, caminhando no sentido da matéria inerte e promovendo a sua utilidade prática. Já no que respeita à filosofia, Bergson atribui-lhe uma postura radicalmente diferenciada, exercendo uma certa *violência*²⁷ diante do que é propriamente humano. Se, no que respeita ao papel da ciência no conhecimento da realidade, Bergson coloca a tónica numa missão propedêutica rigorosa e, simultaneamente, clarificadora em termos da dimensão positiva das manifestações materiais e vitais, no tocante à filosofia a palavra de ordem é a *inversão* operada em relação aos procedimentos usuais do entendimento. Por isso, afirmava o autor em 1903,

*“Filosofar consiste em inverter a direcção habitual do trabalho do pensamento”*²⁸.

Mas, então, se não é em direcção ao rumo habitual da inteligência, para que norte orienta Bergson o trabalho filosófico?

A filosofia completa a percepção que temos da realidade, não porque esclareça os procedimentos já utilizados pela ciência, caminhando no mesmo sentido, mas porque alerta para determinados domínios essenciais para os quais não estamos regularmente despertados. Desviando-nos das preocupações com o que nos é útil, a filosofia redirecciona a nossa atenção para o que, no dizer de Bergson, *não nos serve para nada*²⁹. Por outras palavras, ao contrário do conhecimento científico, orientado para a acção, a metafísica lida com a especulação, devendo, por isso, recusar a pragmatividade da inteligência e dirigir o olhar humano para lá da leitura que retalha a mudança do real em diversas parcelas diferenciadas e exteriores umas às outras.

Mas esta conversão da atenção em que consiste a filosofia é mais do que uma simples alteração de perspectiva ou um desvio do olhar. Na verdade, o esforço que nos impõe é mais radical e de outra ordem, colocando em questão as nossas próprias estruturas constituintes: daí que filosofar exija que o sujeito se empenhe em ultrapassar o que lhe é próprio, em superar a sua condição estr(e)itamente humana.

²⁵ *PM*, 44.

²⁶ A. Fagot-Largeault, “Le philosophe et la science, selon Bergson”, em A. Fagot-Largeault ; F. Worms, Frédéric, éds., *Annales bergsoniennes*, IV, p. 55.

²⁷ *EC*, p. 29.

²⁸ “*Philosopher consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée.*”, *PM*, 214.

²⁹ *PM*, 153.

Esta tese basilar do pensamento de Bergson, que percorre os seus escritos desde o texto *Introduction à la métaphysique* – publicado em 1903 e responsável pelo início da projecção pública do filósofo – até à introdução de *La pensée et la mouvant* – escrita em 1922, mas só publicada em 1934, última obra editada pelo autor –, significa, em primeira instância, que a filosofia transcende a pura inteligibilidade. O modo como o entendimento interpreta a realidade, preso a conceitos fechados em torno de uma significação unívoca e cristalizada, espartilha o devir que atravessa a mobilidade das coisas, constituindo-as como entidades delimitadas definitivamente em termos espaciais e temporais. Quando o sujeito percepção o real utilizando as suas faculdades intelectivas naturais, projecta no que vê as estruturas conceptuais prévias do entendimento e com elas representa um conjunto de objectos e seres perfeitamente distintos. Partindo de quadros de leitura já existentes, o pensamento discursivo postula que a autêntica realidade se constitui como a soma de uma série de entidades diferenciadas e do respectivo espaço que as alberga.

Mas, tal como Bergson nos explica imagetivamente, os grãos de areia sólidos e descontínuos, ressequidos a partir da exposição à luz directa do sol, provêm, na verdade, de uma massa fluida que habita o fundo do oceano³⁰. Ou seja, se o homem é comumente conduzido para uma visão da realidade tolhida num conjunto de elementos estanques e desligados entre si, então é necessário procurar as raízes mais fundas disso que é percebido, mergulhar no interior da matéria por forma a conduzi-la às suas origens. Uma vez descoberta aí a sucessão contínua constitutiva e criadora do real – contrária à sua representação habitual – torna-se, então, possível compreender a inversão proposta pela filosofia: em vez de partirmos dos conceitos em direcção ao ser, é necessário partir das próprias coisas, vê-las tal como elas são na sua dimensão mais íntima, e, assim, nas palavras do autor, *simpatizar* com a realidade mesma³¹.

O conceito de “simpatia” é uma das pedras-de-toque da filosofia bergsoniana. Em termos etimológicos, o vocábulo estrutura-se segundo a junção de “*syn*” – que significa “com” – e “*pathos*” – “paixão”, “sofrimento”, “afecto” – e ainda hoje possui, em várias línguas, este sentido de “compaixão por alguém ou por alguma causa”. Paralelamente, ao longo do tempo a palavra “simpatia” foi adquirindo o significado de afinidade ou empatia mais ou menos espontânea. Este sentido parece derivar semanticamente da interpretação grega de uma interacção universal que coloca todos os seres naturais em íntima relação e sintonia.

A doutrina plotiniana da *sympatheia* cósmica declarava que, sendo o cosmos um organismo vivo, todas as suas partes inorgânicas e orgânicas, impregnadas da alma universal, se encontravam num permanente processo de interacção mútua, agindo entre si não por contacto, mas devido à sua semelhança. Consideramos, pois,

³⁰ *PM*, p. 218.

³¹ Sobre as heranças bergsonianas nalguns autores da fenomenologia, vejam-se os estudos de Florence Caeymaex, mormente o seu *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*.

possível que o tratamento bergsoniano deste conceito possa ser devedor do estudo que o nosso filósofo dedicou ao pensamento de Plotino.

Bergson retoma, então, o sentido original da noção de “simpatia”, enquanto afinidade e predisposição natural diante de uma determinada ideia ou sentimento, mencionando-o, numa carta, como *uma espécie de harmonia pré-estabelecida*³². No escrito *Durée et simultanéité*, de 1922, dedicado à discussão da Teoria einsteiniana da Relatividade, o autor recupera o que havia explicitado em 1903, em *Introduction à la métaphysique*, e refere-se à “simpatia” como o procedimento metafísico de apreensão interior do movimento que subjaz ao dinamismo próprio de qualquer ser natural. Na impossibilidade de o indivíduo perceber essa actividade com a mesma intensidade e vigor com que percebe os seus próprios comportamentos, o ser humano pode fazê-lo “simpaticamente”, ou seja, com base naquilo que Bergson chama de *razões de analogia*³³, inserindo-se por uma espécie de projecção comparativa no interior do próprio objecto. Assim sendo, o nosso autor considera que o papel do conhecimento metafísico reside na promoção de uma comunicação simpática entre o homem e o resto da natureza, ou seja, numa compenetração plena entre quem conhece e o próprio dinamismo que engendra a realidade conhecida. Entrar em simpatia com a realidade significa captar o seu movimento e devir próprios enquanto actividade *fazendo-se (se faisant)*.

Em termos gnoseológicos, não se trata de adoptar um determinado ponto de vista sobre o objecto, mas antes de estar *no* devir que atravessa o sujeito e o próprio objecto, de captar o original sem recorrer à sua tradução em símbolos discursivos, como o faria a inteligência. O “sujeito” transporta-se para a realidade, não a percebendo em si mesmo, mas percebendo-se e ao objecto nela. Em última instância, deixamos de poder falar de um “sujeito” que conhece e de um “objecto” que é conhecido³⁴ o que, para Bergson, equivale a atingir um nível de conhecimento absoluto³⁵.

Uma vez que Bergson define a vida, no seu íntimo, como criação contínua de formas e compenetração recíproca de movimento, à filosofia é, então, concedido o papel de expandir as estruturas mentais do homem, abrindo-as à novidade permanente e predispondo-as para um contacto directo com as coisas, na sua verdadeira intimidade. Ao contrário da análise conceptual que encaixa toda a realidade em elementos já conhecidos e dominados, traduzindo o novo em termos do previamente adquirido, o modo filosófico de proceder rejeita tomar como ponto de partida qualquer conceito fixo e estanque, o que lhe permite adaptar-se e renovar-se metodologicamente

³² *M*, p. 776.

³³ *Ibidem*, p. 88.

³⁴ É neste sentido que o autor afirma não ser possível conceber uma *teoria do conhecimento* desligada de uma *teoria da vida*: a primeira sem a segunda não chega a compreender como foram constituídas as estruturas gnoseológicas humanas, nem a forma de ultrapassar os seus limites; a segunda sem a primeira não opera a necessária crítica do modo como a inteligência lê a realidade, ficando presa aos seus esquemas estáticos e cristalizados, *EC*, p. ix.

³⁵ Adiante retomaremos a noção bergsoniana de “absoluto”.

sempre que surge um novo problema³⁶. É próprio da ciência positiva a operação que procura apreender da realidade um conhecimento baseado nos elementos que são comuns a um determinado conjunto de objectos ou seres, unificando numa ideia ou percepção única e invariável o que originariamente é multiplicidade irreductível. Esse procedimento conduz a uma série de esquemas simplificados que deixam escapar a autêntica realidade. Pelo contrário, o conhecimento metafísico promove uma relação próxima das coisas, uma abordagem caracterizada por Bergson como “intuitiva”.

A “intuição”, conceito-chave do bergsonismo, consiste precisamente na “[...] *sympatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objecto para coincidir com o que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível.”³⁷. É, por isso, a única metodologia que a metafísica poderá adoptar de forma a conseguir acompanhar o devir que anima o real e, conseqüentemente, “talhar” para cada objecto estudado a visão que melhor se lhe adequa. Regressando a uma imagem recorrente nos escritos de Bergson, o método intuitivo assemelha-se a alguém que escolhe fazer um vestido ou um fato por medida, em vez de simplesmente comprá-lo no pronto-a-vestir.

O autor esclarece a noção de “intuição” quando, em 1922, escreve o texto de introdução para a antologia *La pensée et le mouvant*, afirmando poder falar-se em duas operações intelectuais inversas, conducentes a modos de conhecer diferenciados: uma que segue naturalmente a propensão do intelecto para pensar a matéria, que o autor designa comumente como “inteligência”, e a outra em que o espírito se vira para si próprio e procura pensar-se, contrariando os procedimentos adoptados para o tratamento dos objectos materiais, e a que Bergson se refere como “intuição”.

Não se trata aqui de um modo afectivo ou instintivo de conhecer. Bergson entende que, de facto, a intuição é aparentada ao instinto, contudo é o instinto tornado desinteressado, desligado da sua feição naturalista pré-determinada, tornado consciente e capaz de se “re-reflectir” e alargar³⁸.

Tão pouco se trata de uma espontaneidade irreflectida ou de uma inspiração espontânea que promovesse a diminuição e o relaxamento das faculdades mentais. O conhecimento simpático não surge de forma involuntária, nem resulta da gratuitidade de uma qualquer iluminação de origem transcendente ou exterior. Ao contrário de

³⁶ Bergson tem o cuidado de esclarecer que a metafísica não se pode afastar absolutamente de um pensamento de tipo conceptual, uma vez que a informação vinda das ciências com que trabalha se encontra sob a forma de conceitos. Porém, deve ultrapassar essas representações truncadas e simbólicas ou, então, criar noções flexíveis e móveis, capazes de se moldarem segundo as formas fugidias do devir vital, *PM*, pp. 188.

³⁷ “Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l’intérieur d’un objet pour coïncider avec ce qu’il a d’unique et par conséquent d’inexprimable”, *PM*, 181.

³⁸ *EC*, p. 645. Depois da publicação de *L’évolution créatrice*, surgiram algumas críticas que sugeriam uma aproximação excessiva da intuição ao instinto, tendo em conta que este era entendido pelo autor como uma espécie de suporte biológico daquela (cf. Julien Benda, em I. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, pp. 918-921). Contudo, já na obra de 1907, estava claramente feita a distinção entre ambos: o instinto como percepção inconsciente, característica da vida animal, e totalmente dirigido para a acção; e a intuição como *l’instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l’élargir indéfiniment*, *EC*, p. 178, ou seja, como conhecimento consciente e voluntário, direccionado para a essência da vida e para a duração.

uma conotação comum que a noção de intuição hoje transporta, o conhecimento simpático bergsoniano escapa a qualquer espontaneidade irreflectida e inexplicável. O procedimento pelo qual nos podemos transportar para o interior de uma determinada realidade deriva de um *esforço* voluntário de completa rejeição dos mecanismos usuais de pensamento, adequados especificamente à matéria. A simpatia espiritual provém de contrariarmos essa mesma tendência, de seguirmos no sentido oposto, o que significa aceitar como norma de pensamento a fluidez e a mobilidade do ser, e não a rigidez estática dos conceitos.

A intuição é, assim, um contacto consciente directo e imediato entre a visão e aquilo que é visto. O seu carácter instantâneo não impossibilita que se situe nos limites da irreflexão ou do irracional. O pensamento intuitivo, clarifica Bergson, é uma forma de *reflexão*³⁹ (diríamos, talvez no autêntico sentido etimológico do vocábulo), um esforço que exige uma actividade permanente de ultrapassagem do plano material em direcção ao que subsiste de essencial naquilo que a ciência, por si só, comumente revela. Esta atenção suplementar diante daquilo que não estamos habituados a perceber é um esforço que se treina, que a filosofia deve cultivar e desenvolver metodologicamente.

Neste seguimento, Bergson afirma:

“A intuição, se se pudesse prolongar para além de alguns instantes, não só asseguraria o acordo do filósofo com o seu próprio pensamento, como também o de todos os filósofos entre si. Tal como existe, fugaz e incompleta, ela é, em cada sistema, o que vale mais que o sistema e que lhe sobrevive. O objecto da filosofia seria atingido se esta intuição se pudesse manter, generalizar-se, e sobretudo assegurar pontos de referência exteriores para não se desviar. Para isso, é necessário um vai-e-vem contínuo entre a natureza e o espírito”⁴⁰.

Mas, questionamos, não será necessária e imprescindível a fugacidade da intuição enquanto o que imprime força e intensidade aos seus conteúdos? Parece-nos claro que se extinguiria a filosofia caso se concretizasse o que Bergson nos propõe neste excerto. Talvez deixássemos de precisar dela, tornados então donos e senhores de um conhecimento absoluto. Ou talvez a consequência fosse outra, mais radical e constitutiva, já que perderíamos a nossa humanidade mesma. E, nesse caso, como nos orientaríamos na acção?

c) *Filosofia intuitiva: a descoberta da positividade absoluta e fundante*

A caracterização bergsoniana da filosofia tem como pano de fundo uma crítica do autor ao desenvolvimento e às escolhas feitas pela metafísica ocidental,

³⁹ *PM*, p. 95.

⁴⁰ “L’intuition, si elle pouvait se prolonger au-delà de quelques instants, n’assurerait pas seulement l’accord du philosophe avec sa propre pensée, mais encore celui de tous les philosophes entre eux. Telle qu’elle existe, fuyante et incomplète, elle est, dans chaque système, ce qui vaut mieux que le système, et ce qui lui survit. L’objet de la philosophie serait atteint si cette intuition pouvait se soutenir, se généraliser, et surtout s’assurer des points de repère extérieurs pour ne pas s’égarer. Pour cela, un va-et-vient continuel est nécessaire entre la nature et l’esprit.”, *EC*, pp. 239-240.

tal como fomos explicitando quer no presente capítulo, quer no anterior. Bergson considera que foi perpetuado um equívoco de fundo ao postular-se que o verdadeiro carácter daquilo que existe reside numa dimensão eterna e imutável, devendo por isso desvalorizar-se os conhecimentos sensíveis e sacrificar em termos filosóficos a representação do mundo tal como se nos apresenta. Erro idêntico ao de quem persiste em ver no casulo estável e inalterável que envolveu a borboleta a sua autêntica razão de ser, o estádio supremo do seu desenvolvimento, esquecendo – ou não querendo assinalar – o carácter movente da morfologia deste insecto⁴¹.

Consciente das ilusões e dos falsos problemas levantados por semelhante forma de interpretar a realidade, bem como das insuperáveis lacunas deixadas por uma metafísica que persiste em deixar fora dos seus limites o ser real, a filosofia de Bergson propõe-se alterar não só os conteúdos como principalmente os cânones do pensamento filosófico. Pretendendo devolver à realidade o direito de assumir a sua essência movente, múltipla e fugaz, Bergson inaugura uma filosofia assente na mudança latente a tudo o que existe, um pensamento da consciência de que o que percebemos não são resultados finais, mas estados transitórios de uma dinâmica mais vasta. Uma filosofia não do casulo, mas da *crisálida*.

Como vimos, este modo de pensar acarreta como procedimento de fundo a conciliação de esforços e a combinação concertada entre a ciência e a metafísica, a intersecção entre o que verificam os cientistas e o que pensam os metafísicos, já que até então, no dizer de Bergson, os primeiros escavaram um túnel demasiado profundo abaixo da realidade e os segundos construíram sobre ela uma ponte excessivamente alta. Para o autor, durante toda a história da filosofia, *o rio movente das coisas*⁴² passou, imperturbável e intocado, por entre essas duas leituras desadequadas.

*Pensar intuitivamente é pensar na duração*⁴³, afirma Bergson, indicando que aquilo que se revela na filosofia intuitiva é o veio vital que perpassa toda a realidade sensível, a sua substância movente. Esta filosofia pretende colocar-se precisamente nos antípodas das doutrinas espiritualistas que, no entender do nosso filósofo, cometeram o grande erro de isolarem a vida espiritual de toda a existência concreta, deixando-a suspensa *dans l'espace aussi haut que possible au-dessus de terre*⁴⁴. A intuição pretende assumir os dados empíricos do real enquanto porta de acesso ao plano espiritual e, assim, os dados que a ciência tinha definido como positivos ganham uma nova luz, entrevistados agora como paragens virtuais da autêntica *positividade*, já não apenas física ou material, mas também de carácter psicológico. Uma verdadeira metafísica, que se construa simpaticamente no campo da intuição, encontra o estrato espiritual do ser como um domínio positivamente experienciado. Aliás, tal como esclarece Frédéric Worms, em termos bergsonianos só faz sentido falar-se numa intuição quando inserida num contexto concreto e vivenciável, ou seja, a partir de

⁴¹ *PM*, p. 9.

⁴² *Ibidem*, 220.

⁴³ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁴ *EC*, p. 268.

uma experiência particular sensível⁴⁵. O objectivo do pensamento intuitivo não reside no acesso impessoal a um princípio geral abstracto ou a postulados universais, sendo sempre exercida por uma consciência individual diante de realidades singulares, espaço-temporalmente enquadradas numa multiplicidade diferenciada.

Assim sendo, o contacto intuitivo directo com a substancialidade do real reenvia para o Universo inicialmente percebido, permitindo então entendê-lo como ele verdadeiramente é: um conjunto de manifestações simultâneas e inacabadas de uma força vital mais vasta e indivisível, em contínuo devir interior. É este o ponto de chegada da verdadeira metafísica, a *metafísica positiva*⁴⁶ reclamada por Bergson. A fusão que esta expressão convoca entre as dimensões positiva e espiritual da realidade – roçando quase os limites do paradoxo ou até mesmo do oxímoro –, tem como principal objectivo a importação da positividade científica para o campo da metafísica e a consequente certificação universal da última como um saber de rigor, ao lado de ciências como a matemática, a física ou a biologia. O reconhecimento bergsoniano perante a metafísica assenta, então, no nosso entender, em dois eixos essenciais.

Como primeiro eixo, com a defesa da positividade da metafísica, Bergson pretende revestir os seus resultados de uma solidez e de um rigor incontestáveis, fornecendo dados passíveis de verificação e de consequente aperfeiçoamento. O autor procurava promover um saber em permanente abertura e construção, onde cada doutrina e escola seriam como que obreiros de um edifício mais vasto e grandioso e não meros projectistas de pequenas habitações sempre prontas a serem demolidas pelos seus adversários ou sucessores. Bergson concebe a filosofia intuitiva como obra de um esforço conjunto, que deve crescer por acumulação gradual de dados adquiridos, progredindo incontestavelmente e receptiva a um aperfeiçoamento constante.

Quanto ao segundo eixo desta proposta de uma *metafísica positiva*, Bergson pretende defender uma abordagem *experimental* de todos os problemas filosóficos. Esta seria a única forma de garantir um contacto fiel e ininterrupto com a realidade, a sua apreensão no mais ínfimo detalhe e sinuosidade, a maior aproximação possível às coisas tal como são originalmente. Se a filosofia se deve moldar à realidade, ao invés de a regular consoante parâmetros exteriores e arbitrários, então, considera o autor, não pode haver outra fonte de conhecimento para além da experiência directa.

Trata-se de uma experiência integral que substitui os dados da representação sensível e os raciocínios conceptuais da inteligência, fornecidos isoladamente, pela intuição do estrato originário do ser. Para lá da experimentação científica que apenas capta manifestações exteriores e tangíveis das coisas, a experiência intuitiva vivencia “por dentro” o que estruturalmente as anima: a primeira caminha numa direcção de horizontalidade, acumulando representações justapostas da realidade, perspectivas diferenciadas sobre um mesmo objecto, mas que, por mais que se multipliquem, não ultrapassam uma visão sempre aproximada e nunca original; a segunda opera

⁴⁵ Cf. F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 38.

⁴⁶ *M*, pp. 463-464; 652. Bergson também se lhe refere como *empirisme vrai*, *PM*, 196.

numa dimensão de profundidade, captando verticalmente o interior da realidade em causa e dispensando leituras exteriores.

Mas, então, como experienciar realidades “meta-físicas”? De que forma é possível comprovar positivamente a duração interna, o élan vital ou até mesmo Deus? Bergson responde-nos fazendo uma retrospectiva do seu próprio percurso bibliográfico, desde o *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) até a *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932):

“A nossa iniciação ao verdadeiro método filosófico data do dia em que rejeitámos as soluções verbais, tendo encontrado na vida interior um primeiro campo de experiência. De seguida, todo o progresso foi um alargamento deste campo”⁴⁷.

Quando se refere à experiência como o único solo onde a metafísica poderá autenticamente desenvolver-se, Bergson tem em mente, em primeira instância, a experiência interior, os *dados imediatos da consciência* de que tratara já desde a obra de 1889. A constituição do ponto de vista psicológico em facto positivo – herança que, como já vimos anteriormente, Bergson recebeu da psicologia de Maine de Biran – permitiu-lhe, então, legitimar a experiência no campo metafísico, fundamentando a intuição introspectiva como acesso legítimo à duração dos estados conscientes e alargando esse procedimento quer ao élan subjacente aos dados empíricos da biologia quer, em última instância, à intuição mística de Deus. Partindo da apreensão da duração como estofa da realidade, a introspecção psicológica estende-se a todos estes planos metafísicos, garantindo em todos eles a experiência do contacto directo, ou coincidência, entre quem percebe e o que é percebido, no domínio do fluxo movente que atravessa o real⁴⁸. Alcança-se o ser em profundidade e em plenitude, o mesmo é dizer, atinge-se o *absoluto*.

Segundo Bergson, a noção de “absoluto” foi das que mais deturpações sofreu com os desvios de procedimento especulativo operados, ao longo da história da filosofia, pela metafísica tradicional. Hipostasiado e remetido para o plano supra sensível, colocado inacessivelmente acima da condição humana, o conceito de “absoluto” marcou, durante longos séculos, os limites do que era dado ao homem conhecer⁴⁹. Enquanto arauto de uma filosofia da duração, Bergson pretende inverter

⁴⁷ “Notre initiation à la vraie méthode philosophique date du jour où nous rejetâmes les solutions verbales, ayant trouvé dans la vie intérieure un premier champ d’expérience. Tout progrès fut ensuite un agrandissement de ce champ”, *PM*, p. 98.

⁴⁸ Em *Durée et Simultanéité*, Bergson apresenta este exercício, demonstrando onde começa e termina a experiência em termos da duração, cf. p. 43.

⁴⁹ A presença de uma entidade absoluta para onde convirja a totalidade da existência e onde resida a excelência ontológica da criação é incompatível com as linhas de fundo do evolucionismo metafísico bergsoniano. Mesmo Deus é perspectivado filosoficamente em *L’évolution créatrice* como pura energia ou potência criadora (aliás, Pierre Trotignon afirma que o maior obstáculo da filosofia da natureza bergsoniana decorre precisamente das indecisões presentes na concepção de Deus, cf. “Une difficulté dans la théorie bergsonienne de la nature”, p. 407). Assim sendo, as barreiras tradicionalmente erigidas às faculdades gnoseológicas humanas são aqui derrubadas. As críticas de Bergson às filosofias kantiana e positivista encontram precisamente nessa noção tradicional de absoluto, e na consequente doutrina

esta situação, defendendo a apreensão do absoluto no seio da experiência sensível espaço-temporalmente situada, ou seja, no centro da mais autêntica positividade. O encontro com o absoluto, ou seja, com *o que é perfeito no sentido de ser perfeitamente aquilo que é*⁵⁰, torna-se possível apenas mediante a visão intuitiva interior, que revela as coisas simplesmente tal como são, originariamente comprometidas com o élan que as funda, e não numa complexa rede de relações exteriores de dependência com o que as rodeia. Uma vez que a filosofia acede ao absoluto sempre que revela a real positividade do ser, Bergson coloca o conceito no mais íntimo da realidade, no seu estofa temporal de mobilidade e, conseqüentemente, ao alcance do sujeito⁵¹.

da relatividade do conhecimento, o seu foco nuclear. Para Bergson, o conhecimento só se torna relativo quando o homem faz um mau uso das suas estruturas mentais, direccionando-as para domínios que não se adequam a determinadas faculdades, ou seja, quando não reconhece em que contextos os seus resultados serão sempre parciais, *M*, p. 1150.

⁵⁰ *PM*, p. 180.

⁵¹ Na verdade, Bergson afirma que quer a ciência, quer a metafísica podem, de certa forma, conhecer absolutamente: a primeira, sempre que aprofunda as impressões sensíveis ao ponto de revelar o interior positivo da estrutura da matéria; a segunda, quando abandona toda e qualquer representação simbólica das coisas pela sua visão original. Ou seja, a ambas é dado tocar, de uma forma específica, o fundo da realidade, *PM*, p. 36. Bergson é explícito a este respeito numa carta de 1915: “Ainsi l’intelligence, qui a pour rôle de maîtriser la matière inorganisée, est capable de connaître absolument (quoique incomplètement) cette matière. De même, l’instinct, qui est fait pour utiliser la vie, connaît absolument et du dedans, quoique incomplètement et à peine consciemment, la vie.”, *M*, pp. 1149-1150. Entendemos que, quando se refere a *um* absoluto captado pela ciência, Bergson utiliza sobretudo uma acepção lata do vocábulo, enquanto concretização plena e acabada de uma determinada função que tem, assim, em si a sua própria realização. Ou, se quisermos, o recurso ao absoluto como advérbio e não como substantivo: quando as ciências se mantêm no domínio que lhes é próprio e exercitam legitimamente as suas estruturas, contactam absolutamente com o real que lhes é dado estudar. Neste domínio, o autor confessava que – malgrado as inúmeras críticas que havia sofrido – tinha colocado a ciência num patamar mais elevado do que o fazia a maior parte dos cientistas, *C*, p. 1470. Contudo, como nos aponta o excerto citado, a inteligência científica conhece absolutamente dentro dos limites que lhe são dados, o que significa que, do ponto de vista da integralidade do real, este será sempre um conhecimento incompleto ou parcial, já que lhe faltam os dados metafísicos fundadores.

Assim sendo, é quando se refere ao alcance absoluto da filosofia que consideramos que Bergson utiliza a noção de “absoluto” na sua acepção forte. Sendo o absoluto, por definição, o que ontologicamente é em si completo, no sentido do que transporta a sua mesma razão de ser, não dependendo para ser de nada que lhe seja exterior, segundo os parâmetros do pensamento bergsoniano, só a verdadeira intuição filosófica atinge o “*Absoluto*”, *EC*, p. 298 (esta é a única passagem em que o termo aparece com maiúscula). Não no sentido de um estádio pleno de contemplação que é definitivamente alcançado – o que aniquilaria o verdadeiro dinamismo do pensamento –, mas como captação pontual, descontínua e criadora do estrato último do ser.

Esta nossa interpretação é ainda suportada pelo facto de que, mesmo aceitando a relevância quer da ciência quer da metafísica, e recusando sedimentar entre elas uma hierarquia de funcionamento, certo é que, para o autor, ambas representam direcções divergentes da actividade do pensamento: uma direccionada para a matéria e para a descida óptica que ela representa e a outra orientada para a dinâmica vital ascendente. Só nesta última se encontra o fundamento e a justificação da realidade, logo só ela poderá garantir o acesso ao Absoluto. Todavia, tal como afirmámos, tratando-se de uma experiência integral da realidade, a chegada a esse plano último exige uma presença quer do domínio material, quer do espiritual. Logo: quer da ciência, quer da metafísica, ambas conhecendo absolutamente.

Não será precisamente a partir deste absoluto real, que convive diariamente conosco e que qualquer um de nós pode encontrar, que devemos entender a ideia de P. Montebello, atrás mencionada, segundo a qual a obra de Bergson nos apresenta uma nova compreensão da realidade, que articula as suas diferenças internas sem as dissolver?

Esta nova forma de intersectar intuitivamente a realidade que Bergson nos apresenta torna-se uma filosofia lucidamente construída à imagem do domínio mais íntimo do real. Assim sendo, o *positivismo* bergsoniano – proposta de revelação autenticamente “positiva” da realidade, porque inquestionável e integral –, assumindo a missão *espiritualista* de abertura perante o fundo metafísico do ser, é sobretudo penhor de um novo esforço de compreensão do Universo que o reconcilia internamente com todas as suas dimensões e lhe devolve a sua dignidade ontológica.

Seguindo os trilhos abertos por Bergson, o leitor encontra uma interpretação que não leva apenas em conta as exigências da verificação científica e metafísica, mas que abre caminho à auto-percepção do homem enquanto integrado numa natureza que, tal como ele, é corpo físico sensível e ímpeto psicológico vivificante, matéria descontínua e continuidade espiritual, élan vital e duração interior. Sem que, para isso, nos seja exigida uma diminuição ou permanente rejeição do mundo tangível, tal como ele se mostra. O filósofo é, então, aquele que é capaz de ver para lá do descontínuo, sem abandonar o concreto; para lá das coisas, sem recusar o sensível; para lá do relativo, sem deixar a experiência.

1.2. Um novo modelo gnoseológico: uma filosofia à imagem das ciências da vida

Após a explicitação dos princípios epistemológicos orientadores da obra de Bergson, base dos compromissos metodológicos do seu pensamento, encontramos agora aptos a perscrutar a aproximação entre o pensamento do autor e o modelo gnoseológico das ciências da vida, fundamental para a concepção da natureza que nos apresenta.

Quando Bergson publicou as suas reflexões cosmológicas em *L'évolution créatrice* (1907), assumindo as novas pesquisas biológicas enquanto marca de um conhecimento científico modelar, esta área científica contava com pouco mais de um século de existência. Contudo, a produção de investigações e de teorias até então impensáveis tinha-se revelado incrivelmente fértil neste século, colocando as ciências da vida no cerne de muitos debates científicos e filosóficos.

Mas tendo sido a formação académica inicial de Bergson na área da mecânica e das matemáticas, disciplinas em que demonstrara desce cedo um talento promissor, que motivos terão levado o filósofo a inverter o seu modo de considerar as várias ciências? O que provocou o afastamento da física e das suas congéneres ciências da matéria? Apenas o grande volume de descobertas impressionantes feitas pelas ciências da vida? Em última instância, estas questões encaminham-nos para a procura pelos motivos que ditaram ao nosso autor a premência em substituir o discurso mecanicista dominante por uma perspectiva relativamente recente que sugeria, e verificava, a especificidade dos fenómenos vitais.

Para esclarecermos as razões que levaram Bergson a privilegiar este novo *modus operandi* científico, elucidaremos os motivos subjacentes à viragem epistemológica no seu modo de entender a realidade, que coincidiu com algumas importantes mudanças no percurso biográfico do autor. Veremos que, apesar de o pensamento bergsoniano assumir o plano psicológico como ponto de vista privilegiado na apreensão do real, o autor parte inicialmente da procura por uma filosofia da natureza. E é só quando se apercebe da necessidade de remeter todo o seu pensamento para o horizonte da consciência onde o sujeito descobre a duração que Bergson antevê claramente o percurso especulativo a seguir.

O encontro decisivo com a psicologia não significava encerrar nos seus limites a explicação metafísica da existência, ao jeito de um solipsismo especulativo. Pelo contrário, esta ciência representava apenas o acesso e o pólo dinamizador da procura pela verdadeira génese e estrutura da realidade, ou seja, o que o autor considerava ser o *évolutionnisme vrai*⁵². Esta é a cosmologia que Bergson assume em 1907, em *L'évolution créatrice*, e que sedimenta até 1934, em *La pensée et le mouvant*. Paralelamente, deixa vincado o estatuto que as ciências da vida deveriam adquirir no domínio especulativo, surgindo nas primeiras décadas do século XX uma relação de intercâmbio em que os principais conceitos do pensamento bergsoniano influenciaram também alguns dos trabalhos da comunidade científica da época.

a) Das matemáticas às ciências da vida: o tempo que dura

A excelência intelectual de Bergson começou a revelar-se precocemente no ensino liceal. Dotado já de um currículo invejável em termos de prémios e distinções recebidas, em 1878 foi distinguido como o melhor aluno do Lycée Fontane. O jovem Henri foi agraciado em disciplinas como Retórica, Grego ou Filosofia, mas a sua maior proeza terá sido o primeiro lugar no *Concours Général de Mathématiques*, em 1877, com a resolução do chamado “problema dos três círculos”, cujos resultados se sabiam ter sido descobertos por Blaise Pascal, mas que não tinham chegado a ser por ele divulgados. Este feito impressionou de tal modo o professor de matemática de Bergson, já atento às suas auspiciosas capacidades na área, que não quis deixar de o publicar numa obra da sua própria autoria, mencionando devidamente o jovem responsável pela descoberta⁵³.

Assim sendo, quando, em 1878, Bergson se candidatou à *École Normale Supérieure* para a área de Letras, e não para Ciências como era esperado, deparou-se com a desilusão, e algum despeito, por parte do mentor: “Vous auriez pu être un mathématicien, vous ne serez qu’un philosophe”. Esta é a frase que nenhuma biografia de Bergson deixa de citar e que, por si só, expressa não apenas a inicial vocação do autor como também a sua inesperada viragem para os caminhos da filosofia, reforçando já indirectamente a necessidade sentida pelo jovem pensador de ir numa direcção

⁵² EC, p. 367.

⁵³ M, pp. 247-255.

diferente daquela que propunham os conceitos e as equações da Matemática⁵⁴. A opção imprevista do futuro filósofo marcou o início, ainda inconsciente e velado, da via de superação das leituras fixistas e mecânicas da realidade que o seu posterior pensamento iria desenvolver. Mais tarde, Bergson haveria de reconhecer que para se ser matemático apenas basta seguir a inclinação natural do espírito humano⁵⁵. Pelo contrário, o verdadeiro caminho que conduz ao ser real exige um esforço árduo de negação dessa propensão inata. A batalha de todo o percurso bergsoniano irá, precisamente, consistir na concretização deste propósito.

Contudo, esta primeira viragem especulativa do autor, no final dos estudos liceais, não se mostrou tão radical quanto poderíamos ser levados a considerar. Na verdade, os três anos de estudos superiores, de 1878 a 1881, mantiveram Bergson no rasto das filosofias mecanicistas da época, de raiz matemática, para as quais o próprio afirma ter sido conduzido *em boa hora pela leitura de Herbert Spencer*⁵⁶. Decidido, então, a dedicar-se ao estudo da filosofia das ciências, Bergson continuava, assim, fiel à sua formação inicial nas matemáticas, começando inclusivamente por orientar a preparação da sua futura tese de doutoramento para o estudo da mecânica.

Um outro acontecimento viria, porém, alterar esta situação e, mais uma vez, colocar o nosso filósofo a braços com um novo desvio na sua própria marcha especulativa. Em 1881, após a conclusão dos estudos na *École Normale Supérieure* e as provas de *Agrégation en Philosophie*, Bergson foi destacado para leccionar na província. Após algumas hesitações, acabou por rumar a Angers, e, em 1883, a Clermont-Ferrand, onde permaneceu durante os cinco anos seguintes. A saída da capital parisiense representou mais do que um simples afastamento físico. A importância deste período na alteração do seu modo de pensar foi reconhecida pelo próprio como a desvinculação perante a perspectiva mecanicista assimilada durante os anos de estudo na *École Normale*. Ainda longe da efervescência da vida social que viria a conhecer anos mais tarde em Paris, fruto da grande popularidade e projecção adquiridas pela sua obra, os estudos empreendidos por Bergson nesta época de tranquila vida professoral fizeram-no descobrir, a partir do interior da própria mecânica, a insuficiência das noções matemáticas na tradução do real⁵⁷.

⁵⁴ Em 1926, Bergson afirma a J. Chevalier: “Cette science [mathématique] est celle qui m’attirait le plus quand j’étais jeune; je crois cependant que, si j’avais eu en moi l’étoffe d’un grand mathématicien, je ne me serais pas tourné d’un autre côté.”, *C*, p. 1177.

⁵⁵ *EC*, p. 44.

⁵⁶ *M*, p. 765.

⁵⁷ Na introdução da colectânea *La pensée et le mouvant*, Bergson afirmava que antes de escrever o *Essai sur les données immédiates de la conscience* estava ligado a uma “pseudo-filosofia”, *PM*, p. 97. Em 1940, menos de um ano antes da sua morte, o filósofo atestava a importância do período em que esteve fora de Paris: “Nulle part je n’ai travaillé avec autant de facilité qu’à Clermont[-Ferrand], et je me suis plus d’une fois demandé si je n’aurais pas aussi bien fait d’y rester.”, *C*, p. 1664.

Apesar deste afastamento perante as matemáticas, intérpretes como Jean Guilton e Maurice Schumann apresentam leituras que reconhecem a importância do modelo de conhecimento matemático no pensamento bergsoniano.

Antes de prosseguirmos no esclarecimento dos motivos do seu afastamento em relação à matemática e à física, sublinhemos a relevância do período universitário da formação bergsoniana. Por um lado, essa importância traduz-se na incapacidade de Bergson em desvincular-se absolutamente do que aprendera com estas ciências, o que fica visível ao longo de toda a sua obra, nos inúmeros exemplos, imagens e até metáforas de cariz matemático com que elucida alguns dos conceitos do seu pensamento. A sua mestria de escritor e pensador são ilustradas na forma exímia como o faz, apesar de professar um paradigma científico radicalmente diferente do matemático. Aliás, e tal como ficou já atrás explícito, o autor nunca deixou de reconhecer as mais-valias que as ciências da matéria traziam para o conhecimento filosófico, nomeadamente no que se refere à exigência de precisão e de rigor na investigação⁵⁸. Ainda que fosse apenas a este nível formal que Bergson considerasse que as ciências de estrutura matemática poderiam influenciar favoravelmente a filosofia, o autor nunca deixou de o mencionar. Para além disso, a importância dos estudos iniciais na área da matemática e da física contribuíram, com grande probabilidade, para que Bergson se interessasse mais tarde pela discussão da Teoria da Relatividade, chegando inclusivamente a participar, em 1922, num debate com o próprio Albert Einstein (1879-1955) na *Société Française de Philosophie* e publicando, no mesmo ano, a conturbada obra *Durée et simultanité (a propos de la Théorie d'Einstein)*⁵⁹.

⁵⁸ ES, p. 83; PM, p. 138; PM, p. 44.

⁵⁹ M, pp. 57-244; 1340-1347.

Apesar de ser a única obra cujo título alberga a noção de “duração” e de “simultaneidade”, fulcrais para o pensamento bergsoniano, *Durée et simultanité* pode ser considerada como a obra mais técnica que Bergson escreveu, sendo também, por isso, a de mais difícil leitura. Esta obra teve duas edições, em apenas dois anos, tendo a segunda sofrido um aumento com três apêndices. Porém, foi o escrito que Bergson menos acarinhou, acabando mesmo por, em 1924, interditar a sua reimpressão. A resolução surgiu na sequência de um aceso debate acerca da Teoria da Relatividade entre o nosso filósofo e o físico francês André Metz (1891-1968) nas páginas da *Revue de Philosophie*, entre Janeiro e Agosto desse ano. A polémica terminou com a publicação, no mesmo periódico, de uma carta do próprio Einstein a Metz reconhecendo o equívoco da parte Bergson. Em 1926, Bergson chega mesmo a recusar uma proposta de tradução de *Durée et simultanité* por parte da editora inglesa Macmillan, com a justificação de que o escrito necessitava de modificações e alterações para as quais não se mostrava disponível na ocasião, C, p. 1189.

A atitude de Bergson em relação a *Durée et simultanité* tem causado dúvidas entre os estudiosos do seu pensamento, devido sobretudo à postura que o autor sempre manifestou diante do seu *corpus* textual, publicando apenas obras longamente trabalhadas e que considerava exprimirem, de forma rigorosa, o seu pensamento. R. M. Mossé-Bastide considera que a interdição desta publicação se traduziu em “l’aveu d’une erreur qu’il [Bergson] n’a pourtant jamais confessée”, *Bergson éducateur*, p. 126. Já F. Worms entende que o problema residiu num mal-entendido na recepção da posição de Bergson e não num erro hermenêutico do pensador. Segundo este comentador, o que estava em causa para Bergson não era a veracidade ou falsidade da teoria física einsteiniana, mas o modo como esta ciência se ligava à metafísica e à própria consciência, Ph. Soulez; F. Worms, *Bergson. Biographie*, p. 201. E, como é óbvio, esta estava longe de ser a questão que preocupava Einstein. Já em 2009, na apresentação da edição “choc” de *Durée et Simultanité*, F. Worms vai mais longe, considerando que Bergson colocara bem a questão acerca da relação entre os sistemas temporais em movimento, de acordo com a nova Física da Relatividade. Contudo, persistindo na afirmação de um tempo absoluto, apresentara uma conclusão equívoca em termos físicos.

Mas, então, que incómodas conclusões revolucionaram o pensamento de Bergson e o colocaram no promissor caminho das ciências biológicas?

Embrenhado nas noções de mecânica para as suas investigações doutorais, o filósofo deteve-se na análise do conceito de “tempo” e, sob o patronato da obra *First principles*, originalmente publicada em 1862, de Spencer – filósofo diante de quem o seu espírito aderira sem reservas, movido pelo que dizia ser o carácter concreto deste pensamento –, Bergson deparou-se com um conjunto de dificuldades teóricas insuperáveis. Atraído pela promessa de uma lei geral da evolução, a obra de Spencer revelou-se inaceitavelmente presa a uma leitura fixista do real. O tempo era entendido pelo pensador inglês como a concepção abstracta de todas as sequências, inseparável do espaço, concepção abstracta e justaposta das coexistências físicas. Assim sendo, Bergson detectou neste pensamento a inaceitável falta do devir evolutivo concreto que tinha pensado encontrar e decepcionou-se com uma temporalidade truncada e ilusoriamente reduzida a uma perspectiva espacializada.

Gradualmente, o autor foi-se apercebendo de que o problema não se encontrava neste ou naquele autor, mas antes no carácter de fundo da abordagem que as perspectivas científicas de base matemática apresentavam. O que aí era definido como sendo o “tempo” mostrava-se, no entender de Bergson, manifestamente insuficiente e lacunar. Persistindo na necessidade de colmatar esta leitura, a continuação do estudo do problema conduziu-o finalmente para a resposta às suas inúmeras questões: ao explicar aos seus alunos o teor dos paradoxos de Zenão, compreendeu que a leitura matemática traduz uma determinada sucessão de momentos temporais em termos espaciais, resolvendo o tempo no espaço, e que, ao fazê-lo, exprime apenas um conjunto de factos consumados (*accomplis*)⁶⁰. As equações e fórmulas matemáticas apenas conseguiam captar períodos delimitados, sequenciados de forma consecutiva, exprimindo uma noção homogénea de tempo. Em bom rigor, lidavam apenas com “espaços de tempo”, expressão que nos parece traduzir perfeitamente a crítica de

Sem dúvida que a justificação para o modo como Bergson procedeu deve residir no que nos parece ter sido uma falha de comunicação e de entendimento com Einstein, confessada posteriormente por ambos. Apesar disso, consideramos que por detrás da dissidência entre os dois pensadores transparece claramente a distinção entre as perspectivas em que se encontravam: Bergson filiado numa mundividência metafísica de fundo biológico e Einstein plenamente comprometido com uma leitura física do real de cariz estritamente científico. Este pressuposto permite-nos defender a importância e relevância de *Durée et Simultanéité* no todo do pensamento bergsoniano, obra que alberga o único capítulo que Bergson escreve totalmente dedicado à natureza do tempo.

Uma análise recente de J.-M. Lévy-Leblond (1940), “Les boulets d’Einstein et les boulettes de Bergson”, apresenta sobre este assunto a posição que nos parece ser a mais adequada: *Durée et Simultanéité* não teria sido um ataque à Teoria da Relatividade, mas antes uma tentativa da parte de Bergson de a integrar na sua própria filosofia do tempo. Para além dos aspectos científicos e filosóficos da questão, explorados de modo exímio por Lévy-Leblond no seu artigo, consideramos que esta é uma postura que se valida pelo próprio discurso do filósofo na célebre sessão de 1922, em que começa por afirmar que encara a obra de Einstein não só como uma nova física, mas como toda uma nova maneira de pensar, *M*, p. 1340.

⁶⁰ H. Bergson, *Œuvres*, pp. 1541-1542.

Bergson a esta redução do tempo a um espaço ideal onde se alinham os acontecimentos passados, presentes e futuros.

Por mais que se elevasse indefinidamente o número de intervalos de tempo considerados, dividindo-os em unidades cada vez mais pequenas, o que se situava entre esses intervalos, ou seja, o escoamento contínuo e indivisível que subjaz ao devir do real, escapava permanentemente. Enquanto ciências positivamente direccionadas para medir e calcular propriedades e atributos estáticos de objectos reais ou ideais definidos, nem a matemática, nem as suas aplicações na física ou na mecânica, conseguiam atingir o que jamais pode ser projectado espacialmente, o que Bergson irá designar como a *duração*.

“Ora – afirmava mais tarde o autor – é da essência mesma da duração e do movimento, tais como aparecem à nossa consciência, estarem incessantemente em vias de formação: por isso a álgebra poderá traduzir os resultados adquiridos num determinado momento da duração e as posições ocupadas por um determinado móvel no espaço, mas não a duração e o movimento em si mesmos.”⁶¹

O filósofo entreviu, então, que a mecânica matemática não só deixava de fora o único princípio que conferia inteligibilidade ao real, como reduzia a imensa riqueza inerente ao seu dinamismo interno a um conjunto de factos e objectos circunscritos e definitivamente delineados. Anos mais tarde, haveria de afirmar que, do ponto de vista do processo criador do real, a ordem matemática determinista e inflexível representa, na verdade, uma *interrupção* do devir ontológico fundador, em tudo semelhante à própria matéria, cuja estrutura consiste numa resistência ao movimento gerador da vida⁶².

Paralelamente, ficou claro para Bergson que o espaço e o tempo não poderiam ser colocados num mesmo nível, como tinha feito a filosofia ao longo da sua história e fazia a Física da época. Para o nosso filósofo, o espaço não era mais do que um esquema perfeitamente ideal que suporta a divisão e solidificação da matéria, operada pelo pensamento comum, com vista a facilitar a nossa acção sobre as coisas⁶³. Assim sendo, apenas no espaço físico faz sentido conceber-se uma multiplicidade distinta, onde um determinado ponto permanece exterior a outro ponto, onde um objecto se separa absolutamente de outro, onde os acontecimentos se alinham e justapõem lado a lado. É deste modo que o senso comum e as ciências matemáticas traduzem a temporalidade.

⁶¹ “Or il est de l’essence même de la durée et du mouvement, tels qu’ils apparaissent à notre conscience, d’être sans cesse en voie de formation : aussi l’algèbre pourra-t-elle traduire les résultats acquis en un certain moment de la durée et les positions prises par un certain mobile dans l’espace, mais non pas la durée et le mouvement eux-mêmes”, *E*, p. 89.

O acesso a esta intuição seria de tal modo marcante e impressivo que o próprio autor confessaria, mais tarde, a sua incapacidade inicial em aceitar que a evidência da duração não fosse universalmente reconhecida com a mesma facilidade: “Il m’a fallu des années pour me rendre compte, puis pour admettre, que tous n’éprouvassent pas la même facilité que moi à vivre et à se replonger dans la pure durée.”, H. Bergson, *Œuvres*, p. 1543.

⁶² *EC*, pp. 219-220.

⁶³ *MM*, p. 238.

Porém, as unidades de tempo assim isoladas não só se resumem a entidades abstractas e vazias, sem realidade interna concreta, como espartilham em múltiplos dados fixos e diferenciados o que, na origem, é escoamento constante. As leituras da natureza que surgiam a partir desses dados davam origem aos maiores equívocos e encerravam num discurso fixo e desadequado a última palavra sobre a realidade.

Bergson permite-nos, por um lado, compreender a extrema facilidade com que um saber de origem desviada desconhece o quanto o real resiste às investidas do pensamento humano e, por outro, ensina-nos a torneir as dificuldades implicadas num autêntico contacto com as coisas. É, assim, o cartógrafo de que a filosofia necessitava, dando-nos um mapa em que traça o caminho interior para o ser. A sua antropologia⁶⁴ constrói-se, nesse seguimento, sob os auspícios de uma extrema confiança nas faculdades humanas, o que na época representava um prometedor contraste com as heranças kantiana e spenceriana.

Destas orientações nasceu a tese de doutoramento que Bergson apresentou em 1889, o *Essai sur les données immédiates de la conscience*, e daqui partiu todo o bergsonismo. Com a chegada à noção de “duração”, o autor assumiu a necessidade de se aproximar de um novo tipo de ciências e saberes experimentais, distantes da simples mensuração material e atentos ao dinamismo presente numa outra ordem da realidade. Não estando disposto a prescindir do conhecimento de tipo científico na construção da sua visão do mundo, Bergson direccionou as suas pesquisas para as investigações de cariz biológico – que versavam sobre as várias vertentes da vida e sublinhavam a sua especificidade face à matéria –, tirando o máximo proveito filosófico do capital de saber positivo acumulado essencialmente a partir da segunda metade do século XIX.

Sem perder de vista esse horizonte, ao longo da vida o pensador irá paulatinamente alargando as suas conclusões positivo-filosóficas a esferas cada vez mais abrangentes: da “consciência” para a “natureza” e desta para “Deus”. Em 1896, *Matière et mémoire* repensa a questão da duração em torno do problema da união entre o corpo e o espírito, analisando detalhadamente o funcionamento das nossas estruturas psicológicas mentais. Em 1907, *L'évolution créatrice* desenvolve a partir do ponto de vista cosmológico uma filosofia da natureza, estudando de forma meticulosa variadíssimos aspectos do mundo organizado. Em 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion* responde às inúmeras críticas que desde há muito confrontavam o autor acerca da sua posição face à moralidade e ao divino, baseando-se em estudos de história universal ou de antropologia.

Bergson é de tal modo fiel ao compromisso entre a filosofia e estas novas ciências que é possível ler toda a sua obra seguindo o mesmo fio condutor, numa coerência de sentido entre os escritos de juventude e os de maturidade nem sempre fácil de encontrar entre os filósofos.

⁶⁴ M. Patrão Neves afirma, muito justamente, que apesar de Bergson apontar para o destino espiritual do homem em *Les deux sources de la morale et de la religion*, a motivação geral da filosofia do autor não é antropológica, antes procura captar a *essência profunda da realidade*, cf. “Henri Bergson: uma filosofia da Consciência, da Vida e do Espírito”, em *Arquipélago*, 1 (1990), p. 167.

b) Da filosofia da natureza à Psicologia: o ponto de vista da *consciência*

Certo de que a temporalidade abstracta das ciências matemáticas estava longe do que, de facto, era o tempo concreto e real, Bergson compreendeu que toda a imagem da natureza fornecida por esta leitura assentava no falso pressuposto de uma multiplicidade ôntica dividida e cristalizada arbitrariamente. Reconheceu, então, que era necessário construir o discurso que verdadeiramente desse conta do que é a realidade natural. Como não encontrara no evolucionismo spenceriano os resultados que esperava, ou seja, uma filosofia que seguisse de perto o movimento genesiaco da evolução do real, Bergson empenhou-se na procura por uma leitura que pudesse oferecer uma visão empiricamente mais próxima do imediatamente dado, de modo a captar o seu carácter movente. A filosofia da natureza de onde partiu procurava, então, a positividade originária da natureza como uma espécie de Graal.

Através do aprofundamento de uma reflexão sobre a natureza, do estudo de conceitos como o de “tempo”, Bergson compreendeu que, na realidade, a temporalidade remetia para um substrato de cariz espiritual, que nada tinha a ver com um plano de perfeição ontológica, transcendente e hipostasiado, ao jeito da filosofia tradicional. Foi aí que encontrou no fundo da realidade uma intuição de cariz psicológico e que teve início a sua aventura pelos caminhos do espírito. Ao depreender que as chamadas “ciências da matéria” não poderiam nunca atingir o autêntico ser das coisas, o filósofo partiu em demanda pela explicação que desse conta não só do plano material do ser, mas também da sua dimensão originária, do plano fundante que a justificasse: do sentido último.

Munido com a certeza intuitiva da duração, o autor encontrou o necessário fundamento positivo nas ciências que a cada dia traziam renovadas certezas acerca do carácter movente do real. Os novos apoios científicos que o seu pensamento requeria, versando sobre vários domínios dos fenómenos vitais, vinham confirmar a imagem de uma realidade que dura internamente e cuja principal característica consiste num trânsito ou fluxo constantes. Era, por exemplo, o caso da embriologia, ciência que se autonomizara da tutela da anatomia comparada ao longo todo o século XIX, e que sustentava a relevância do estudo das várias fases da evolução morfológica dos indivíduos de determinadas espécies. Bergson refere por diversas vezes a importância crescente de estudos como estes, que permitiam observar de que modo a vida é, já no seu estado embrionário, *un perpétuel changement de forme*⁶⁵.

Bergson afirma que, ao estudarmos o comportamento evolutivo dos seres orgânicos, como ele próprio havia feito nos anos de preparação de *L'évolution créatrice*, compreendemos a continuidade que subjaz às variadíssimas formas que a vida assume. Somos, então, levados a aproximar a evolução orgânica de um fluxo de continuidade em que o passado gera no presente um jorro de novas formas, incomensuráveis com as precedentes⁶⁶. Em 1896, na obra *Matière et mémoire*, o autor havia fundamentado a consciência como duração interna, ou seja, acto psicológico contínuo que conserva o passado prolongando-o irreduzível e indistintamente no presente. Nesse contexto,

⁶⁵ EC, p. 18.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 27.

quando, na obra seguinte, *L'évolution créatrice*, Bergson se depara com a intuição da vida enquanto fluxo contínuo de interpenetração de estados sucessivos, comprova positivamente que o princípio vital que anima e dá forma a todos os fenómenos da natureza é de origem psicológica.

O filósofo inclinou, então, o seu pensamento para o domínio da vida interior dos factos da consciência – onde era possível reconduzir o biológico ao espiritual –, assumindo a mudança de perspectiva e direccionando paulatinamente os seus esforços especulativos para o ponto de vista psicológico. Este pareceu-lhe ser o único plano capaz de dar acesso à apreensão da duração interna, sem ceder à pretensão matemática – natural ao espírito humano – de a medir e transformar em cálculos rigorosamente estabelecidos. Porque era permeável às realidades que coexistiam indistintamente, orientando-se num fluxo movente e sem limites internos, a psicologia era a única via possível de captar o devir íntimo do ser de uma forma espontânea e imediata, sem o interromper num conjunto restrito de resultados estanques.

É curioso que o percurso especulativo bergsoniano não partiu do ponto de vista psicológico, nem este foi, tão pouco, uma etapa premeditada para a qual o autor se tivesse preparado interiormente⁶⁷. Quando, em 1881, Bergson prestou provas de *Agrégation en Philosophie*, foi-lhe atribuído como tema de lição a questão: “Quelle est la valeur de la psychologie actuelle?”. O desagrado do autor diante da tarefa académica proposta foi por ele posteriormente relatado. Movido pela ambiência mecanicista da formação que tinha recebido na *École Normale Supérieure*, Bergson aproveitou a ocasião para desacreditar perante o júri não só o estado em que as pesquisas psicológicas se encontravam naquele final de século, como a própria estrutura interna da psicologia enquanto ciência. De acordo com as palavras que utilizou, anos mais tarde, a propósito do seu estado de espírito nestas provas, o sentimento que inicialmente o assolava em relação à psicologia era o *desdém*⁶⁸.

Porém, o distinto segundo lugar que o jovem filósofo então arrecadou haveria de ser o prenúncio de uma longa e profícua relação especulativa com uma ciência que ainda viria a revelar-se-lhe fundamental. Segundo a leitura de Jacques Chevalier, foi precisamente a *Agrégation* que permitiu a Bergson compreender que o que lhe desagradava nas investigações psicológicas eram, na verdade, as tendências mecanicistas que vigoravam entre alguns dos seus autores⁶⁹.

⁶⁷ Numa carta de 1905, Bergson afirma : “Je ne me doutais guère, quand j’ai commencé à critiquer l’idée que la philosophie et la mécanique se fond du temps, par exemple, que je m’acheminerais vers des études de psychologie et que j’aboutirais à traiter des données de la conscience. Pourtant je devais en arriver là, du moment que je cherchais du concret sous les abstractions mathématiques.”, *M*, p. 658. Em 1922, afirmava: “James [William James], lui, part de la psychologie: il est psychologue-née. Son admirable *Stream of Thought*, publié d’abord fragmentairement sous la forme d’un article sur quelques omissions de la psychologie introspective, procède en partie d’une critique de la psychologie associationniste. Je suis arrivé à la psychologie, mais n’en suis pas partie. En somme, jusqu’au moment où j’ai pris conscience de la durée, je puis dire que j’ai vécu à l’extérieur de moi-même.”, H. Bergson, *Œuvres*, p. 1542.

⁶⁸ *C*, p. 1178.

⁶⁹ Cf. J. Chevalier, *Bergson*, pp. 47-48.

Assim sendo, foi crescente o posterior interesse de Bergson pela psicologia. Os seus trabalhos não se resumiram a uma mera utilização metodológica do ponto de vista da vida interior do sujeito. O filósofo juntou as suas reflexões aos grandes debates da época em torno de fenómenos psíquicos como o sonho, a telepatia ou até mesmo patologias como a afasia. A obra *L'énergie spirituelle*, de 1919, colige precisamente uma série de ensaios sobre as mais variadas problemáticas psicológicas, alguns deles apresentados em encontros científicos da especialidade.

Na esteira biraniana, a psicologia foi encarada por Bergson como uma ciência positiva, estruturada em torno do método introspectivo que, por ser de carácter distinto das tradicionais experiências laboratoriais mensuráveis, não deixava de ser objectivo e rigoroso. Alguns dos textos de Bergson ocupam-se mesmo da denúncia de determinados preconceitos difundidos na época acerca do funcionamento e do alcance das investigações psicológicas, que não lhe reconheciam credibilidade científica. É o caso das suas críticas às teorias associacionistas que defendiam que o conhecimento surge a partir da associação de ideias segundo determinados princípios, como a semelhança e a proximidade espacial das percepções que lhes dão origem. Segundo Bergson, esta teoria enfermava de um vício de fundo – o mesmo das leituras mecanicistas do real – que substituía o fluxo de devir dos estados psicológicos por uma multiplicidade descontínua de elementos fixos e justapostos⁷⁰. Ou seja, toda e qualquer tentativa de reduzir os fenómenos psicológicos à realidade física, tratando-os como se estivessem sujeitos às mesmas leis e comportamentos da matéria, deixava de fora a vida psicológica concreta.

Esta é também a base da célebre crítica bergsoniana à doutrina do paralelismo psicofisiológico que sustentava uma equivalência determinista entre estados psíquicos e estados cerebrais. Para o autor, o perímetro dos primeiros extrapola sempre o perímetro dos segundos, não podendo, por isso, ser reduzidos aos mecanismos fisiológicos corticais. A argumentação do autor assentava na defesa da autonomia dos fenómenos psíquicos, perfeitamente distintos dos objectos e factos materiais, mas naturais como eles. Em “«Fantômes de vivants» et «recherche psychique»”, conferência proferida em 1913 na *Society for Psychical Research*, em Londres, Bergson esclarece a sua posição, dirigindo-se à audiência: “Os fenómenos de que vos ocupais são incontestavelmente do mesmo género do que os que fazem o objecto da ciência natural, ao passo que o método que seguís, e que sois obrigados a seguir, não tem muitas vezes nenhuma relação com o método das ciências da natureza”⁷¹.

À psicologia nascente bastava continuar as suas investigações na terra ainda incógnita dos fenómenos psíquicos, desenvolvendo o rigor do seu modo introspectivo de trabalhar, em direcção à descoberta das leis gerais da actividade espiritual. Segundo Bergson, a revelação intuitiva de que o substrato dos *factos de consciência* consiste numa actividade em permanente dinamismo criador vem revelar que

⁷⁰ *MM*, p. 148.

⁷¹ “Les phénomènes dont vous vous occupez sont incontestablement du même genre que ceux qui font l’objet de la science naturelle, tandis que la méthode que vous suivez, et que vous êtes obligés de suivre, n’a souvent aucun rapport avec celle des sciences de la nature.” *ES*, p. 64.

o espírito é um processo vital e permite compreender que, afinal, essa consciência íntima é já a própria vida em movimento.

Quando Bergson se refere à “vida”, não emprega o conceito apenas na sua acepção orgânica, mas entende-o fundamentalmente como princípio de ordem psíquica e espiritual que se exerce como tendência ou esforço constante, criando dessa forma a totalidade cósmica. A dificuldade em apreender com a linguagem e captar com o pensamento a substância movente de tudo o que existe revela-se, desde logo, na ressalva do autor em relação à imagem que comumente utiliza para se lhe referir: o *élan* vital. A fidelidade ao pensamento de Bergson exige que perspectivemos este vocábulo não como uma tradução conceptual, mas como uma imagem emprestada ao mundo físico e meramente sugestiva⁷². A palavra francesa “élan” significa, simultaneamente, “impulso”, “ímpeto” e “energia”. Porém, Bergson salvaguarda que não se trata de uma realidade de ordem física ou mecânica, mas de um princípio de cariz psicológico, fora de uma hipotética apreensão no espaço e incapaz de ser dividido ou dissociado internamente. A vida é, em si mesma, essa interpenetração psíquica constante, uma imensa virtualidade criadora que se vai desdobrando evolutivamente no seu contacto com a matéria, dando origem a tudo o que existe. É, no fundo, *energia espiritual*.

Ao assumir o ponto de vista psicológico, Bergson entende para onde o orientavam as suas conclusões: é preciso passar pelo reino do espírito para se chegar à vida, é necessário desenvolver a ciência do dinamismo espiritual para se encontrar a verdadeira cosmologia, que permita construir uma renovada e verdadeira filosofia da natureza.

c) Da Psicologia ao projecto *bio-filosófico*

Partir do ponto de vista psicológico não era sinónimo, para Bergson, de subsumir todo o discurso aos critérios desta perspectiva. Aliás, no seu entender, mesmo a investigação acerca da psique e dos estados de consciência devia orientar-se por um fio condutor de raiz biológica: *Primum vivere* é a máxima com que o autor indicava a necessidade de nos posicionarmos na perspectiva da vida e das suas exigências fundamentais, a fim de compreendermos a génese e a estrutura das próprias faculdades psíquicas⁷³. “Avant de philosopher, il faut vivre”⁷⁴, conclui, então, o filósofo.

Em termos do percurso da obra bergsoniana, a justificação desse alargamento da psicologia às ciências naturais foi a etapa cumprida com o escrito de 1907: “Um dos objectivos da *Évolution créatrice* é o de mostrar que o Todo é da mesma natureza que o eu, e que se apreende por um aprofundamento cada vez mais completo de si mesmo”⁷⁵, afirmava Bergson pouco tempo depois da publicação de *L'évolution*

⁷² EC, p. 258.

⁷³ PM, p. 54.

⁷⁴ DSMR, p. 185.

⁷⁵ “Un des objets de l'*Évolution créatrice* est de montrer que le Tout est de même nature que le moi, et qu'on le saisit par un approfondissement de plus en plus complet de soi-même”, M, p. 774.

créatrice, numa discussão na *Société Française de Philosophie*. Entendendo que o plano psíquico é, no fundo, o substrato de todo o real, Bergson prosseguia em direcção a uma “bio-filosofia”, ou seja, à mútua fecundação entre a biologia vitalista e a filosofia intuitiva da duração⁷⁶.

Com a noção de uma “bio-filosofia”, entendemos um novo paradigma de pensamento erigido à imagem da *biologia*, ou seja, dos diversos discursos científicos sobre os fenómenos da vida surgidos no decorrer do século XIX. Este modelo de inteligibilidade importava da biologia a sua dimensão experimental e factual, conjugando os dados positivos do real com um contexto metafísico fundante.

Neste sentido, H. Gouhier assinala que o carácter de fundo do pensamento bergsoniano reside no facto de este se ter tornado numa filosofia do espírito sem nunca ter deixado de ser uma filosofia da natureza⁷⁷. Dito de outra forma, Bergson constrói uma filosofia do espírito no interior de uma filosofia da natureza, a *filosofia dum espírito animando a natureza*⁷⁸. De facto, ao identificar o espírito com a vida, Bergson estabelecia a ligação entre o plano psicológico e o plano biológico, encarando o segundo como o desdobramento e a manifestação concreta do primeiro. Ou seja, a etapa inicial concretizava-se no domínio dos dados imediatos da consciência, entendida esta não enquanto instância exclusivamente antropológica, mas enquanto fundo elementar e impessoal de todas as coisas⁷⁹. Só a partir daí, a filosofia irradiaria para o mundo natural e, posteriormente, atingiria o plano da energia espiritual. De um lado ao outro, o fio condutor da investigação seria sempre uma “razão biológica”.

O recurso à “biologia” como um corpo de saber e, sobretudo, como um modelo de conhecer sugere desde logo a dificuldade de a filosofia da natureza bergsoniana se ocupar apenas das estruturas vivas do mundo natural, negligenciando os seres inanimados. Não serão eles, também, *natureza*? Considerar-se-á que rochas, lagos ou montanhas não são atravessadas pela energia do élan vital? A resposta surgirá mais clara com o avançar da nossa reflexão. Porém, adiantemos agora que a noção de “biológico” que Bergson nos apresenta está longe de se circunscrever a uma leitura meramente orgânica já que a vida é, como já o dissemos, da ordem do psicológico ou espiritual. Assim sendo, cumpre-nos, então, investigar exactamente a que plano biológico se refere, então, o autor e, conseqüentemente, quais as linhas do projecto bio-filosófico que a sua obra nos propõe.

É possível distinguir na filosofia do autor dois sentidos para o “*bíos*”: por um lado, os fenómenos e seres vitais propriamente ditos e, por outro, o princípio interno que os origina, ou *a vida* ela mesma. As duas significações não fazem sentido separadamente, ainda que tenham alcances diferenciados. Para Bergson, é para o

⁷⁶ Em 1971, Étienne Gilson publicou uma obra onde se debruçava sobre a filosofia da vida desde Aristóteles a Darwin e dedicava algumas reflexões a Bergson, intitulada precisamente *D’Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*. Porém, o recurso do autor à noção de “biofilosofia” aponta aí apenas para uma “filosofia da vida”, sendo pouco explorado e desenvolvido o sentido do conceito e, por conseguinte, afastando-se da nossa proposta.

⁷⁷ Cf. H. Gouhier, *Études sur l’histoire des idées en France depuis le XVII^e siècle*, p. 90.

⁷⁸ *Idem*, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Cap. I: “Une philosophie de la nature”, p. 20.

⁷⁹ *DS*, p. 47.

segundo sentido que as ciências naturais devem ser encaminhadas, sendo essa a única forma de reconhecer a essência biológica fundante de toda a existência natural e humana.

Consequentemente, tal como a entendia o autor, a biologia não se resume a uma físico-química complexificada, sendo mais do que o estudo da dimensão visível das manifestações vitais. Esta era a grande conclusão que Bergson encontrava explicitamente justificada na distinção entre os estudos fisiológicos que apenas se reportavam à actividade funcional dos seres vivos e os trabalhos científicos, por exemplo da histologia, que procuravam a estrutura, génese e evolução dos tecidos orgânicos. Se os primeiros perspectivavam os fenómenos vitais como compostos inertes contidos *dentro* do ser vivo, como se de uma retorta de laboratório se tratasse, os segundos atinham-se não só a esse conteúdo mas ao “recipiente” propriamente dito, ao modo como o ser vivo atingiu a forma que o caracteriza, ou seja, à sua história própria⁸⁰. Para Bergson, a ideia de que um determinado momento da existência de um qualquer fenómeno vital tem o seu princípio explicativo no percurso passado desse mesmo fenómeno, sendo por isso necessário reportar as suas características a esses antecedentes, impunha-se como uma das conquistas da biologia do início do século XX.

Uma vez que os objectos de estudo das ciências da vida deviam ser encarados como partes de um processo evolutivo mais vasto, impunha-se, então, caracterizá-los como tendendo indefinidamente para uma realização posterior. Não podiam, por isso, traduzir-se como estados ou produtos fixos, inteiramente concretizados no seu estado presente. Este facto requeria que a biologia adoptasse um determinado tipo de conceitos e definições que permitissem dar voz ao dinamismo permanente dos seres vivos, que os perspectivasse tomando como carácter essencial a sua tendência permanente para se desenvolverem e não apenas as características que possuíam no momento.

Se teimassem em permanecer vinculadas a uma leitura mecânica da vida, as ciências positivas teriam cada vez mais dificuldades em explicar a indeterminação que se começava a descobrir como uma componente inegável do real e, consequentemente, as explicações simplistas de uma sucessão de causas e efeitos determináveis encaminhar-se-iam para uma implosão do raciocínio.

A física e a química tratavam os fenómenos como abstracções que, em termos bergsonianos, eram apenas meras divisões arbitrárias relativas à nossa maneira de decompor a experiência. Somente as ciências biológicas lidavam com os seres vivos como realidades concretas – delimitadas pela natureza ela mesma e não pelas nossas capacidades intelectivas –, cuja unicidade resultava de um particular percurso evolutivo interno, quer individual, quer em termos de espécie. E – formulava Bergson numa carta datada de 1902 – quanto mais concreta é a investigação desenvolvida por uma determinada ciência, ou seja, quão mais perto estão os seus trabalhos da própria natureza, mais objectividade consegue conquistar para os seus resultados. Segundo esta perspectiva, as mais concretas de todas as ciências eram, obviamente,

⁸⁰ EC, pp. 19; 36; C, p. 194.

as biológicas, fornecendo o modelo e o material adequados às exigências do projecto especulativo bergsoniano: por um lado, porque o respeito pela evidência dos factos fornecia a garantia de que os resultados das construções do pensamento bio-filosófico correspondiam autenticamente àquilo que a realidade intimamente é; por outro, porque tratando das diversas manifestações da vida, as ciências biológicas mostravam de que modo era possível atingir o sentido íntimo do impulso anímico psicológico que percorre a matéria orgânica e está na origem da formação dos seres vivos, ou seja, coincidir com a “causa interior” ou actividade geradora de realidade.

A cooperação entre a metafísica e esta biologia positiva de fundo vitalista permitiu, então, a Bergson construir a sua filosofia da natureza com base numa perspectiva que encarava o Universo como vivente, ao invés de o encerrar num conjunto de generalizações conceptuais vazias. Mas como as pretensões do autor iam além de uma celebração filosófica do vitalismo, pretendendo levá-lo até às suas últimas consequências também no campo científico, Bergson reconhecia de imediato o grande obstáculo que residia nas objecções vindas de algumas facções das ciências físico-matemáticas.

Demasiado próximo de uma abordagem excessivamente especulativa, no início do século XX o vitalismo tendia a ser encarado como *cientificamente retrógrado*⁸¹. Bergson reconhecia alguma razão nestas críticas: o vitalismo seria, de facto, estéril enquanto promotor da actividade científica caso a biologia ficasse confinada a um relato mecânico e determinista da natureza, na senda do que vincavam a física e a química. Mas, prosseguia o autor, caso a biologia se constituísse diferentemente e reconhecesse nos fenómenos vitais realidades únicas, irrepetíveis e indetermináveis, em constante devir evolutivo, assumindo portanto uma postura vitalista, poderia direccionar os seus procedimentos para uma aproximação empírica, objectiva e integral à natureza.

Podemos, então, afirmar que, quando Bergson recorre ao conceito de “vitalismo”, não tem apenas em mente uma orientação assente num princípio vital, mas visa sobretudo sublinhar o carácter dinâmico que subjaz à actuação desse princípio. E, para o autor, o expoente máximo do dinamismo vitalista da natureza é a própria evolução.

Muito tem sido escrito sobre um provável vitalismo bergsoniano. Sendo, por um lado, possível aproximar o *élan* da ideia de um princípio vital, por outro lado, na época de Bergson, o conceito de “vitalismo” tinha já uma determinada conotação na tradição filosófica. Tal como indica A. Lalande, tratava-se da doutrina segundo a qual existe em cada indivíduo um princípio vital, distinto da alma pensante e das propriedades físico-químicas do corpo, que governa os fenómenos da vida⁸². Bergson

⁸¹ Cf. G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, p. 123. Este autor considera que o descrédito do vitalismo se devia essencialmente à sua proximidade da teoria animista que sustentava que a vida do corpo animal depende da existência e da actividade de uma alma provida de todos os atributos da inteligência.

⁸² Cf. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 1214.

contesta abertamente a dimensão individual deste princípio vital e, nesse aspecto, não há qualquer dúvida em afastar o seu pensamento da corrente vitalista da época⁸³.

Porém, o debate não se encerra nessa crítica, já que Bergson continuou a ser conotado com uma determinada orientação vitalista inerente ao seu pensamento. Consideramos perfeitamente legítima esta posição, tendo em conta a intensidade que a noção de “vida” assume para o autor e, conseqüentemente, a importância do *élan*⁸⁴. Assim sendo, parece-nos adequado falar-se num *vitalismo bergsoniano* enquanto doutrina de um princípio vital de carácter psicológico que habita o íntimo de toda a realidade cósmica, mineral, vegetal e consciente, e cuja actividade se pauta pela duração. A principal linha de força que aproxima o bergsonismo da mundividência vitalista reside na renúncia a uma explicação mecanicista que resuma o comportamento dos seres vivos através de simples reacções físico-químicas. As distinções residem, por um lado, no que já afirmámos acerca da recusa do carácter individual do princípio vital e, por outro, na relação entre o discurso científico e o pensamento filosófico, que o vitalismo acabava por negligenciar em prol de um registo de matriz especulativa.

Frederick Burwick e Paul Douglass apresentam uma distinção pertinente entre um “vitalismo *naive*” que permitia a conjugação de determinados aspectos científicos com crenças de teor religioso e espiritualista e um “vitalismo crítico” assente numa ontologia da energia baseada na ideia de um processo ou impulso dinâmico. Os autores consideram que Bergson pertence ao segundo e atestam como ilegítimas muitas das críticas de que, a este respeito, o seu pensamento foi alvo⁸⁵.

Porém, se, por um lado, poderíamos afirmar que *L'évolution créatrice* representou uma determinada reabilitação de um vitalismo crítico de carácter científico-metafísico, por outro lado somos obrigados a reconhecer que depois de Bergson o vitalismo foi gradativamente relegado para o estatuto de doutrina do passado e recusadas as suas mais-valias no plano científico⁸⁶.

Assim sendo, quando afirmamos que Bergson assumiu o patrocínio científico das ciências da vida, referimo-nos particularmente a uma determinada orientação dentro destas investigações, ou seja, à biologia vitalista de cariz evolucionista. É certo que os longos estudos que Bergson desenvolveu nesta área lhe permitiram dialogar criticamente com as várias teorias da evolução e, por fim, propor mesmo uma lei-

⁸³ *EC*, pp. 42-43.

⁸⁴ Aliás, o mesmo parece ter pensado Bergson, de acordo com o que afirma em duas cartas escritas nos anos subsequentes à publicação de *L'évolution créatrice*: “Comme vous voulez bien le faire remarquer dans votre conclusion, une position telle que la mienne peut très bien être qualifiée de vitaliste si l'on commence par s'entendre sur le sens du mot. Je ne rejette le vitalisme que s'il prétend constituer tout être vivant en entité indépendante.”, carta a A. O. Lovejoy, de 4 de Julho de 1911, *C*, p. 419; “Je crois que, si l'on tient compte de ce que j'entends par durée, on verra dans le «vitalisme» de *L'Évolution Créatrice*, quelque chose de plus précis et aussi de plus probant que vous ne le dites”, carta a H. Höffding, de 15 de Março de 1915, *M*, p. 1149.

⁸⁵ Cf. *The crisis in modernism. Bergson and the vitalist controversy*, p. 1.

⁸⁶ G. Canguilhem (1904-1995) terá sido um dos últimos grandes representantes de uma filosofia vitalista no sentido de defender a irredutibilidade dos fenómenos vitais, tendo construído um pensamento filosófico em profunda interdependência com os avanços científicos da medicina ao longo do século XX.

tura própria, a que regressaremos. Porém, nunca, em nenhuma fase do seu percurso especulativo, o autor abandonou as linhas de fundo vinculadas por esta tendência.

Na obra *Les deux sources de la morale et de la religion*, corolário de todo o pensamento bergsoniano, encontra-se a afirmação que vincula indelevelmente as realizações desta bio-filosofia: “Foi seguindo o mais perto possível os dados da biologia que chegámos à concepção de um élan vital e de uma evolução criadora”⁸⁷. Pouco tempo depois da publicação desta obra, a mesma ideia seria repetida epistolarmente a Henri Gouhier, discípulo e comentador de Bergson, especificando que esse era apenas o primeiro elo de uma corrente que, no seu outro extremo, levava a Deus, também ele apreendido através da experiência positiva, desta feita de feição mística⁸⁸.

Mais tarde, ao prefaciар as obras do Mestre, H. Gouhier haveria de interpretar estas afirmações como o eixo fundamental do pensamento bergsoniano. Nas suas palavras, o grande contributo especulativo do pensamento de Bergson reside na tomada de consciência de uma nova situação epistemológica no dealbar do século XX e nas consequentes ilações filosóficas retiradas desse panorama⁸⁹.

A extensão da ciência ao estudo de todas as dimensões do *bios* – desde a vida psíquica e espiritual, à vida social passando pela vida orgânica –, permitiu a Bergson inaugurar uma nova era científico-especulativa que depôs definitivamente o paradigma cartesiano de inspiração matemática. Através dos seus esforços, a evidência empírica dos factos foi contraposta à evidência inteligível da razão e a nova visão da natureza proposta pelo vasto leque de novidades científicas mostrou já não ser compatível com o exercício mecânico e determinista de matematização do real. O alargamento do campo da experiência, e o consequente surgimento de novas áreas científicas, veio mostrar que a realidade é de cariz caleidoscópico, ao contrário do que queriam fazer parecer os sucessores de Descartes. Como tal, não podia ser entendida de acordo com um critério positivo único e exigia a manutenção de um contacto experiencial ininterrupto com os factos. Era esta a verdadeira *metafísica positiva* que o pensamento bergsoniano projectava como a obra a construir pela filosofia das gerações seguintes.

Bergson tinha clara noção de que este projecto só então dava os primeiros passos. Seria necessário esperar ainda algum tempo até que as investigações das ciências naturais e o desenvolvimento da filosofia permitissem não só a aceitação dos procedimentos e dos conteúdos das ciências naturais no seio da especulação filosófica, como também a orientação das pesquisas biológicas segundo noções advin-

⁸⁷ “C’est en suivant d’aussi près que possible les données de la biologie que nous étions arrivés à la conception d’un élan vital et d’une évolution créatrice”, *DSMR*, p. 264.

⁸⁸ *C*, p. 1377.

⁸⁹ Cf. H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, p. 34; *Idem*, “Introduction” a H. Bergson, *Œuvres*, p. XII. Gouhier conclui que “La philosophie est science à la manière des mathématiques selon Descartes, à la manière de la biologie selon Bergson”. A nossa interpretação do pensamento bergsoniano filia-se directamente nesta leitura, procurando desenvolver a sua pertinência e conferir-lhe actualidade. Consideramos que Henri Gouhier teve o privilégio de compreender, em discurso directo, o teor do projecto científico-especulativo de Bergson e nos legou uma leitura cuja autenticidade decorre precisamente desse facto.

das do domínio da filosofia vitalista. O autor reconhecia que a biologia começava lentamente a encaminhar-se para a fundamentação científica de ideias como a de um élan vital criador e suporte da natureza e acreditava que, dado o cariz empírico dessa noção, os avanços futuros das ciências da vida viriam confirmar muitas das afirmações das suas obras⁹⁰.

Ainda lhe foi possível assistir aos frutos do seu pensamento e reconhecer que a mentalidade de filósofos e cientistas começava a aceitar a proposta de um intercâmbio profícuo entre o trabalho de ambos. Em 1922, escrevia que o seu principal objectivo nunca havia residido numa doutrina “anti-científica”, antes na promoção de uma fronteira comum entre ciência e metafísica, de modo a procederem a uma espécie de controlo ou verificação mútua. Assim sendo – continuava o autor quinze anos depois de *L'évolution créatrice* –, a psicologia, a neurologia, a patologia e a própria biologia começavam a aceitar a metodologia bergsoniana e abriam-se às suas perspectivas⁹¹.

Esta era a convicção do filósofo expressa numa carta a Jacques Chevalier, em 1926, a propósito de algumas correcções a uma série de artigos deste autor acerca do pensamento bergsoniano⁹². Chevalier escrevera que a maioria dos biólogos relegava o élan vital para o conjunto das entidades inúteis, afirmação que Bergson contestava com veemência indicando que muitos investigadores ingleses e americanos haviam acolhido bem e até mesmo utilizado a noção nas suas pesquisas. E acrescentava que em França a única hostilidade demarcada tinha vindo da parte de Félix Le Dantec, (1860-1917) biólogo cuja obra se aproximava de inclinações positivistas e materialistas⁹³.

Em *Les deux sources de la morale et de la religion*, última obra original onde o autor constrói o corolário do seu pensamento, Bergson concluía que todas as suas afirmações seriam um dia confirmadas pelas ciências da vida, uma vez que a proximidade que sempre manteve com os factos assim o permitiria⁹⁴.

E, de facto, isto mesmo começava a ser confirmado por alguma literatura científica das primeiras décadas do século XX. Em 1929, por exemplo, Vladimir

⁹⁰ Em 1935, Bergson afirmava a Fl. Delattre: “Ma prétendue métaphore [élan] est donc, en réalité, la notation précise, en même temps que globale, de constatations possibles. Et c’est pourquoi elle se distingue profondément d’images stériles telles que le «vouloir-vivre» de Schopenhauer ou la «life-force» de vitalistes tels que Butler. C’est pourquoi aussi l’on pouvait prévoir que tôt ou tard la biologie aurait à en adopter quelque chose”, *M*, p. 1527.

⁹¹ *PM*, p. 70.

⁹² *C*, p. 1182.

⁹³ No volume *Mélanges*, encontra-se reproduzida uma carta de Bergson, de 20 de Agosto de 1907, dirigida ao director de *La Revue du Mois* onde, dez dias antes, Le Dantec havia publicado um artigo de crítica intitulado “La biologie de M. Bergson”. Nesta carta, Bergson responde de forma clara e incisiva às objecções de Le Dantec, esclarecendo até que ponto algumas das afirmações que lhe tinham sido atribuídas não correspondiam minimamente aos conteúdos do seu pensamento. Como nota de fundo, o filósofo esclarece que a grande distinção entre a sua posição e a do seu objector consistia na separação entre o seu ponto de vista biológico e o ponto de vista matemático de Le Dantec, *M*, pp. 731-734; *EC*, ed. crit., pp. 589-600.

⁹⁴ *DSMR*, p. 272.

Jankélévitch publicou um texto intitulado “Bergsonisme et biologie (a propôs d’un ouvrage récent)”, onde expôs algumas teses de Constantin von Monakow (1853-1930) e de Raoul Mourgue (1886-1950), nos domínios da neurologia e da patologia, que seriam de inspiração bergsoniana⁹⁵. Aliás, seis anos depois, o próprio Mourgue confirmava esta mesma ideia afirmando que a comunidade científica da época devia a Bergson a criação de um importante conceito da biologia contemporânea: a noção de “duração”⁹⁶. Nas suas palavras, a chegada a este conceito representava a passagem de uma perspectiva biológica estaticamente concebida para uma biologia dinâmica, mudança que começava a ser confirmada cientificamente.

Não resistimos a destacar um excerto deste artigo, cuja importância aumenta se reiterarmos a formação científica do seu autor:

“Não é por isso exagerado escrever que é a um filósofo que devemos uma descoberta científica que se mostra tão fecunda em todos os pontos de vista e que parece dever marcar uma data na história da biologia.”⁹⁷

Mais recentemente, Ernst Mayr (1904-2005) e William B. Provine afirmam a este propósito que para se conseguir compreender a ambiência intelectual em França no início do século XX será necessário ter em conta a forte influência que *L’évolution créatrice* exerceu nos estudos de biologia, referindo os nomes de Pierre-Paul Grassé (1895-1985) ou de Lucien Cuénot (1866-1951)⁹⁸.

Também o célebre biólogo evolucionista Theodosius Dobzhansky (1900-1975) presta uma importante homenagem a Bergson, considerando-o o filósofo que melhor aproximou o seu pensamento das teorias científicas da evolução. Em 1967, este cientista publica mesmo um artigo intitulado “L’évolution créatrice”.

Nesta galeria de reconhecimentos, também Jacques Monod (1910-1976) atestou a importância da obra bergsoniana ao afirmar que, enquanto era estudante, a leitura de *L’évolution créatrice* era imprescindível para a obtenção de um grau académico em biologia⁹⁹.

É hoje igualmente aceite a influência de *L’évolution créatrice* junto do paleontólogo Jean Piveteau (1889-1991), nomeadamente na promoção de teses bergsonianas, como sejam a necessidade de não submeter a imensidade da natureza nos quadros estreitos do pensamento abstracto ou a imagem do desenvolvimento histórico da vida¹⁰⁰.

⁹⁵ Veja-se, ainda, uma nota de J. Chevalier em que atribui a Monakow e a Mourgue a consideração de que o próprio Bergson seria um “neurologista de génio”, cf. *Bergson*, p. 155, nota 1.

⁹⁶ Cf. R. Mourgue, “Une découverte scientifique: la durée bergsonienne”.

⁹⁷ “Il n’est donc pas exagéré d’écrire que c’est à un philosophe que nous devons une découverte scientifique qui se montre si féconde à tous points de vue et qui paraît devoir marquer une date dans l’histoire de la biologie”, *Ibidem*, p. 366.

⁹⁸ E. Mayr; W. B. Provine, ed., *The evolutionary synthesis. Perspectives on the unification of biology*, Harvard University Press, London, 1998, p. 314.

⁹⁹ J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, p. 39.

¹⁰⁰ Cf. A. de Ricqlès, “Cent ans après: *L’évolution créatrice* au péril de l’évolutionnisme contemporain”, em A. Fagot-Largeault; F. Worms, Frédéric, eds., *Annales bergsoniennes*, IV, pp. 127-128.

Assim sendo, mesmo contra as vozes que se levantavam em críticas constantemente dirigidas às suas perspectivas e que entendiam como promiscuidade filosófica o projecto de uma *metafísica positiva*, Bergson conseguiu cumprir a sua proposta e levar a cabo um percurso especulativo e editorial exímio em termos de coerência interna e fértil no que respeita ao seu alcance científico-filosófico. A filosofia da natureza que o autor nos legou, assente num fundamento psicológico e à imagem das ciências da vida, caracteriza-se fundamentalmente por um discurso integral, convocando todas as formas de experienciar o real como a verdadeira via para assegurar a mais completa das leituras. E o seu alcance estendeu-se para lá da própria filosofia.

2. Estrutura e orientações do *evolucionismo criacionista bergsoniano*

Neste terceiro capítulo, dedicado à caracterização da noção bergsoniana de uma “natureza criadora”, começámos por explicitar os pressupostos científico-metafísicos subjacentes ao projecto especulativo do autor. De seguida, apresentámos a estrutura constituinte do que consideramos ser um projecto bio-filosófico. Iremos, agora, ver como Bergson concretizou a proximidade entre a filosofia e as chamadas ciências da vida, a partir do modo como pensou bio-filosoficamente a natureza.

Bergson, pensador atento ao estudo do mundo natural e comprometido com o alargamento das fronteiras do conhecimento proporcionado pelas ciências positivas, dedicou ao conceito de “natureza” um lugar fundamental na sua obra. Se, por um lado, nos posicionarmos na perspectiva dos conteúdos específicos da sua filosofia, a relevância da “natureza” impõe-se ao tornar-se palco para o cruzamento e intercâmbio de noções como “duração” e “élan”, basilares da filosofia do autor. Como afirma Yves Madouas, a questão da natureza não é um capítulo da obra de Bergson, é antes um elemento constitutivo de um pensamento que repousa sobre a descoberta da intuição da duração¹⁰¹.

Por outro lado, como já explicitámos, o pensamento bergsoniano partiu de uma reflexão crítica sobre o modo spenceriano de pensar a evolução natural, tendo-se assim assumido, desde o primeiro momento, como uma “filosofia da natureza”.

Mas, então, por que não encontramos nos escritos do autor um maior desenvolvimento e sistematização do conceito de “natureza”? Por que motivo a noção surge dispersa por toda a obra, num património semântico plurívoco e multi-referencial?

Bergson responde-nos afirmando que alguns conceitos não ganham em ser aprisionados nos limites de uma determinada definição¹⁰². Por abarcar uma série contínua de significados possíveis, a “natureza” é, para o autor, uma dessas noções. Filosofar, prossegue Bergson, consiste em criar constantemente novos sentidos e, assim, cultivar a riqueza significativa dos termos, em vez de limitar a sua riqueza inerente através da cristalização nesta ou naquela definição estanque. Assim sendo, o filósofo deixa ao leitor a tarefa de reconstruir os vários sentidos lançados por

¹⁰¹ Y. Madouas, “Bergson ou la nature diverse”, p. 210.

¹⁰² *M*, pp. 503-505.

esta noção no decorrer das suas obras. No seguimento desse repto, procuraremos estabelecer as principais orientações científicas e filosóficas inerentes ao conceito de “natureza” e, simultaneamente, compreender por que razão Bergson considera que esta noção deve evitar terminantemente uma análise sistematizadora e conceptualista.

Para o pensamento bergsoniano, a natureza é a sede do devir universal, constituindo-se intimamente enquanto esforço de constante renovação. Sendo animada por um movimento permanente, a natureza oferece-nos a cada instante o espectáculo ininterrupto de surgimento do absolutamente novo. Contudo, essa ideia não significa que esteja em causa um conjunto heterogéneo de seres dispersos e sem qualquer ligação entre si: para Bergson, a natureza é interiormente animada por um impulso íntimo universal, cujo progresso contínuo suporta e origina a emergência da novidade constante. Por conseguinte, nela se cruzam a multiplicidade distinta de seres dispostos numa situação espacial concreta e a multiplicidade indistinta interior que os percorre e vivifica.

O autor pensa a dinâmica intrínseca da natureza através de um jogo dialéctico entre as noções de “criação” e de “evolução”, propondo um diálogo original entre dois conceitos que, à primeira vista, parecem representar mundividências inconciliáveis. Na senda da tese de J. Chevalier segundo a qual “*Philosophie de l'évolution, le bergsonisme est plus encore une philosophie de la création*”¹⁰³, a nossa reflexão procurará explicitar de que modo é possível afirmar que estamos em presença de uma perspectiva bio-filosófica *evolucionista*, sem que, contudo, possamos dispensar igualmente o epíteto de *criacionista* para a adjectivar¹⁰⁴.

Iremos, então, começar por explicitar algumas noções que fundamentam a perspectiva filosófica de Bergson, de modo a compreendermos posteriormente o intercâmbio que o autor estabelece com as doutrinas evolucionistas que constituíam o eixo central dos debates científicos e filosóficos da época e podermos, por fim, encontrar as orientações da sua própria proposta evolucionista.

¹⁰³ Bergson, p. 291.

Luís António Umbelino afirma, com muita propriedade, que a ideia de “criação” assume um dos lugares centrais da reflexão bergsoniana, situando-a num eixo tripartido: no seio da experiência do indivíduo que abre a sua conduta ao élan, na própria vida natural e no acto criador de Deus, cf. “Nota de Apresentação” a *As duas fontes da moral e da religião*, p. 10.

Na verdade, estes são três registos absolutamente díspares do conceito, que implicam contextualizações diferentes. No primeiro caso, Bergson aponta para a conduta moral, no segundo para o processo de crescimento evolutivo da realidade positiva e no terceiro para o plano da espiritualidade religiosa. O contexto da nossa reflexão centra-se na segunda, ainda que se instaure em articulação operativa com os restantes planos. Nas notas finais deste volume, sistematizaremos alguns aspectos acerca desta dimensão do conceito bergsoniano de “criação”.

¹⁰⁴ Como veremos, a noção de “criacionista” assume aqui um significado diverso da doutrina da criação dos seres vivos de acordo com a narrativa judaico-cristã do livro do *Génesis*. Julgamos que o exegeta do *corpus* bergsoniano que melhor compreendeu e aprofundou este novo sentido foi o pensador Leonardo Coimbra, um dos mais autorizados intérpretes de Bergson em língua portuguesa que designou o seu sistema filosófico precisamente de “criacionismo”.

2.1. Fundamentos da leitura bergsoniana: as noções de *duração*, *evolução* e *vida em geral*

Henri Bergson foi, sobretudo, um homem de coerência. Este seu carácter revelou-se no modo como foi dando à luz a sua produção bibliográfica, compondo nas várias obras um contínuo de sentido que a todas perpassa¹⁰⁵. Revelou-se, também, nas posições que manteve diante de determinados ideários, quer no campo político quer, especialmente, no domínio religioso¹⁰⁶. E, no que respeita ao seu pensamento filosófico, revelou-se sobretudo no modo como, durante toda a sua carreira pública, insistiu em vincular que o essencial do seu legado especulativo residia na revelação da noção de *durée*¹⁰⁷. Em várias ocasiões, encontramos um autor desencantado com o

¹⁰⁵ Apesar de, em 1936, Bergson ter afirmado numa entrevista a Jean de la Harpe que “Malheureusement, voyez-vous, mes livres ne sont pas toujours cohérents entre eux: le «temps» de *L'Évolution créatrice* ne «colle» pas avec celui des *Données Immediates*.”, consideramos que existe um mesmo horizonte especulativo de fundo que atravessa cada uma das suas obras. Até porque, nessa mesma conversa, Bergson confessava: “Je me plonge dans la méditation d'un problème; je pars de la «durée» et je cherche à éclairer ce problème, soit par contraste, soit par similitude avec elle”, evidenciando claramente que o principal elemento do seu pensamento se mantém de uns escritos para outros, mudando apenas a perspectiva da abordagem, cf. A. Béguin; P. Thévenaz, *Henri Bergson. Essais et témoignages recueillis*, p. 360.

Camille Riquier, num estudo recente, afirma precisamente que a unidade da obra de Bergson consiste num *corpus* sobre o tempo, afirmando-se como uma metafísica que se funda na experiência imediata da duração concreta, cf. *Archéologie de Bergson: Temps et métaphysique*.

¹⁰⁶ Referimo-nos, muito particularmente, à “adesão moral” de Bergson ao catolicismo – segundo as suas próprias palavras –, nunca assumida publicamente em vida devido à solidariedade do filósofo face aos ataques à religião judaica que, no ambiente anti-semita e nacionalista que o escândalo do chamado “caso Dreyfus” tinha provocado em França no final do século XIX, prenunciavam já graves consequências a nível mundial. Porém, apesar deste silêncio relativamente à sua conversão interior, Bergson deixa indicações testamentárias expressas para que, caso não lhe concedessem autorização para que as suas exéquias fúnebres se realizassem por um padre católico, o rabi que se encarregasse dessa função fosse informado das finais predisposições religiosas íntimas do autor. Este parece-nos constituir não só o sinal de um forte sentido moral, como sobretudo a última expressão do carácter coerente da personalidade de Bergson.

¹⁰⁷ A tradução deste conceito para português não nos parece oferecer quaisquer dificuldades, sendo consensualmente aceite o termo “duração”. Porém, no caso da língua inglesa, F.C.T. Moore considera ser necessário substituir a tradução clássica, aprovada pelo próprio Bergson, de “*duration*” por “*durance*”, uma vez que o primeiro termo abarca apenas a ideia de um período de tempo mensurável em que qualquer coisa acontece, deixando de fora o correlato mais forte do conceito bergsoniano de *durée*, ou seja, o facto ou a propriedade de “passar pelo tempo” (*going through time*), cf. *Bergson. Thinking backwards*, pp. 58-59.

No nosso caso, consideramos que o termo português “duração” abarca quer o sentido de um certo período de tempo, quer a ideia fundamental de algo que persiste ou resiste, que “passa” continuamente de um momento a outro. É este o sentido mais próprio do conceito, de acordo com o que afirma o próprio autor: “Son essence étant de passer, aucune de ses parties n'est encore là quand une autre se présente.”, *PM*, p. 2. De acordo com esta definição, ainda que pudéssemos reenviar para a palavra “durabilidade”, parece-nos que pecaríamos por um excesso de zelo linguístico que, por um lado, redundaria numa violência rigorista para com o espírito geral do pensamento bergsoniano e que, por outro, não se justifica tendo em conta a semântica própria de “duração”.

Consideramos, ainda, digno de nota que, em termos etimológicos, no verbo latim *durare* – de onde provêm quer o termo francês *durée*, quer os ingleses *duration* e *durance*, quer o português *duração* –, se encontrem presentes significados como “endurecer”, “fortificar”, “subsistir” e “perseverar” que,

modo como os conceitos vinculados pelas suas obras eram recebidos e interpretados e com a forma como era dado protagonismo a aspectos que apenas faziam sentido através da ideia geral de uma *filosofia da duração*¹⁰⁸.

Neste contexto, o contacto de Bergson com os evolucionismos filosófico e científico surgiu a partir da sua concepção da vida, situando-se o factor decisivo desta abordagem precisamente no conceito de “duração”. Aliás, é a partir desta noção que o autor coloca todas as grandes questões que, de obra para obra, vão orientando o seu pensamento. Começamos por reconstruir a plataforma especulativa de onde parte *L'évolution créatrice* e o modo como faz da esfera da vida o ponto de intersecção entre as noções de duração e de evolução.

O facto de *L'évolution créatrice* assumir uma vocação biológica não representou uma mudança de registo em relação às obras anteriores de Bergson, mas antes o que o próprio autor designa como uma ampliação (*agrandissement*) do domínio da vida interior enquanto primeiro campo de experiência¹⁰⁹. A nota final da introdução de *L'évolution créatrice* e as suas primeiras páginas descrevem precisamente a passagem das conclusões do *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) e de *Matière et mémoire* (1896) para os longos investimentos do autor nos estudos empíricos das diversas ciências dos fenómenos vitais. Esta entrada na vida íntima do Universo sedimenta-se sobre a ideia de um fluxo constante de mudança e novidade, aceite já desde 1889 como fundo da vida da consciência. A obra de 1907 buscava agora o alcance do património especulativo acumulado até então: “Procuramos apenas qual o sentido preciso que a nossa consciência dá à palavra «existir» e descobrimos que, para um ser consciente, existir consiste em mudar, mudar consiste em amadurecer, amadurecer consiste em criar-se indefinidamente a si mesmo. Poderemos dizer o mesmo da existência em geral?”¹¹⁰.

em termos filosóficos, remetem para uma metáfora com que Bergson se refere à “duração”: “La durée réelle est celle qui mord sur les choses et qui y laisse l’empreinte de sa dent”, *EC*, p. 46. A “dentada” da duração deixa nos seres a marca da permanência temporal, endurece-os e fortifica-os, permitindo-lhes superar uma existência enquanto justaposição inconsequente de momentos desligados e autónomos e conferindo-lhes a perseverança do estofa mais *resistente e substancial* de todos: o tempo, *Ibidem*, p. 4.

¹⁰⁸ Transcrevemos, a este propósito, dois relatos paradigmáticos. O primeiro de uma carta escrita em 1911, em que Bergson afirma: “Je n’ai guère fait autre chose dans ce que j’ai écrit, que d’appeler l’attention là-dessus [la durée réelle]; mais je ne suis pas sûr d’y avoir réussi, car je vois qu’on m’étudie et qu’on me critique sur beaucoup d’autres points plutôt que sur celui-là, qui est le seul essentiel, et auquel il faut rattacher les autres si l’on ne veut pas risquer de se méprendre sur eux complètement”, *C*, p. 410.

O segundo excerto é retirado de um artigo em que o pensador português Delfim Santos relata a conversa que manteve com Bergson em 1935: “Todavia a sua própria filosofia – que Bergson modestamente desvaloriza – nem sempre foi claramente compreendida. Culpa sua? Talvez não. O que se disse e escreveu sobre a “intuição”! E todavia a intuição, que o termo tenha sido bem ou mal escolhido não importa, é apenas um método que se lhe afigurou ser o único capaz de atingir imediatamente o real que a sua filosofia pretende mostrar: a duração.”, “Uma visita a Bergson”, p. 271.

¹⁰⁹ *PM*, p. 98.

¹¹⁰ “Nous cherchons seulement quel sens précis notre conscience donne au mot «exister», et nous trouvons que, pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même. En dirait-on autant de l’existence en général?”, *EC*, p. 7.

De facto, era esta a grande questão de Bergson no início do primeiro capítulo de *L'évolution créatrice*: poder-se-ia dizer da vida em geral do cosmos o mesmo que se dizia da consciência? Constituir-se-iam como fluxo contínuo de criações originais e imprevisíveis? Seriam ambas atravessadas intimamente pela duração?

O problema apresentava-se tão mais decisivo quanto representava um dos passos nucleares do pensamento bergsoniano. Simultaneamente, marcava de forma indelével a estirpe desta filosofia: entrando num novo plano de problematização não previsto explicitamente pelas obras anteriores, fazia-o a partir do ponto onde aquelas tinham chegado e sem constituir com elas um pólo de contradição. Por este motivo, julgamos que nenhum intérprete poderá duvidar da pouca justeza do termo “ruptura” para adjectivar o passo dado por Bergson em 1907. Uma vez que o autor optou aí por assumir o património especulativo acumulado nas reflexões anteriores, orientando-o para a abertura a novos domínios da existência, parece-nos indiscutivelmente preferível seguir o que o próprio Bergson afirma e entender *L'évolution créatrice* como uma autêntica dilatação positiva e metafísica do alcance filosófico do bergsonismo.

No fundo, estava em causa a pergunta por aquilo que se passava fora da consciência, para lá da vida interior do sujeito e, em última instância, para lá da vida individual de cada ser organizado. Se nos parece lícito afirmar que, na hipótese remota de o percurso especulativo de Bergson ter-se encerrado no *Essai*, dificilmente lhe poderia ser dedicado um estudo em torno da sua filosofia da natureza, também é certo que o pensamento que nos legou em *L'évolution créatrice* é muito mais do que um mero naturalismo. De facto, a sua obra permite-nos cruzar intimamente os vários planos da existência – psíquico, espiritual e natural – numa dinâmica permanente e constitutiva.

Bergson pretendia, então, aplicar os mesmos princípios e conclusões das suas primeiras obras ao fundo anímico presente em todos os seres naturais. Para tanto, nunca abandona o registo psicológico, procurando, pelo contrário, evidenciar que o mesmo fundo que atravessa o “eu”, proposto já desde 1889, não se encontra solipsisticamente fechado na intimidade da consciência¹¹¹. O núcleo do pensamento do autor não sofreu, assim, nenhuma deslocação, mantendo-se a interpretação do real como progressão contínua de novidade e de imprevisibilidade constantemente criativas e criadoras. O passo dado por *L'évolution créatrice* consistiu no alargamento da concepção do âmbito de acção e de influência da duração, deixando de ser entendida apenas como *o estofa da vida psicológica*¹¹² e projectando o seu alcance à escala vital cósmica. Entendida a partir de agora como *o estofa mesmo da realidade*¹¹³, a duração permitiu a Bergson perspectivar o carácter psicológico da vida do todo.

¹¹¹ Se, por um lado, Bergson pertence à grande tradição da filosofia da consciência francesa começada com Descartes, o carácter inovador deste pensamento começa por impor-se ao considerarmos de que modo o eu e o todo são perspectivados numa relação de íntima inclusão constitutiva e nunca num registo de exclusividade como acontece, por exemplo, com o primeiro momento do *cogito* cartesiano.

¹¹² *EC*, p. 4.

¹¹³ *Ibidem*, p. 360.

A duração é continuidade *sucessiva* que se constitui como interpenetração constante do passado no presente. *Suceder* é mais do que alinhar progressivamente os momentos passados uns ao lado dos outros, como se se tratasse de um conjunto de coisas situadas no espaço. Deixa de fazer sentido falar-se em “momentos” porque, em rigor, não subsistem unidades de referência que se possam analiticamente isolar e dispor lado a lado. Na sucessão pura não existe um instante anterior e um instante posterior que se manifestem exteriores um ao outro. O carácter psicológico da duração permite-lhe um registo de interpenetração real, um contínuo de indistinção onde nenhum momento começa nem acaba verdadeiramente: a multiplicidade indistinta. Esta espécie de diluição das fronteiras instala-se na radicalidade da inter-relação entre *o que foi sendo* e *o que vai sendo* e confere à duração uma configuração que Bergson caracteriza como “absoluta”¹¹⁴. Em nosso entender, esta adjectivação justifica-se, por um lado, porque a duração não é relativa a nenhum outro factor e impõe ela mesma um determinado ritmo de acção e, por outro lado, porque a duração determina a consciência que a experiencia, não podendo ser negligenciada ou suprimida. Bergson é peremptório: a duração *impõe-se* como delineadora do fundo mesmo da vida interior, sobre o qual a consciência individual não tem qualquer poder de aniquilação.

Na duração, Bergson pensa a relação entre o que se cria e as condições onde é criado, segundo uma interdependência radical e constitutiva: a causa determina o efeito tanto quanto o efeito determina a causa, numa bilateralidade que inibe qualquer esforço de previsão. Subjacente a esta tese não se encontra já o radical dinamismo que impossibilita que na natureza encontremos algum ser num estado fixo e inalterado? Se tudo está em interpenetração constitutiva, com certeza que tudo pode ser causa de novidade e, conseqüentemente, nada existe que não esteja já em vias de mudar.

Para penetrarmos no sentido mais íntimo da duração, acompanhemos a imagética do autor: não se pode diminuir o período temporal que um artista levaria a criar uma tela e, ainda assim, esperar obter o mesmo resultado. Se se tratar de um jogo de *puzzle*, a extensão temporal que está em causa na sua resolução em nada influencia o resultado da imagem conseguida, uma vez que esta está já à partida definida e o jogador pode ter um acesso imediato a ela. Porém, o mesmo já não se verifica quando se trata do surgimento de produções totalmente novas, ou seja, na verdadeira criação. Quando um pintor explora os recessos do seu espírito à procura da imagem que irá conceber, a sucessão da duração tem uma existência e uma eficácia absolutas, constituindo o factor decisivo e irreduzível da vida psicológica do artista. Neste caso, é preciso esperar para que a obra se dê, para que aconteça e surja.

Não se trata tanto de esperar por um período de tempo determinado – um número específico de horas e minutos – mas de passar pela própria experiência do escoamento temporal. Poderíamos dizer que Bergson se refere a uma espera em intensidade e não em extensão, como aconteceria no tempo marcado pelos relógios, uma vez que a criação pode até surgir quase de imediato ou instantaneamente. Aquilo pelo qual o pintor é obrigado a aguardar não será nenhum tipo de inspiração que se demora a

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 338.

manifestar, mas a confluência das condições adequadas, das circunstâncias sem as quais o resultado seria outro, da intersecção, no presente, entre, por um lado, todo o passado já escoado e escoando-se e, por outro, a projecção de um futuro que o acolhe e desenvolve. Assim sendo, quase que poderíamos afirmar que o artista espera por si mesmo, no sentido em que aguarda pela disponibilidade e ocasião interior onde a criação possa autenticamente acontecer. A duração impõe ao criador, de um modo totalmente irrecusável, uma espera impaciente, uma margem de imprevisibilidade indeterminada que nasce da diferença entre simplesmente copiar uma paisagem já feita ou desenhar uma imagem pela primeira vez.

L'évolution créatrice refere-se a esta margem de indeterminação como um *nada* (*rien*) que sempre persiste e resiste no processo criativo, o que ainda não pode ser dito ou conhecido, mesmo que conheçamos de antemão todas as cores da paleta e a textura dos materiais a utilizar. É este *nada* que confere ao tempo a sua dimensão inventiva e criadora, que fecunda a duração e impossibilita que o futuro esteja já contraído no presente, que condena *o que há-de ser* a suceder *ao que já é*. Não é um nada enquanto potência aniquiladora, mas enquanto húmus indistinto onde a inventividade fermenta. É por isso que Bergson adjectiva a duração de activa (*agissante*).

A obra de 1907 retoma, pois, das produções anteriores essa certeza de que a duração marca a interioridade da consciência. Porém, impunha-se agora ao autor pensar a duração fora dos limites de uma consciência individual humana. Bergson conclui sem problema que os objectos materiais exteriores também duram, retomando um exemplo bastante anterior a *L'évolution créatrice*: o do copo de água com açúcar¹¹⁵. Se em casos como o do açúcar a derreter-se na água, sistemas parciais que a ciência isola e explora artificialmente, assistimos ao escoamento da duração – porque somos obrigados a esperar que o açúcar desça para o fundo do copo para que se produza a água doce –, é só porque, em última instância, estão integrados no conjunto da realidade. Em bom rigor, nunca é possível isolar absolutamente uma parcela do mundo material. Não se podendo quebrar a relação de cada coisa ao todo cósmico, e sendo o Universo em geral que dura, é por essa ligação que as coisas tomadas isoladamente também duram. Até porque estes objectos materiais que nós insistimos em recortar do fundo da realidade não existem enquanto tal, sendo a sua delimitação espacial apenas um subterfúgio que a acção reclama da inteligência e que é corroborado pelas ciências de pendor matemático.

Aceite que a consciência individual é duração, bem como o todo do Universo e os objectos materiais particulares que o constituem, resta a Bergson indagar o domínio da realidade para o qual se dirige especificamente *L'évolution créatrice*: os seres vivos.

Bergson instaura uma distinção clara entre um corpo vivo e um objecto inanimado, considerando que estes últimos são apenas abstracções feitas pelo pensamento que, assim, decompõe em entidades físico-químicas distintas um contínuo de

¹¹⁵ Segundo Arnaud François, especialista responsável pelo volume *L'évolution créatrice* da edição crítica das obras de Bergson, este exemplo surge pela primeira vez num curso de Bergson no Collège de France, no ano lectivo 1901-1902, cf. *EC, ed. crit.*, pp. 397-398.

materialidade. Por seu turno, os organismos animados são, em si mesmos, realidades concretas individuais, recortadas pela própria natureza. Esta clivagem implica instaurar no domínio dos seres vivos uma dimensão temporal ou histórica decisiva. Tudo o que possui vida constrói um percurso concreto próprio, tendo surgido num determinado momento e acumulado, desde então, experiências e vivências. A isto Bergson chama “durar”.

Uma vez que apenas existe individualidade real no domínio biológico, os seres vivos são atravessados por uma interioridade constituinte, por uma continuidade indivisível que articula os seus momentos passados e os prolonga no presente, de um modo absolutamente actuante e irreversível. Se os acontecimentos isolados surgem apenas da divisão feita artificialmente pela consciência entre os momentos antecedentes e os momentos actuais da percepção do sujeito, já os seres vivos são uma espécie de memória orgânica contínua porque o seu desenvolvimento depende da confluência de toda a sua história passada no presente. No domínio orgânico da vida, ao contrário do que se passa com os sistemas mecânicos, o tempo não constitui uma variável independente e exterior. Todas as mudanças são preparadas desde o início e resultam da linha evolutiva que se desenhou através de uma história particular concreta. É o que sugerem a Bergson alguns estudos de embriologia e de anatomia da época, demonstrando a existência nos seres vivos de uma causa interior contínua e ininterrupta que consiste numa permanente mudança de forma¹¹⁶. Sabemos, portanto, que há duração fora de nós: não só no Universo no seu todo, mas mais particularmente em cada organismo que compõe a esfera da vida.

É assim que Bergson descobre a interioridade do ser vivo enquanto causalidade ininterrupta de mudança, enquanto evolução constitutiva, que se manifesta não apenas ao nível da ontogénese, mas, com maior particularidade, ao nível da filogénese. É este o momento em que a argumentação do autor lhe permite passar da consideração abstracta da vida enquanto propriedade partilhada por todos os organismos vivos para a noção concreta da *vida em geral*¹¹⁷. Os seres vivos são aí entendidos apenas como pretexto e ocasião para que a corrente vital trabalhe¹¹⁸. Se quisermos fundar

¹¹⁶ EC, 18-20.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 26.

¹¹⁸ É a partir desta ideia que se poderá desenvolver um dos aspectos que Bergson não tematizou no seu pensamento – deliberadamente ou não – pese embora pudesse conferir-se de grande interesse nesta filosofia: o conceito de “morte”. Numa nota de rodapé do capítulo III de *L'évolution créatrice*, Bergson apresenta uma das suas raras reflexões sobre o tema, afirmando: “A côté des mondes qui meurent, il y a sans doute des mondes qui naissent. D'autre part, dans le monde organisé, la mort des individus n'apparaît pas du tout comme une diminution de la «vie en général», ou comme une nécessité que celle-ci subirait à regret. Comme on la remarqué plus d'une fois, la vie n'a jamais fait effort pour prolonger indéfiniment l'existence de l'individu alors que sur tant d'autres points elle a fait tant d'efforts heureux. Tout ce passe *comme si* cette mort avait été voulue, ou tout au moins acceptée, pour le plus grand progrès de la vie en général.”, EC, p. 247, n. 1. Numa excelente metáfora, A. Philonenko afirma que, neste sentido, a vida não chora a morte do indivíduo, nem se veste de luto porque atrás do carro funerário seguem outros seres vivos, cf. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, p. 283. Talvez movido pelas consequências morais, e até políticas, que esta desvalorização biológica do indivíduo pudesse assumir, Bergson deixa por formular a sua filosofia da morte.

um conceito nuclear de “natureza” no pensamento bergsoniano, parece-nos que só poderá ser neste âmbito.

Bergson apresenta-nos sempre uma noção de “natureza” entendida como força íntima, ou seja, articula o sentido comumente atribuído ao conceito, enquanto *conjunto dos seres que compõem a camada do nosso planeta que hoje entendemos como a “biosfera”*, com a natureza enquanto *força interior que percorre e organiza todo o cosmos*, manifestando-se exteriormente nos entes e fenómenos naturais que a constituem e agindo interiormente na dimensão psíquica a que acede conscientemente o ser humano. Numa perspectiva que denuncia a herança da *physis* grega, é então possível encontrar na obra bergsoniana uma acepção forte do conceito de “natureza” enquanto força que continuamente unifica todos os seres e lhes confere substância, agindo numa permanente dinâmica criadora. A este sentido do conceito, Bergson atribui a designação de “*vida em geral*”. Procuraremos, de seguida, iluminar o duplo carácter da noção de natureza e verificar a sua centralidade na resolução final do pensamento bergsoniano, mormente a sua dimensão moral¹¹⁹.

2.1.1. *Natureza naturada e natureza naturante*

A função do ser humano enquanto colaborador no percurso desse impulso vital íntimo apenas será verdadeiramente explorada por Bergson em 1932, na obra *Les deux sources de la morale et de la religion*. É também nessa obra que o autor aborda distintamente dois sentidos diferenciados da sua noção de “natureza” que em *L'évolution créatrice* se encontravam acoplados.

Ao acompanharmos, então, o percurso de *Les deux sources de la morale et de la religion*, somos simultaneamente colocados perante a “natureza” enquanto potência biológica responsável pelos seres orgânicos e inorgânicos e a “natureza” enquanto continuidade de cariz espiritual ou psicológico que constitui a actividade criativa do cosmos, concretizada em indivíduos especiais designados pelo autor como “santos” ou “heróis”¹²⁰. A primeira apresenta uma configuração determinista, a segunda abre para o que Bergson havia apresentado em *L'évolution créatrice* como o élan vital criador, ou seja, o impulso criativo que representa um percurso imprevisível e indeterminado e que flui continuamente numa novidade surpreendente. A fronteira ontológica e gnoseológica entre os dois sentidos da noção é, contudo, ténue. Em última instância, julgamos que o pensador se encaminha para a consideração da natureza enquanto vida em geral como o sentido primordial, origem do plano natural orgânico e inorgânico.

Neste âmbito da noção bergsoniana de “natureza”, consideramos que *Les deux sources de la morale et de la religion* representam, em relação a *L'évolution créatrice*, não só uma consolidação e um alargamento do capital filosófico acumulado pelo autor, mas, sobretudo, uma demarcação clara em relação à possível categorização da obra de Bergson, por um lado, com um biologismo estrito e, por outro, com um vitalismo

¹¹⁹ Para um desenvolvimento desta temática, veja-se o nosso estudo “A problemática moral na filosofia de natureza de Henri Bergson”.

¹²⁰ *DSMR*, pp. 56 e ss.

estéril desacreditado cientificamente. Ainda que não fossem essas as intenções do autor em 1907, certo é que a inexistência de uma distinção clara entre o plano do evolucionismo de matriz estritamente biológica e a causalidade do élan, de carácter psíquico ou espiritual, fragilizou, em nosso entender, a recepção a médio e longo prazo esse elemento do *corpus* bergsoniano. Assim sendo, *Les deux sources de la morale et de la religion* permitem que a filosofia do autor assuma plenamente a sua matriz biológica, respeitando integralmente o modelo de conhecimento fornecido pelas ciências da vida, sem que o plano plenamente espiritual do seu pensamento fique em risco. E, como veremos de seguida, é nesse enquadramento que Bergson irá desenvolver a função privilegiada do ser humano na concretização do superior destino da vida.

Em *Les deux sources de la morale et de la religion*, o modo de entender a natureza é então reformulado em dois correlatos distintos do conceito, facto, aliás, perfeitamente consonante com a estrutura geral desta obra, assente num dualismo conceptual logo desde o título que o autor lhe atribui. Bergson constrói aí a sua interpretação da sociabilidade natural humana de acordo com o evolucionismo criador que havia sedimentado em 1907, sendo nesse enquadramento que apresenta as duas leituras da noção de “natureza”.

Por um lado, a natureza surge identificada com a potência que constitui o cerne de todos os seres orgânicos e inorgânicos, conotada, assim, com as impulsões evolutivas que caracterizam não só o ser humano como os restantes entes naturais. Abordando de modo isolado este significado que, em 1907, se encontrava acoplado à ideia geral de uma natureza criadora, este é o sentido que se aproxima da moral fechada e da correlativa religião estática, ou seja, que se identifica com os instintos e impulsões orgânicas que promovem nos seres humanos, como de resto em várias outras espécies de animais, uma tendência inata para comportamentos gregários e para a conservação biológica – em sentido restrito – da espécie. Por outro lado, o autor aborda a noção de “natureza” pela via da concepção de “vida em geral”. Este segundo sentido vai coerentemente ao encontro do tratamento da noção de uma natureza criadora em *L'évolution créatrice*, aproximando-se da imagem do élan vital.

A noção de “vida em geral” compõe, então, a continuidade íntima do movimento que trespassa o mundo organizado, o fundo contínuo que irmana todos os seres e lhes confere substancialidade e, por esse motivo, defendemos atrás que deve ser entendida como a acepção forte de natureza no pensamento de Bergson. Em *Les deux sources de la morale et de la religion*, o autor mantém a sua doutrina do élan – face visível da vida em geral – alargando-a de acordo com o dinamismo moral e religioso através da atracção mística, o que significa conceder à noção de natureza enquanto vida em geral uma primazia similar à que detinha em *L'évolution créatrice*, incidindo com maior ênfase na sua configuração enquanto energia espiritual.

Devemos, contudo, sublinhar que os dois sentidos do conceito surgem profundamente interligados na quase totalidade da obra de 1932. Por vezes, torna-se difícil ao intérprete assegurar com rigor qual deles está em causa, de tal modo se implicam e entrosam. Contudo, esta é uma dificuldade constitutiva do próprio conceito bergsoniano de “natureza criadora”, já que decorre da relação ontológica

que o autor concebe entre as pulsões evolutivas orgânicas e a energia vital que as origina, respectivamente o primeiro e o segundo sentidos da noção de “natureza”.

Em última instância, o texto de *Les deux sources de la morale et de la religion* remete as duas concepções de “natureza” a uma mesma origem, conferindo uma primazia metafísica ao princípio da vida em geral. Em determinado ponto da análise, o intérprete é conduzido a afirmar que se trata de uma mesma natureza cuja actividade se afirma quer ao nível orgânico, quer no plano espiritual. É, aliás, o próprio autor quem o afirma:

“É verdade que, se descêssemos até à Raiz da natureza ela mesma, talvez nos apercebêssemos de que é a mesma força que se manifesta directamente, rodando sobre si própria, na espécie humana uma vez constituída, e que, de seguida, age indirectamente, por intermédio de individualidades privilegiadas, para empurrar a humanidade para diante.”¹²¹

No decorrer do texto, temos, por vezes, a sensação de que o próprio autor experiencia as dificuldades que a proximidade entre os dois sentidos do conceito levantam. Num dos momentos em que se torna quase ambígua a utilização do mesmo vocábulo “natureza” para se referir a ambos os correlatos¹²², Bergson opta por recorrer ao léxico filosófico de Espinosa – ainda que avise desde logo o leitor que apenas se refere aos termos lexicais e não aos seus significados originais –, e designa por “Natureza naturada” o processo meramente orgânico que subjaz à evolução das espécies e “Natureza naturante” o élan de vida que atravessa a matéria e a impulsiona para além de um simples registo naturalista¹²³. Em nosso entender, o recurso a este paralelismo evidencia desde logo que uma se constitui pela outra, sendo de um mesmo princípio criador que, em última instância, se trata.

Se a *natureza naturada* se limita a dar voz às impulsões evolutivas e às inclinações inatas que fecham os seres humanos em comportamentos semelhantes aos de tantas outras espécies animais, a *natureza naturante* apresenta-se como a abertura por excelência da humanidade para lá desse registo naturalista. Uma aprisiona os seres no ciclo fechado da margem de manifestação de determinadas orientações inatas e da sua conseqüente satisfação. A outra rompe com a circularidade do registo meramente orgânico e abre a natureza à vida enquanto promotora de um novo nível da existência cósmica: a criação espiritual.

Nessa sequência, a lógica de funcionamento de ambas é profundamente diferenciada: a natureza enquanto conjunto de, digamos, “instruções evolutivas” tem em

¹²¹ “Il est vrai que si l’on descendait jusqu’à la Racine de la nature elle-même, on s’apercevrait peut-être que c’est la même force qui se manifeste directement, en tournant sur elle-même, dans l’espèce humaine une fois constituée, et qui agit ensuite indirectement, par l’intermédiaire d’individualités privilégiées, pour pousser l’humanité en avant.”, *DSMR*, p. 48.

¹²² “En allant de la solidarité sociale à la fraternité humaine, nous rompons donc avec une certaine nature, mais non pas avec toute nature.”, *Ibidem*, p. 56.

¹²³ *Ibidem*, p. 58. O uso das maiúsculas é do próprio autor e configura um caso único em todo o seu *corpus* textual. Provavelmente, decorre do facto de se tratarem de conceitos importados da obra de outro pensador, já que Bergson nunca tematiza a natureza com maiúscula inicial.

vista exclusivamente a manutenção e a conservação do todo físico, seja no que se refere ao organismo composto de diferentes órgãos, seja às sociedades constituídas por inúmeros elementos; já a natureza como élan de vida funciona de acordo com a lógica da conservação do próprio impulso espiritual em que se cifra, o que na prática equivale a uma atenção redobrada pelos elementos particulares cuja constituição própria permita assumirem-se como instrumentos por excelência da energia vital que tudo habita. A primeira subjuga o individual à comunidade como única forma de a fazer funcionar, a segunda destaca-o do seio do todo como única via que permite que esse todo possa avançar autenticamente em direcção à espiritualidade imprevisivelmente criadora¹²⁴.

Como consequência dessa distinta forma de perspectivar o indivíduo em relação à comunidade natural em que este se insere, deparamo-nos com posições diferenciadas perante a morte. À constatação consciente da ideia do inevitável fim orgânico, o élan de vida conduz os indivíduos à imagem que projecta uma continuidade da existência para lá desse limite morfológico¹²⁵. De novo encontramos a identificação da vida em geral com uma dinâmica de abertura que procura equilibrar os resultados parcos e pouco ambiciosos da *natureza naturada*. Enquanto que esta se limita a conservar os ritmos orgânicos que permitem a nossa manutenção continuada, bem como a deste conjunto de entes naturais que nos envolve, aquela rompe com a submissão ao ciclo cósmico dos nascimentos e das mortes singulares como única via para fazer vingar a verdadeira evolução criadora que, em *Les deux sources de la morale et de la religion*, passa a ser entendida como “emoção criadora”¹²⁶.

A *natureza naturada* é, então, a primeira fonte da moralidade de que nos fala o título de *Les deux sources de la morale et de la religion*, responsável pelos mecanismos dos princípios morais de “pressão”. A *natureza naturante* ocupa-se da segunda parte da moral, de “aspiração”, competindo-lhe motivar directamente nos seres humanos um impulso criador que, na sua essência, é a própria vida. Por um lado, nasce uma moral estática, fixada nas leis e instituições de uma determinada comunidade, cujo carácter de obrigatoriedade decorre da exigência de manutenção

¹²⁴ *DSMR*, p. 103.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 136-137. Atrás abordámos numa nota a concepção de morte que Bergson sugerira em *L'évolution créatrice*: o desaparecimento dos indivíduos é entendido como necessário para o “grande progresso da vida em geral”, *EC*, p. 247, nota I. Em 1932, julgamos que essa leitura é reabilitada através das duas concepções de “natureza”: se a *natureza naturada* impõe ao indivíduo o sacrifício orgânico em nome da manutenção da energia cósmica originária, a *natureza naturante* recupera na moralidade e na religiosidade a ideia de uma continuação pós-orgânica da vida. Enquanto se manifesta pela religiosidade estática, a natureza provê os indivíduos humanos com mecanismos mentais favoráveis à projecção de uma compensação pela sua finitude constituinte; já no ponto de vista da espiritualidade dinâmica, o indivíduo alarga a sua visão da vida para lá da sua composição estritamente orgânica, entende-a como actividade ou energia espiritual.

¹²⁶ *Ibidem*, pp. 97-98. Expressões como “emoção criadora” e “élan de amor”, comuns na obra de 1932, evidenciam, só por si, o registo íntimo em que Bergson se encontra, dirigindo-se à alma humana enquanto potencial de afectividade e valores moralmente direccionados para a fraternidade e a coexistência cósmicas. Sobre a presença de uma “teoria da emoção” em *Les deux sources de la morale et de la religion* veja-se A. François, *Bergson*, pp. 65-74.

do todo¹²⁷. Por outro, encontramos uma moral dinâmica, que permite aceder à vida em geral, cuja obrigatoriedade advém interiormente dos próprios valores com que se constrói. O objectivo último da moral aberta, a verdadeira intenção das suas máximas, é o de induzir um estado de alma, daí advindo as dificuldades com que se colora esta moral. A moral fechada é fácil de formular, dado que visa a manutenção de um determinado conjunto de regras e instituições claramente definidas, sendo, por isso, simples deduzir o que devem fazer as partes para conservar o todo. Já a moral aberta roça o que para a inteligência natural – feita para servir as manifestações e não a causa – é paradoxo e contradição, diz-nos Bergson, dando como exemplo a moral dos Evangelhos¹²⁸.

O objectivo será, então, o de conduzir o fechado ao aberto, já que aquele é simples etapa de um processo mais lato de elevação das pulsões naturais a uma verdadeira configuração que, partindo do plano meramente biológico, abre para uma esfera concêntrica mais vasta. Bergson não pretende advogar a superação do eixo orgânico da nossa existência, considerando-o não apenas irrecusável, como também imprescindível no nosso projecto global de vida¹²⁹. O élan espiritual não pode deixar de levar em consideração a natureza orgânica, ou seja, as predisposições inatas com que enfrentamos a evolução, os utensílios que nos foram concedidos com vista à manutenção da espécie. O autor entende-o ao jeito de um “esquema” vagamente prefigurado em nós que, na sua origem, remete para o próprio élan vital, único princípio explicativo.

Será esse o sentido do projecto bio-filosófico que apresentamos, entendido agora como um progresso cujas raízes partem do plano orgânico para o domínio espiritual, em que cada nova esfera subsume a anterior, concedendo-lhe simultaneamente o seu autêntico enquadramento. Ou seja, em nosso entender, para sermos absolutamente fiéis ao pensamento de Bergson, devemos afirmar que toda a natureza *visa* ser criadora. E, nesta nossa utilização do verbo “visar”, renovamos as precauções do autor: falamos de uma intenção da natureza apenas porque é uma metáfora cómoda em biologia¹³⁰, já que não existe aí qualquer tipo de finalismo. Neste sentido, reformulamos, a tendência intrínseca de toda a natureza é quebrar o ciclo que a prende à simples adequação de determinados dispositivos orgânicos a certas funções e encaminhar-se para a concretização da potência criadora do élan de vida.

Em suma, Bergson distingue o plano da *natureza*, entendida como as disposições inatas que biologicamente nos constituem; e o plano do *élan mesmo da vida*, criador por excelência e origem quer da configuração de todos os seres cósmicos, quer de uma orientação espiritual da existência¹³¹. É, então, neste último que o ser humano adquire o destaque metafísico que já *L'évolution créatrice* parecia lhe ter querido conceder. Se, em 1907, Bergson apresentara uma diferença qualitativa entre a humanidade e a restante animalidade, atribuindo ao homem a exclusiva capacidade

¹²⁷ *DSMR*, p. 286.

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 57-58.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 289.

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 54; 114.

¹³¹ *Ibidem*, p. 291.

de “saltar o trampolim” sobre o qual a vida colocara o seu élan¹³², é em *Les deux sources de la morale et de la religion* que esse destino é plenamente articulado.

Simultaneamente, e como já referenciámos, em 1932 Bergson permite ao intérprete reformular a aproximação do seu pensamento ao modelo positivo das ciências da vida, evitando, por um lado, o biologismo¹³³, e contornando, por outro, a imagem de um vitalismo ingenuamente empenhado numa expressão científica positiva. Regressamos, então, ao *sentido maximamente compreensivo da biologia*, que explorámos na primeira secção do presente capítulo, uma vez que é no seu âmbito que o projecto bio-filosófico faz sentido. E, como também referimos, somos igualmente conduzidos ao que se pode considerar como o *sentido maximamente compreensivo da própria natureza*. A moralidade tem nesse projecto um assento necessário, configurando-se como o prolongamento que decorre legitimamente da natureza, dimensão sem a qual a concepção do élan vital ficaria amputada.

Feito este breve excuro sobre os dois sentidos concedidos pelo filósofo à noção de “natureza”, e de regresso à “vida em geral”, Bergson representa com esta noção a autêntica intimidade movente que trespassa todo o mundo organizado, constituindo a essência que preside aos destinos do Universo. É um princípio metafísico anterior ao élan evolutivo biológico e à própria matéria por ser o sujeito mesmo da duração, confundindo e concretizando a sua acção com a durabilidade criadora dos seres. A partir deste ponto, a tónica da reflexão bergsoniana descentra-se do ente natural organizado tomado particularmente e focaliza-se na perspectiva que o autor considera verdadeiramente essencial: a continuidade de progresso invisível que se prossegue indefinidamente, no qual cada organismo se inscreve apenas por um curto intervalo de tempo¹³⁴. Uma vez que é desta base que parte o evolucionismo bio-filosófico bergsoniano, fica, então, claro, até que ponto nos encontramos no cerne de uma autêntica filosofia da *vida*, na mais universal acepção deste conceito.

Em resumo, o progresso ininterrupto que rege todo o mundo natural, sendo de cariz psicológico, é a própria duração. É o que Bergson apelida como o *traço de união* que une interiormente o passado e o presente, numa dinâmica evolutiva de continuidade real. O presente continua o escoamento do passado, não de uma forma justaposta, mas numa interpenetração que se exerce por um crescimento interior. Aquilo que se modifica é a dimensão mais íntima dos seres, e não as suas características particulares exteriores. O que se altera é a própria substância vital, a vida em geral. É ela que verdadeiramente evolui, de tal forma que, no curso dessa evolução, se diluem as fronteiras entre passado e presente. Assim sendo, reassume-se o carácter absoluto da duração, que acima indicámos, uma vez que o conteúdo

¹³² EC, p. 265.

¹³³ Uma crítica a Bergson que encontramos em dois pensadores portugueses, Leonardo Coimbra (em *A filosofia de Henri Bergson*) e Diamantino Martins (em *Bergson. A intuição como método na metafísica*), tinha precisamente a ver com a consideração que em *Les deux sources de la morale et de la religion* o pensador havia ficado demasiado preso ao biologismo de *L'évolution créatrice*. Ora, como fica agora explícito, discordamos em absoluto dessa posição.

¹³⁴ EC, p. 27.

mesmo do progresso vital – os resultados que o élan vai produzindo ao longo das suas várias linhas de actuação – depende constitutivamente da sua própria duração.

No texto introdutório a *La pensée et le mouvant*, escrito em 1922, Bergson traduz magnificamente esta ideia afirmando que o conteúdo da evolução real *é um com a sua duração*¹³⁵. O autor ilustra aí esta tese com a metáfora da duração de uma composição musical que não pode ser alterada sem que se altere a própria melodia¹³⁶.

Será, então, com base nesta inter-relação e cruzamento conceptual entre duração, vida em geral e evolução que Bergson irá confrontar as doutrinas filosóficas evolucionistas, bem como as teorias biológicas transformistas.

2.2. O confronto com as teorias da evolução

Se, ao longo de todo o seu percurso, Bergson se mostrou particularmente sensível aos avanços e contributos da investigação biológica, foi sem dúvida em *L'évolution créatrice* que abordou com maior incidência a constituição e o dinamismo do mundo natural. Apesar da especialização dos temas e da linguagem, este trabalho veio acentuar fortemente a popularidade de Bergson fora dos meios estritamente filosóficos, marcando para a posteridade o contributo do autor na história da biologia francesa e europeia¹³⁷. Bergson consagrava-se, assim, enquanto promotor de importantes ideias acerca do modo como se entendia esta área de estudos. Apesar da dura batalha que travou com as vozes críticas que acusavam as suas teses de não possuírem credibilidade científica, o objectivo de fundo de Bergson permaneceu sobretudo direccionado para a denúncia de determinadas falhas decisivas que considerava ameaçarem o alcance explicativo das ciências naturais no que respeita ao processo de evolução da vida. Numa carta de 1912, respondendo precisamente a uma dessas críticas, o autor afirmava:

“É possível que o método de *L'évolution créatrice* nos transporte, como afirma, «para fora ou para trás do campo biológico»; mas enquanto esse método não tiver outro resultado para além de chamar a atenção do biólogo para a insuficiência deste ou daquele princípio de explicação e para a *direcção* onde se devem procurar outros princípios explicativos, parece-me que será científico ao menos por esse aspecto [...]”¹³⁸.

¹³⁵ *PM*, p. 11

¹³⁶ Não esqueçamos, a propósito do uso recorrente de imagens musicais, que o pai de Bergson, Michaël Bergson, era pianista, facto que, por si só, consideramos responsável por uma forte proximidade entre o nosso filósofo e a imagética do mundo da música.

¹³⁷ Foi enquanto professor no *Collège de France*, onde começou a leccionar em 1900, que a notoriedade de Bergson extrapolou os limites do meio filosófico. Os seus cursos tornaram-se lendários e a grande afluência do público era sinal de uma popularidade pouco habitual para um professor de filosofia. Pode-se afirmar com justeza que Bergson “estava na moda”. A partir de 1907, contudo, essa popularidade ganhou uma nova dimensão, impondo sobretudo o nome de Bergson nos meios científicos. Sobre a repercussão da obra a este nível, veja-se F. Azouvi, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, cap. 6: “Le choc de *L'évolution créatrice*” pp. 131-172.

¹³⁸ “Il est possible que la méthode de *L'évolution créatrice* nous transporte, comme vous dites, «outside or behind the biological field»; mais quand elle n'aurait d'autre résultat que d'appeler

E foi, de facto, a este nível que Bergson exerceu a sua influência, promovendo junto da comunidade científica da época, em especial durante a primeira metade do século XX, a imperiosa necessidade de uma nova leitura da evolução da vida. Como já atrás referimos, Jacques Monod atestou em *Le hasard et la nécessité* (1970) a importância deste escrito bergsoniano ao afirmar que, quando era estudante, a leitura de *L'évolution créatrice* era imprescindível para a obtenção de um grau académico em biologia¹³⁹.

Porém, se na perspectiva das ciências biológicas os conteúdos da obra de 1907 sugeriam abordagens inovadoras e incontornáveis, na verdade a origem do principal alcance de *L'évolution créatrice* residiu na subtil conjugação empreendida pelo autor entre os dados da ciência e a problematização filosófica. Sobre este tópico, já por nós desenvolvido a um nível metodológico, retenhamos agora apenas dois aspectos.

Por um lado, de facto, Bergson não pretendia fazer ciência, direccionando os seus esforços para uma missão que considerava mais abrangente, ou seja, a construção da verdadeira leitura do real e dos seus comportamentos. Uma vez que, no seu entender, a cientificidade de uma teoria restringe o alcance da mesma a um determinado ponto de vista particular sobre o fenómeno em estudo, garantindo a minúcia e a precisão necessárias ao rigor da abordagem¹⁴⁰, no caso da evolução – que constitui a principal característica da vida – Bergson considera que a sua realidade ultrapassa cada uma das visões parciais constituídas dentro dos limites estritamente positivos. Por conseguinte, conclui, só poderá ser o objecto de estudo da filosofia que, por sua vez, não se sujeita à precisão científica porque não visa nenhuma aplicação¹⁴¹. Assim sendo, Bergson não optará inquestionavelmente por nenhuma das teorias científicas vigentes, nem tão pouco ficará ancorado no plano positivo de compreensão em que todas se encontram. Antes fará a passagem para o domínio que, vendo mais longe, a todas ultrapassa e engloba.

Por outro lado, e no que respeita concretamente à análise das questões evolucionistas e transformistas, Bergson considerava que o procedimento metodológico que albergava ciência e reflexão especulativa em torno de um mesmo objectivo decorria dessas mesmas questões. Em nenhum outro assunto – afirmava o autor – se fazia tão premente a necessidade de os filósofos ultrapassarem o limiar de um saber generalista e procurarem compreender o verdadeiro sentido subjacente às investigações que os cientistas desenvolviam, aconselhando mesmo a que discutissem com estes os resultados atingidos pelas experiências levadas a cabo no domínio das várias ciências da vida¹⁴².

l'attention du biologiste sur l'insuffisance de tel ou tel principe d'explication et sur la *direction* où il y aurait lieu d'en chercher d'autres, il me semble qu'elle serait scientifique tout ou moins par ce côté-là [...]" , C, p. 491.

¹³⁹ Cf. J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, p. 39.

¹⁴⁰ *EC*, p. 85.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 22.

¹⁴² *Ibidem*, p. 79.

Neste ponto, poderíamos objectar ao nosso autor que o confronto directo que então aconselhava nunca tinha sido por si concretizado. De facto, foram poucas as ocasiões em que Bergson se defrontou com os homens das ciências. A única ocasião pública de que temos notícia terá sido o diálogo com Albert Einstein, já por nós tratado. Poder-se-ia colocar a hipótese de a falta de sintonia que então marcou a conversação entre ambos ter dissuadido Bergson de prosseguir com outros possíveis intercâmbios a este nível. Porém, certo é que esse episódio sucedeu em 1922, quinze anos passados da publicação de *L'évolution créatrice*, obra cujos conteúdos justificariam a promoção de debates com os cientistas já no início do século.

Philippe Soulez considera que esta ausência de diálogo directo ficou a dever-se ao estilo próprio do magistério de Bergson: uma vez que a prática pedagógica não o entusiasmava verdadeiramente, afirma o biógrafo, não procurou fazer escola, nem junto de filósofos, nem junto de cientistas. Com esta postura, perdera-se, então, uma relação directa entre Bergson e os cientistas¹⁴³.

Pela nossa parte, procurando explicar a discrepância entre o que o autor afirma sobre a relação entre ciência e filosofia e o que, de facto, concretiza, parece-nos justo atentar numa justificação interna ao próprio pensamento bergsoniano: tal como veremos adiante, mesmo nas críticas de Bergson às doutrinas biológicas transformistas, em última instância, é sempre o raciocínio filosófico que fornece os quadros de referência conceptuais que balizam e validam as conclusões dos estudos científicos. Ainda que, por exemplo, uma determinada observação ou experiência empíricas pareçam demonstrar que a causa A é responsável pelo efeito B, é necessário esclarecer que acepção de “causa” está a ser utilizada ou que outros conceitos e perspectivas especulativas estão subtilmente implicados nas conclusões científicas.

Para além disso, é necessário termos sempre presente que, se *L'évolution créatrice* discute a biologia transformista da época, é porque, em primeira instância, se orienta pela questão mais vasta da verdadeira essência da vida. Neste aspecto, fazemos eco da posição de Alexis Philonenko, para quem o carácter íntimo da filosofia bergsoniana é metafísico, significando que é enquanto filósofo e não enquanto biólogo especializado que Bergson (per)segue o problema da evolução¹⁴⁴. Uma vez que, para Bergson, ser filósofo significava cruzar dados científicos e reflexão especulativa, o confronto com os cientistas a que se referia o autor, mais do que um encontro físico directo, deve ser entendido como uma discussão séria dos resultados apresentados pelas ciências biológicas, no próprio terreno onde essas investigações são produzidas, mas segundo critérios que as superam e complementam. Ora, como se torna óbvio ao longo de toda a *L'évolution créatrice*, esse procedimento é inteiramente respeitado por Bergson. Aliás, o último parágrafo da obra de 1907 encerra nesse sentido, afirmando que o filósofo deve ir além do cientista no sentido de fornecer o verdadeiro aprofundamento e prolongamento da ciência.

As críticas que o nosso autor apresenta ao evolucionismo spenceriano e às várias teorias transformistas seguem essa inclinação positivo-metafísica, constituindo duas

¹⁴³ Cf. P. Soulez; F. Worms, *Bergson*, p. 91.

¹⁴⁴ Cf. A. Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, p. 253.

importantes etapas da constituição da noção bergsoniana de “evolução”. Porém, é necessário esclarecer que se distinguem quanto à relevância que adquirem no todo da formação do pensamento do autor: enquanto que as lacunas apontadas ao transformismo se reportam a aspectos particulares no modo de explicação da evolução positiva da natureza, o confronto com o pensamento de H. Spencer dirige-se aos princípios fundamentais de um sistema filosófico. A partir do diálogo com este evolucionismo filosófico, Bergson compreendeu que se tornava imperioso pensar verdadeiramente a evolução. O contacto com as teorias transformistas permitiu-lhe, depois, escolher os melhores critérios científicos para o fazer.

2.2.1. A ilusão de um *evolucionismo sem evolução*: H. Spencer

Como temos vindo a observar, o pensamento bergsoniano tece-se de uma forte rede referencial científica e filosófica. Nas suas várias obras, o autor identifica-se com determinados autores e critica veementemente outros, numa permanente interação com ideias e leituras distintas. Deste vastíssimo leque de relações que estabelece, há uma que notoriamente se destaca, constituindo, simultânea e paradoxalmente, quer a influência mais decisiva do seu percurso evolucionista, quer a maior decepção especulativa sofrida pelo nosso filósofo. Referimo-nos a Herbert Spencer. Apesar de o afastamento perante o evolucionismo spenceriano ter ocorrido ainda antes de publicar a sua primeira obra, o *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson levaria até às suas últimas publicações os ecos amargos deixados pelo contacto com o pensamento daquele autor inglês.

É importante sublinharmos que não é puramente casual ou singular a importância que, enquanto estudante, Bergson concedia a Spencer. Este sistema filosófico constituía uma das principais referências do meio académico na segunda metade do século XIX, em especial em Inglaterra, Estados Unidos e França. Autores como André Lalande, Émile Boutroux ou R. Berthelot, companheiros geracionais de Bergson, concederam uma importante parte das suas obras à análise do evolucionismo de Spencer. Aliás, Bergson afirma que, na época em que concluía os seus estudos de filosofia, a elite universitária francesa tendia a dividir-se entre os apoiantes de Kant e os partidários de Spencer¹⁴⁵.

Vimos já noutras secções da nossa reflexão, em traços gerais, a crítica de Bergson a Spencer. Retomemo-la, agora, no âmbito do evolucionismo bergsoniano, tal como surge no final de *L'évolution créatrice*. Aliás, é com essa consideração que Bergson encerra o escrito de 1907, facto que, por si só, ilustra paradigmaticamente o modo como o nosso filósofo se posicionava diante de Spencer: procurava detectar e assumir os erros do seu legado, de modo a restabelecer os aspectos em que aquele pensamento falhara¹⁴⁶. E falhara precisamente no que deveria constituir o veio de qualquer teoria evolucionista: uma autêntica noção de “evolução”.

¹⁴⁵ Cf. Ch. Du Bos, *Journal*, cit. em H. Bergson, *Œuvres*, p. 1541.

¹⁴⁶ É de sublinhar que Herbert Spencer é o único autor explicitamente referenciado por Bergson na introdução de *L'évolution créatrice*, o que demonstra a dimensão fundante da sua presença no

O sistema sintético de filosofia de Herbert Spencer abarcava a explicação de todos os fenómenos sob um mesmo princípio, designado como a lei geral da evolução. Segundo esta lei universal, a realidade formou-se a partir de um processo de diferenciação estrutural e funcional em que se passou de um estado de homogeneidade indefinida para uma heterogeneidade definida. Assim sendo, o estado actual de todas as esferas da existência seria explicável através de um mecanismo constante de transformação de compostos no sentido da distinção e da especialização. A integração da matéria em agregados a partir de elementos dispersos e a dissipação de movimento rumo à diferenciação constituíam as duas sequências paralelas responsáveis pelo surgimento de fenómenos inorgânicos, orgânicos e superorgânicos (culturais, políticos, sociais). A evolução biológica dos organismos seria, portanto, apenas uma parte da evolução geral, consistindo na formação de agregados através da integração contínua de matéria anteriormente dispersa.

Bergson começara por ver na ideia de uma explicação do processo evolutivo à escala cósmica a promessa da verdadeira compreensão de que a substância íntima de todo o ser residia num processo de crescimento interno e de mudança. E considerava que esta poderia vir a ser a filosofia reclamada pelos séculos XIX e XX, uma vez que todo o conhecimento das ciências biológicas acumulado ao longo desse tempo se dedicava a demonstrar claramente o dinamismo íntimo presente nos factos positivos.

Herbert Spencer era um homem de formação científica, tendo estudado matemática e engenharia, e que mantinha grandes interesses por áreas como a química, a embriologia, a psicologia ou a zoologia. Assim sendo, o seu pensamento concedia um papel de extrema relevância à observação empírica dos factos e fenómenos, aspecto que Bergson considerava fulcral na sedimentação de uma filosofia atenta aos detalhes da realidade positiva.

Porém, Bergson verifica que o nível explicativo em que Spencer ficara ancorado havia comprometido radicalmente o alcance do seu pensamento, falhando enquanto doutrina da génese íntima do real. À espera de um percurso especulativo direccionado para o plano íntimo anterior ao estado actual da natureza física e biológica, o nosso filósofo encontrara apenas um sistema que se limitava a utilizar os elementos do mundo tal como os conhecemos na reconstrução da sua hipotética origem. Por esta razão, Spencer não entrava na explicação da verdadeira actividade produtora, no movimento genesiaco responsável pelo desdobramento do real. O pensador inglês explicava o surgimento do mundo natural através de um processo artificial que quebrava e dissolvia a realidade tal como a percebemos em pequenos pedaços ou fragmentos, posteriormente reconstruídos como se de um trabalho de mosaico se tratasse¹⁴⁷. Ora, o gesto criador original subjacente à configuração dessa determinada forma, o traçado único do artista por detrás das linhas e das cores que compõem o desenho refeito no mosaico, ficavam por explicar.

Ainda que Bergson não o tematize deste modo, parece-nos que o que o filósofo recusava em Spencer era um conceito “externo” de evolução, ou seja, a consideração

argumento de fundo desta obra.

¹⁴⁷ EC, p. 364.

da mudança de acordo com um registo preso à configuração exterior dos seres vivos. E recusava-o porque essa leitura era parca e insuficiente perante o conceito “interno” que o nosso autor procurava, segundo o qual aquilo que determina a metamorfose evolutiva das espécies se encontra no interior dos seres. A vida em geral, portanto. Se aqueles evoluem externamente, é porque, em primeira instância, a sua dimensão mais íntima é continuidade de dinamismo criador, em linguagem bergsoniana: duração.

Em *L'évolution créatrice*, Bergson especifica a sua crítica centrando-se nas concepções spencerianas de “matéria” e de “espírito” e desenvolve três eixos argumentativos em oposição à obra do pensador inglês.

Quanto ao primeiro desses eixos, em torno da noção de “matéria”, Spencer explicava a formação dos corpos através da junção de pequenas partículas sólidas que se encontravam previamente dispersas no espaço, considerando que os elementos últimos da matéria seriam definidos simultaneamente como extensos e resistentes¹⁴⁸. Aquilo que o seu opositor francês contestava prendia-se com a interdependência aí presente entre as ideias de “materialidade” e de “solidez”.

As objecções de Bergson a este tópico são de duas ordens: por um lado, segundo a perspectiva científica, os últimos avanços da física vinham contrariar as teses de Spencer, demonstrando que os compostos fundamentais de todos os corpos não poderiam ser representados tomando como modelo o modo como percebemos os corpos materiais¹⁴⁹. Enquanto ciência da matéria por excelência, a física trouxera no final do século XIX e no início do século XX novas perspectivas acerca do mundo real que se mostravam fundamentais a esse nível. Bergson refere-se brevemente às propriedades do éter e da electricidade, o que apontava para os trabalhos de James Maxwell (1831-1879) sobre a dimensão electromagnética das ondas de luz e para as descobertas de Joseph-John Thomson (1856-1940) acerca de como a electricidade circula sob a forma de partículas microscópicas. Porém, sendo *L'évolution créatrice* uma obra de 1907, é provável que Bergson tivesse igualmente em mente o surgimento da teoria quântica, cujo nascimento datava de 1900¹⁵⁰. Juntas, todas

¹⁴⁸ Cf. H. Spencer, *First principles*, p. 232.

¹⁴⁹ Esta referência de Bergson às novas inclinações da física contemporânea atesta, mais uma vez, a grande actualização dos seus conhecimentos científicos, que estavam longe de se restringirem à área das ciências da vida. Tenhamos presente que a proximidade inicial do autor à matemática e à mecânica lhe proporcionaram um considerável à-vontade com as ciências da matéria.

¹⁵⁰ O desenvolvimento desta sintonia que Bergson reconhece, no final de *L'évolution créatrice*, entre determinadas orientações da física e as suas próprias perspectivas filosóficas sobre a matéria seria plenamente desenvolvido quinze anos depois, no texto que escreve como introdução a *La pensée et le mouvant*. Ao apresentar em retrospectiva toda a sua obra filosófica – recorde-se que esta introdução foi escrita em 1922, mas *La pensée et le mouvant* só viria a lume em 1934, sendo, por isso, a sua última obra publicada em vida –, Bergson explicita aí o modo como a física do início do século XX tinha vindo reiterar as suas teses acerca da mobilidade última presente real, demonstrando que o substrato da matéria não podia ser entendido como um *supporte* sólido. Bergson confessa ter procurado, desde a sua primeira obra, traduzir esta impermanência última da matéria, ainda que lhe tivesse faltado durante muito tempo um apoio científico como o da Física. Reiterando o anacronismo presente no acordo do seu pensamento filosófico com as grandes descobertas teóricas desta ciência, Bergson como que legitima a sua crítica a Spencer, afirmando implicitamente que é possível desenvolverem-se determinadas ideias

estas novas teorias apontavam para a necessidade de se recusar uma representação da estrutura originária da matéria segundo o modelo de partículas imóveis sólidas e invariáveis. A Física entrava, assim, numa nova era da sua história, demonstrando que ao nível do infinitamente pequeno se obtinham estruturas e comportamentos completamente diferentes do macrocosmos que percebemos. E, para Bergson, contrariava abertamente o pensamento spenceriano.

Para além desta objecção de fundo científico, o pensador criticava de acordo com critérios propriamente filosóficos o fundo da doutrina spenceriana da matéria. Já vimos como, segundo Bergson, a divisão da materialidade em partes isoladas, descontínuas e substancialmente solidificadas, é puramente artificial porque depende exclusivamente da constituição da inteligência. O vício da reificação que distorce as percepções exteriores, dando-lhes a forma de uma multiplicidade distinta, serve apenas como apoio à acção futura do sujeito sobre o que o rodeia. Em várias ocasiões ao longo de *L'évolution créatrice*, Bergson havia explicitado a sua tese de que, em última instância, não existem “coisas”, mas apenas estados da matéria cuja representação o entendimento manipula. No final da obra, o filósofo retoma esta ideia para demonstrar o equívoco spenceriano em tomar como critério de análise da materialidade uma dimensão que verdadeiramente não lhe pertence.

Assim sendo, nem a ciência confirmava a solidez dos compostos últimos da matéria, nem a filosofia autorizava que se considerasse adequada a representação desse suporte corpóreo enquanto estrutura íntima da materialidade. Tal como afirmaria a este propósito algumas décadas depois de *L'évolution créatrice*, “A mesma razão que, mais tarde, nos faria escrever que «a evolução não se pode reconstituir com fragmentos do evoluído» levar-nos-ia também a pensar que o sólido deve resolver-se em qualquer outra coisa que não o sólido”¹⁵¹.

O segundo eixo das críticas apresentadas por Bergson a Spencer debruça-se sobre a noção de “espírito”, dirigindo-se para a formação originária do domínio da vida psíquica. Bergson elabora uma análise na mesma linha das objecções que levantara à noção de “matéria”. No plano espiritual, o filósofo inglês explicava o surgimento da inteligência como um processo universal de assimilação de impressões externas. Dependendo do aumento da complexidade das impressões assimiladas pelos organismos, assim estes desenvolviam graus superiores de actividade intelectual, passando de simples registos psicológicos organicamente motivados e encadeados

adequadas sobre o real antes de serem demonstradas cientificamente as suas estruturas e comportamento. Ou seja, ainda que Spencer tivesse publicado a sua obra filosófica a meados do século XIX, no entender de Bergson, nada obstava a que se tivesse já encaminhado no sentido que a Física viria mais tarde a assumir, *PM*, pp. 77-78. No âmbito da reflexão que temos vindo a desenvolver, esta crítica de Bergson pode trazer novos dados para as reflexões acerca da relação entre ciência e filosofia. Assim sendo, concluímos que os dados científicos não se assumem sempre como desencadeadores de teses metafísicas sobre o real, mas podem também desempenhar o papel de confirmadores *a posteriori* de algumas ideias já especulativamente consolidadas.

¹⁵¹ “La même raison qui devait nous faire écrire plus tard que «l'évolution ne saurait se reconstituer avec des fragments de l'évolué» nous donnait à penser que le solide doit se résoudre en tout autre chose que du solide.”, *PM*, p. 77.

para alterações psicológicas de nível supra-orgânico¹⁵². Nesse processo ascensional de complexificação e especialização psicológica, a *acção reflexa* equivalia ao grau mais baixo da vida psíquica, o *instinto* constituía-se como um composto de acções reflexas, situando-se respectivamente a *memória*, a *razão*, os *sentimentos* e a *vontade* nos níveis subsequentes¹⁵³.

Mas, no entender de Bergson, quer a acção reflexa, quer o instinto, quer a vontade constituem resultados ou produtos da actividade evolutiva, “depósitos” (*dépôts*) de um movimento produtor anterior e mais vasto do que cada uma das suas manifestações. Assim sendo, uma teoria que pretenda traçar a evolução geral da inteligência deve imprescindivelmente procurar o que o reflexo, o instinto e a vontade têm em comum, a origem que os precede e a todos deu lugar¹⁵⁴. Para captarmos esse domínio originário, seria necessário conceber um princípio que englobasse indistintamente as expressões psicológicas inferiores, bem como as superiores, sendo anterior à sua especialização. Ao contrário dessas diversas manifestações complexas, a actividade primeira – que, no início do terceiro capítulo de *L'évolution créatrice*, Bergson referira, à falta de melhor palavra, como a *Consciência em geral*¹⁵⁵ – consiste num fundo simples onde se encontram virtualmente convergentes uma série de futuras linhas evolutivas. Trata-se, obviamente, do élan vital, impulso evolutivo de cariz psicológico.

Ao restringir a sua interpretação aos diversos mecanismos e faculdades psíquicas tal como se nos apresentam, Spencer focara apenas o culminar do processo, negligenciando o fundamental e traduzindo o princípio evolutivo numa amálgama de desenvolvimentos divergentes e distintos. Reconstituíra, pois, a evolução com o evoluído, traduzindo num conjunto de faculdades e mecanismos perceptivos consolidados todo um processo progressivo de formação e desenvolvimento. O que a crítica de Bergson nos sugere é que, para Spencer, o todo se resume à soma das partes.

Quanto ao terceiro eixo da crítica bergsoniana, o autor cruza as noções de “matéria” e de “espírito” e analisa a interdependência de ambas. Spencer fazia corresponder as relações entre os fenómenos naturais externos às relações internas que o intelecto produz sob a forma de pensamentos mais simples ou de raciocínios elaborados¹⁵⁶. Assim sendo, numa perspectiva evolutiva, a inteligência surgia no momento em que as relações entre os fenómenos atingiam um nível de complexidade que exigia ultrapassar o registo do imediatamente percebido. Quando as

¹⁵² H. Spencer, *Principles of psychology*, p. 332.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 612.

¹⁵⁴ Em 1912, Bergson afirma o seguinte numa carta acerca da noção de “instinto”: “Quand j’ai commencé à philosopher, il y a plus de trente ans, j’étais imbu des idées de Herbert Spencer: c’est vous dire que, *a priori*, j’inclinai à considérer l’instinct comme le résultat d’une acquisition graduelle. C’est l’examen des faits qui m’a amené, d’abord à trouver une énorme disproportion entre eux et l’explication spencerienne, puis à voir dans les instincts, ou du moins dans beaucoup d’entre eux, des dispositions qui n’ont pas pu être graduellement acquises.”, *C*, p. 491.

¹⁵⁵ *EC*, p. 187. Esta é a única ocasião de *L'évolution créatrice* onde Bergson grafa o vocábulo com maiúscula.

¹⁵⁶ Cf. *First principles*, p. 84.

relações entre os fenómenos se tornavam numerosas, complexas e remotas no tempo e no espaço, tendiam a surgir no domínio psíquico generalizações e raciocínios de carácter abstracto. Por conseguinte, de acordo com Spencer, a evolução psíquica surgira da evolução biológica, o que significava que os fenómenos naturais eram responsáveis por despoletar no intelecto humano as generalizações e abstracções racionais. Segundo a leitura bergsoniana, isto implicaria advogar que a estrutura própria do pensamento correspondia integralmente à *ossatura mesma das coisas*¹⁵⁷. Ora, o problema residia, novamente, na confusão entre planos explicativos distintos, uma vez que a leitura que considera a realidade como um composto de entes diversos e autónomos decorre da própria estrutura constitutiva da inteligência, ou seja, é ela mesma um subproduto resultante do processo evolutivo, não podendo, por isso, traduzi-lo legitimamente.

Para Bergson, o pensamento decompõe a realidade com vista à acção, apresentando uma imagem do mundo de acordo com critérios do próprio sujeito, portanto exteriores àquilo que existe e é percebido. Daí resulta um conjunto de leituras do real tão vasto quanto o número de organismos que consideremos, já que cada qual experiencia e retém do que o cerca apenas o que interessa ao rumo futuro das suas actividades próprias. Desta feita, a experiência humana do mundo é pautada pelos critérios impostos pelas estruturas intelectivas que possuímos, pelo que não existem em si mesmos estes factos e coisas distintos e recortados na real continuidade do devir com os quais julgamos lidar quotidianamente. Por conseguinte, analisar o traçado da evolução cósmica tomando como base de referência o que a nossa inteligência nos mostra significa posicionarmos a análise do todo evolutivo de acordo com a perspectiva de apenas uma das suas partes.

O último recurso imagético de *L'évolution créatrice* faz jus às capacidades discursivas de Bergson e ilustra plenamente o seu raciocínio: imaginemos a natureza como uma grande cidade, composta por imensas casas e ruas que as separam. Tal como acontece com a paisagem citadina, na realidade que nos cerca também observamos factos e fenómenos diversos, entrecortados por relações que os colocam em interacção. Para compreendermos de que modo se constituiu e cresceu a configuração de uma metrópole, o que decidiu a forma e o posicionamento de cada casa e, simultaneamente, o sentido das artérias que as envolvem, precisamos de nos reportar ao esquema que orientou o loteamento gradual do terreno. Se nos cingirmos à análise de cada lote já repartido, e às habitações e ruas que contêm, ficaremos apenas ao nível de um produto de uma acção anterior, esta sim decisiva. Para além disso, a interpretação do loteamento de acordo com a perspectiva de uma só habitação conduz a uma visão distorcida do plano geral de construção e à ideia de que toda a cidade se edificou a partir de uma casa concreta, numa rua específica. Ora – conclui Bergson –, o erro fundamental de Spencer foi o de entender a experiência já loteada, quando o verdadeiro problema é o de saber como se efectuou o loteamento.

Se transpusermos a imagem para o raciocínio bergsoniano sobre a evolução, será necessário começar por questionar como se explica que o meu corpo tenha

¹⁵⁷ EC, p. 366.

esta configuração e que o meu pensamento tenha esta estrutura. As respostas terão necessariamente que posicionar-se fora da forma do meu corpo e fora da disposição do meu pensamento, tomando-os como resultados ao lado de tantos outros. Só estas respostas poderão dar conta da evolução e compor o maior desafio assumido pelo evolucionismo bergsoniano. A forma de ultrapassar as marcas particulares humanas do discurso sobre o todo natural, de modo a conseguir-se quebrar os grilhões ônticos que nos tornam apenas mais uma parte de um todo muito mais vasto, constituirá o objectivo de fundo do verdadeiro evolucionismo e, como veremos no fecho desta secção, será resolvido por Bergson através da inter-relação que o autor concebe entre a matéria e a inteligência, bem como das funções do procedimento intuitivo.

Na forma como conclui a sua argumentação crítica, rejeitando definitivamente o pensamento de Herbert Spencer, Bergson como que responde indirectamente a uma objecção que lhe poderíamos colocar: se descobrira uma lacuna indesculpável que o levara a pôr de parte o sistema sintético de filosofia evolucionista, por que motivo não havia adoptado como patrono do seu pensamento o autor que, na ocasião dos seus estudos universitários, rivalizava com Spencer? Por que não se havia tornado kantiano?

Porque, no seu entender, ambas as posições eram essencialmente equivalentes: o pensador inglês considerava que os conteúdos intelectivos surgiram a partir das relações entre os factos, o filósofo alemão afirmava que era a forma do pensamento que determinava o modo como a percepção configurava os factos exteriores e as suas relações. Consideramos que esta asserção bergsoniana pecava, obviamente, por um extremo reducionismo que deixava de fora a distinção fundamental entre a perspectiva gnoseológica kantiana e a perspectiva evolucionista spenceriana, o que levava o autor a estabelecer uma equivalência demasiado linear entre duas obras que eram em si bastante distintas. Porém, a reflexão de Bergson pretendia apenas afirmar que nenhuma das duas propostas satisfazia os requisitos do autêntico discurso sobre a origem e evolução do real.

Se Kant nem chegara a falar de evolução, Spencer limitara-se a referi-la e não buscara pensá-la verdadeiramente. Por esse motivo, Bergson compreende a necessidade de abrir uma terceira via que colocasse a filosofia no caminho da actividade evolutiva concreta. O bergsonismo é, por isso, o herdeiro da filosofia spenceriana: um legatário que compreende não só onde tinha falhado o seu antecessor, como principalmente a necessidade de trilhar o percurso que aquele havia deixado por explorar. Spencer tentara responder aos reptos das ciências oitocentistas e compreendera bem que a direcção a seguir se pautava pela ideia geral de uma evolução que tudo atravessa. Porém, não empreendera os esforços adequados e enredara as suas explicações da realidade na teia das próprias formas do que pretendia explicar. A dinâmica seria precisamente contrária à que ele adoptara: ao invés de partir dos fenómenos já formados e constituídos que, por si só, não nos transportam para além da consideração dos resultados, o verdadeiro evolucionismo deveria inserir-se no movimento originário cósmico e seguir o seu rasto em direcção a cada entidade individualmente produzida, ou seja, em direcção a um conceito “interno” de evolução.

A dimensão estruturante da crítica a Herbert Spencer para a constituição do pensamento de Bergson impõe-se, em última instância, porque é através dela que o pensador francês estabelece o que deve ser a própria filosofia: a capacidade de ver para além do que o intelecto nos mostra como resultados finais acabados e com uma configuração fixa, penetrando na continuidade dinâmica e em constante transformação subjacente à actual configuração da realidade. Com a assunção deste projecto, o pensamento bergsoniano parte à procura dos critérios biológicos adequados à tradução da verdadeira evolução, reiterando a cada momento até que ponto o encontro com o pensamento spenceriano constituiu um momento decisivo na sua rota.

2.2.2. Lacunas conceptuais nos transformismos biológicos: *acaso, adaptação, causalidade e esforço*

O diálogo que Bergson mantém com as teorias e os autores que compunham a mundividência das teorias biológicas da evolução, partindo da análise de casos e de exemplos concretos, ultrapassa uma discussão puramente factual dos conteúdos. Como já referimos, aquilo a que assistimos nas páginas onde o autor elabora a crítica destas teorias situa-se na ordem de um debate filosófico cuja amplitude e fundamentação decorrem do facto de se realizar no próprio terreno das pesquisas biológicas, porém visando uma explicação de fundo metafísico. Se é certo que Bergson conhece em pormenor o teor das várias leituras do transformismo científico, tendo convivido com elas durante os longos anos de estudo que compuseram a preparação de *L'évolution créatrice*¹⁵⁸, a abordagem que nos apresenta enquadra-se numa argumentação cujo objectivo final reside na construção do que considerava ser o evolucionismo verdadeiro. E, como dissemos, este nutre-se de um cruzamento constitutivo entre ciência e metafísica, resultando no que designamos como o evolucionismo bio-filosófico bergsoniano.

Assim sendo, o intercâmbio com o campo do transformismo científico não vive por si só, fazendo de *L'évolution créatrice* muito mais do que um estudo de epistemologia. Como o próprio Bergson afirma numa das ideias mestras que lança na introdução da obra, e que a acompanha até ao seu último capítulo, não se pode conceber uma *teoria do conhecimento* desligada de uma *teoria da vida*, sendo este o grande problema perseguido pelo autor na obra de 1907. Quando *L'évolution créatrice* convoca as teorias biológicas evolutivas, dentro de uma linha argumentativa que parte da própria concepção de vida, procura, através de um quadro crítico da filosofia mecanicista, demonstrar a inadequação desta última aos caracteres mais íntimos do real vital¹⁵⁹. Porque nos encontramos aqui diante da antecâmara que

¹⁵⁸ Numa carta a William James, precisamente do ano de publicação da obra, Bergson afirma que *L'évolution créatrice* lhe “custou” dez anos de esforço, cf. *M*, p. 727.

¹⁵⁹ Num excelente e recente estudo dedicado a esta obra, A. François exalta a singularidade de *L'évolution créatrice* enquanto investigação que, partindo do problema inaugural da relação entre a teoria do conhecimento e a teoria da vida, procura equacionar os mais diversos aspectos da realidade, aí representados por pesquisas de carácter tão diverso como sejam a embriologia, a paleontologia, a

precede a revelação do modo como o pensamento bergsoniano entende o autêntico evolucionismo, consideramos que o confronto de Bergson com as teorias científicas da evolução assume um carácter propedêutico inerente. Nesse sentido, procuremos agora reconstruir o fio condutor da argumentação do autor.

O capítulo inaugural de *L'évolution créatrice*, intitulado “De l'évolution de la vie. Mécanisme et finalité”, ocupando-se da discussão sobre a essência da vida, dedica-se à análise da justeza e da legitimidade dos dois grandes paradigmas filosóficos de interpretação do Universo indicados nesse título. Bergson refere-se-lhes metaforicamente como as duas peças de roupa que o entendimento humano dispõe para “vestir” a vida, considerando que, em rigor, nenhum dos dois lhe serve¹⁶⁰. A sua proposta vai no sentido de recorrer apenas ao segundo (o finalismo), considerando que esse vestuário poderá adequar-se à medida do modelo em questão, caso seja convenientemente “recortado” e “recozido”. É neste enquadramento que surgem as principais teorias do transformismo biológico da época: a variação insensível de Darwin, a variação brusca de De Vries (1848-1935), a ortogénese de Eimer (1843-1898) e a hereditariedade do adquirido do neo-lamarckismo¹⁶¹. Desta feita, procurando ser fiel ao pressuposto metodológico de coadunar o seu raciocínio filosófico com os factos concretos com que trabalhavam as ciências da época, Bergson convoca estas teorias a propósito de um exemplo evolutivo concreto com o intuito de evidenciar as lacunas que, no seu entender, limitavam a biologia da evolução.

O filósofo ocupa-se da justificação de um aspecto que seria não só um dos principais enigmas com que a natureza nos brindou, como também um elemento fundamental para a descoberta do verdadeiro segredo explicativo da evolução natural: o motivo pelo qual surgem órgãos sensoriais idênticos em espécies independentes e cujos processos de desenvolvimento são, em tudo, dissemelhantes. Como é, então, possível que a vida tenha criado alguns órgãos idênticos em linhas evolutivas divergentes? Como explicar, mais concretamente, a presença de olhos com as mesmas estruturas funcionais no homem e em determinados moluscos? O que explica que, por exemplo, o olho de uma vieira seja estruturalmente análogo ao olho humano?¹⁶²

anatomia comparada, a fisiologia, a teoria da hereditariedade, a química orgânica, ou a zoologia, entre muitas outras. Cf. *L'évolution créatrice de Bergson*, pp. 9-11.

¹⁶⁰ EC, “Introduction”, p. x.

¹⁶¹ A. François ressalva muito justamente a este propósito: “Il faut bien avoir conscience que le choix de ces quatre doctrines et d'aucune autre n'a rien de fortuit ou de complaisant, et que Bergson n'est pas celui qui aurait sélectionné ses adversaires pour pouvoir plus facilement les vaincre. Les différents évolutionnismes auxquels il se confronte sont bien ceux autour desquels se déroulaient les débats de l'époque.”, EC, *ed. crit.*, p. 422, nota 164.

¹⁶² EC, pp. 62-63. A questão do processo adaptativo dos organismos ao meio em que se inserem não é original em Bergson, tendo surgido com os primeiros debates sobre a formação dos seres vivos, já desde a segunda metade do século XVIII. Estaria em causa o alcance das respostas dadas pelas várias espécies biológicas aos obstáculos colocados pela evolução e, em especial, o carácter mais ou menos vinculativo em termos fisiológicos das soluções encontradas. O caso dos órgãos sensoriais e da sua extrema complexidade, em especial o olho dos vertebrados, intrigou desde sempre os especialistas da transformação biológica evolutiva. Ainda hoje, muitas das publicações sobre o evolucionismo biológico não deixam de referir o processo de formação da estrutura ocular dos vários organismos. Este exemplo

“Ora – argumenta Bergson –, discute-se sem dúvida a origem dos moluscos, mas seja qual for a opinião que se defenda, concordar-se-á que moluscos e vertebrados se separaram do seu tronco comum muito antes do aparecimento de um olho tão complexo como o da vieira. De onde vem, então, a analogia de estrutura?”¹⁶³

A argumentação de Bergson estrutura-se em duas etapas, começando por refutar as explicações das doutrinas transformistas de pendor mecânico e procedendo posteriormente à apresentação dos limites da perspectiva finalista, reformulando-a num *finalismo especial*. Começaremos por atentar na primeira destas etapas.

As teorias de fundo mecanicista eram desacreditadas enquanto promotoras da tese segundo a qual a evolução resultaria apenas de uma adaptação do organismo a determinadas condições físico-químicas exteriores. *L'évolution créatrice* apresenta-as em três grandes grupos: as que atestam que as variações biológicas decorrem de um mecanismo puramente accidental, inspiradas por Darwin e De Vries; as que defendem que essas variações se dirigem num determinado sentido definido, exemplificadas por Eimer; e as que colocam no próprio organismo a causa dessas variações, seja segundo um mecanismo hereditário, seja de acordo com um princípio voluntário consciente, de inspiração lamarckiana e neolamarckiana.

O objectivo de Bergson não reside numa tomada de posição em prol de uma das hipóteses apresentadas, mas antes na demonstração de como nenhuma explica verdadeira e completamente a similitude encontrada entre o olho da vieira e o olho humano. Assim sendo, as objecções que vai levantando às ideias dos vários defen-

é também recorrente na actual literatura criacionista como apoio para a tese de um finalismo evolutivo que atesta a presença de um agente criador divino, aspecto largamente contestado pela *mainstream* da biologia científica e que Bergson também não corrobora.

¹⁶³ “Or, on discute sans doute sur l’origine des Mollusques, mais à quelque opinion qu’on se rallie, on accordera que Mollusques et Vertébrés se sont séparés de leur tronc commun bien avant l’apparition d’un œil aussi complexe que celui du Peigne. D’où vient alors l’analogie de structure ?”, *EC*, p. 548. Este exemplo dado por Bergson tem estado no centro de algumas polémicas recentes, essencialmente a partir do artigo de B. Balan “L’œil de la coquille Saint-Jaques, – Bergson et les faits scientifiques”, de 1996, argumentação corroborada em 2007 por Armand Ricqlès, em “Cent ans après: *L'évolution créatrice* au péril de l'évolutionnisme contemporain”, em A. Fagot-Largeault; F. Worms, Frédéric, eds., *Annales bergsoniennes*, pp. 111-132. Balan inviabiliza o raciocínio de Bergson considerando que o olho da vieira tem, ao contrário do do homem, duas retinas. Uma vez que, dada essa fisionomia, a vieira recorre a um processo reflector côncavo para produzir imagens, ao contrário do homem, caíam por terra as conclusões bergsonianas. O comentador acrescenta ainda que este facto era já conhecido pela biologia no início do século XX, atacando o pensamento de Bergson como propositadamente infundado.

Quanto à dimensão científica da objecção de Balan, P.-A. Miquel, no artigo “De l’immanence de l’élan vital à l’émergence de la vie”, considera que é possível reabilitar a argumentação de Bergson se tomarmos como exemplo o olho de outra classe de moluscos que não os bivalves, como seja, por exemplo, o de um cefalópode como o choco, cf. “De l’immanence de l’élan vital à l’émergence de la vie”, pp. 221-222. Quanto ao aspecto que, no nosso entender, constitui a mais grave acusação de Balan, a de que Bergson teria propositadamente negligenciado aspectos científicos que comprometessem as suas teorias filosóficas, consideramos como absolutamente infundado. Não só porque Bergson dá, por inúmeras vezes, provas de um interesse autêntico e idóneo pelos dados das investigações científicas, como também porque é possível observar nalguns momentos da sua obra o esforço que o pensador fez para integrar coerentemente nas suas reflexões especulativas todos os dados de que dispunha. Assim sendo, consideramos que as afirmações de Balan são fruto de uma crítica gratuita e pouco rigorosa.

sores do transformismo assentam numa tese comum: em todas elas permanece um défice explicativo, já que, apesar de assumirem um fundo mecanicista, necessitam que se faça intervir a actuação de uma qualquer outra causa não-mecânica para responderem aos problemas levantados pelo enigma referido. Em última instância, Bergson orientará a sua linha argumentativa para a tese de que só a teoria do élan vital, assumindo uma noção própria de finalidade, conseguirá fornecer uma autêntica solução para o problema da evolução.

Afigura-se-nos útil reiterar aqui a bidireccionalidade presente na relação entre a causa e os seus efeitos pressuposta na noção bergsoniana de élan. Como vimos, não só a causa determina os efeitos, como estes são determinantes na configuração da primeira. Assim sendo, como poderia o mecanicismo dar conta desta interdependência constitutiva, se o modelo de causalidade que assume se processa apenas no sentido que vai da causa aos efeitos, instituindo uma hierarquia clara entre os dois planos? Bergson concebe uma leitura do mundo natural que se pauta não só pelo cruzamento indistinto entre tudo o que o compõe, permitindo pensá-lo em termos de continuidade interna, como também aberta à novidade permanente, quebrando o círculo do que está já totalmente dado. Assim sendo, a causalidade mecânica de tipo eficiente jamais seria adequada à efervescência criadora do real.

a) Variações acidentais

Um dos principais aspectos que a obra de Bergson combate é a dependência que certas facções do evolucionismo biológico manifestam diante da dimensão acidental das variações nos organismos. Bergson contesta, assim, a presença da noção de “acaso” nas explicações acerca da evolução. Aliás, esta não era uma crítica nova ou exclusiva do filósofo: por um lado, constituía uma das principais objecções colocadas à obra de Darwin desde a sua publicação¹⁶⁴; e, por outro, configurava entre as grandes preocupações filosóficas e científicas dos pensadores franceses da época. É disso ilustrativo o longo artigo dedicado ao termo “*hasard*” no *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de A. Lalande, onde se apresentam definições e posições sobre o tema, transcrevendo-se também as principais intervenções da sessão da *Société Française de Philosophie* que originara essa reflexão¹⁶⁵. O teor da discussão, ocorrida em 1907, demonstra bem como o conceito de “acaso” se revestia de plena actualidade filosófica aquando da publicação de *L'évolution créatrice*, facto que poderá justificar parcialmente a presença dessa problemática entre as preocupações de Bergson.

¹⁶⁴ Esta foi mesmo uma das críticas recorrentes sofridas pela perspectiva darwinista, tendo sido dirigida também aos neodarwinistas. Contudo, Patrick Tort esclarece que esta objecção à obra de Darwin é destituída de sentido, afirmando que a “*légende de la dictature du hasard*” não corresponde ao mais íntimo pensamento do autor de *On the origin of species*. Segundo Tort, o naturalista inglês teria inclusivamente rejeitado de modo explícito o acaso como pedra angular do mecanismo evolutivo, de acordo com o determinismo da sua obra, referindo-se apenas a um estado transitório de ignorância explicativa das ciências da época, cf. *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, volume II, pp. 2150-2154.

¹⁶⁵ Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, pp. 401-410.

Para além de a noção de “acaso” estar presente no primeiro capítulo de *L'évolution créatrice*, a propósito da biologia evolucionista, através da ideia de “acidentalidade” transmitida no exemplo dos caminhantes¹⁶⁶, volta a estar na mira de Bergson no terceiro capítulo da obra, no contexto da sua teoria da inteligência, mais concretamente a propósito da crítica à ideia de “desordem”¹⁶⁷. Regressará em 1932, em *Les deux sources de la morale et de la religion*, sendo aí que o autor afirma que as suas reflexões em torno do “acaso” recuam a um curso proferido em 1898, no Collège de France, a propósito do pensador Alexandro de Afrodisia (sécs. II-III d.C.)¹⁶⁸.

A rejeição da ideia de “acaso” constituirá uma das pedras fundamentais do evolucionismo do autor e, nesse contexto, consideramos que, em primeiro lugar, pese embora a dispersão bibliográfica das referências ao acaso na obra bergsoniana e a ausência de explicitação da linha de fundo que anima as suas várias ocorrências, existe um fio condutor que unifica a posição de Bergson: a recusa de uma causalidade cega na evolução. Em segundo lugar, parece-nos que o raciocínio do filósofo apresenta lapso argumentativo quando aborda num mesmo enquadramento teórico a concepção de “acaso” em dois exemplos concretos, o da roleta de jogo e o de uma telha atirada pelo vento. Como adiante desenvolveremos, Bergson procurava uma explicação científica da evolução com base num processo não-casual e, nesse enquadramento, preteriu algumas distinções nos sentidos objectivos da noção de “acaso”.

Procuraremos, então, esclarecer o raciocínio do autor, começando concretamente pelas objecções que apresenta à dimensão acidental das alterações evolutivas presente nas teses de Darwin¹⁶⁹ e de De Vries, de modo a compreendermos posteriormente o alcance das suas críticas ao conceito de “acaso”.

A teoria darwiniana da selecção natural, tal como Bergson a apresenta¹⁷⁰, reside essencialmente num mecanismo adaptativo que elimina automaticamente os organismos que não correspondem às exigências e aos desafios do meio¹⁷¹. No que respeita propriamente a questões como o surgimento e desenvolvimento de um aparelho visual complexo no homem e na vieira, em especial o processo segundo o qual foram concretizadas as variações conducentes a esse resultado, a doutrina de Darwin

¹⁶⁶ Cf. *EC*, p. 57.

¹⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 235.

¹⁶⁸ Bergson refere-se, provavelmente, ao “Cours sur Plotin”, publicado em *Cours*, volume IV. Tanto quanto nos foi dado apurar, o contacto de Bergson com Alexandro de Afrodisia terá provavelmente advindo do estudo do *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, de Ravaisson, que refere precisamente a concepção de acaso segundo esse pensador antigo, ele mesmo um importante comentador de Aristóteles, cf. F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, tome II, p. 318.

¹⁶⁹ Para o estudo sobre a importância do contacto com a obra de Darwin para a formação do evolucionismo bergoniano, vejam-se os nossos “Building the «True Evolutionism»: Darwin's impact on Henri Bergson's thought” e “No rasto do «verdadeiro evolucionismo»: o impacto de Darwin no pensamento de Henri Bergson”.

¹⁷⁰ Tal como afirma Arnaud François, Bergson lê o conceito de “selecção natural” apenas como um crivo negativo que elimina os organismos menos aptos. Porém, segundo este comentador, Darwin conferiu igualmente a esta noção uma acepção positiva, enquanto princípio de divergência em virtude do qual uma espécie se torna capaz de ocupar mais espaço na natureza.

¹⁷¹ *EC*, p. 56.

postulava uma série de alterações acidentais insensíveis – princípio comumente designado como gradualismo – conservadas pela selecção natural e fixadas pela hereditariedade. Ou seja, tratavam-se de pequenas modificações que se operavam nos organismos paulatinamente e de forma quase imperceptível, privilegiadas pela selecção natural. A dimensão subtil das alterações permitia preservar a harmonia e coordenação operativa entre as várias partes que constituem a morfologia do órgão em questão, de modo a nunca pôr em causa o exercício da sua função.

Porém, continua a exposição de Bergson, segundo a própria economia dos princípios darwinianos, enquanto os novos caracteres dissimulados não demonstram qualquer benefício ou utilidade para a espécie em causa, a sua conservação não é favorecida pelo mecanismo selectivo. Apenas resistem as mudanças evolutivas que revelem uma clara vantagem utilitária adaptativa para a sobrevivência das espécies em causa. Assim sendo, questiona, se a dimensão dessa variação é ligeira, jamais se conseguirá impor enquanto centro de irradiação de variações complementares que, coadjuvadas pela primeira, permitam accionar o processo de selecção natural.

Deste modo, não concebendo que as modificações pudessem ser ao mesmo tempo imperceptíveis e úteis, Bergson considerava que se a fragilidade da explicação de Darwin ficava claramente patente no caso da formação de um único aparelho visual, com maior razão seria inviabilizada no exemplo da similitude entre o olho humano e o olho do molusco. Pois como se poderia justificar que as mesmas pequeníssimas variações fossem produzidas e acumuladas segundo a mesma ordem em duas linhas evolutivas completamente independentes se o seu surgimento era puramente acidental? Bergson considera que seria necessário fazer intervir um qualquer propósito de fundo que, aliado à selecção natural, pugnasse pela conservação geral da espécie. A tónica da crítica bergsoniana residia, pois, na incompatibilidade entre as concepções de “variação acidental insensível” e de “selecção natural”, ou melhor, na insuficiência do poder explicativo de ambas. Este tipo de alterações fisiológicas necessitaria de uma força especial que garantisse a sua manutenção dentro de uma espécie. Porém, uma vez que Darwin lhes atribuía um carácter meramente casual, exigiriam, segundo Bergson, uma intervenção *milagrosa*¹⁷² para conseguirem vingar.

No que dizia respeito à presença de uma dimensão acidental nos processos evolutivos, havia ainda que lidar com a teoria das variações bruscas e, a esse propósito,

¹⁷² Cf. *Ibidem*, p. 66.

As relações entre o pensamento bergsoniano e a obra de Darwin têm sido analisadas pelos mais diversos comentadores: desde um estudo de M. Barthélemy-Madaule, do início da década de 80, em que uma suposta omissão de Darwin em *L'évolution créatrice* – afirmação injustificada no nosso ponto de vista – é atribuída a um conhecimento pouco consistente por parte de Bergson dessa doutrina, cf. “L'évolution darwinienne investie par la durée bergsonienne”, até aos mais recentes estudos produzidos, por exemplo, por P.-A. Miquel (“Bergson et Darwin”), que, de um modo geral, procuram demonstrar de que modo darwinismo e bergsonismo se cruzam numa sintonia especulativa íntima. Julgamos necessário reforçar que Darwin, tal como De Vries, Eimer ou Lamarck, surgem no seio do debate entre mecanicismo e finalismo, a propósito da procura pela leitura que transmita autenticamente o comportamento evolutivo da vida. Será exclusivamente por esse motivo que *L'évolution créatrice* não se ocupa do relato dos grandes debates e polémicas surgidas em torno das várias perspectivas sobre o evolucionismo biológico, concedendo ao darwinismo um destaque apenas relativo.

Bergson centra-se na obra de Hugo De Vries. Este cientista holandês erigira uma doutrina evolucionista nas margens deixadas em aberto pelo darwinismo: enquanto que o naturalista inglês tinha conferido pouca, ou nenhuma, importância às variações bruscas – considerando que davam apenas azo a seres anormais incapazes de se reproduzirem – De Vries afirmava que a progressão evolutiva dependia exclusivamente desses mesmos saltos fisiológicos inesperados. Por um lado, considera Bergson, De Vries solucionava alguns dos dilemas deixados em aberto por Darwin. Porém, por outro, a sua leitura da evolução biológica conduzia a novos impasses.

A ideia de fundo do mutacionismo de De Vries reside na radicalidade das mudanças produzidas graças à aparição simultânea de vários caracteres novos. O surgimento destas alterações constituía um período de transformação na vida das espécies, sendo intercalado com fases de estabilidade. Assim sendo, em termos gerais, é mais facilmente explicável que duas linhas evolutivas diferenciadas produzam um mesmo aparelho visual, fugindo-se à grande improbabilidade darwiniana de pequeníssimas variações imperceptíveis conseguirem escapar ao crivo da selecção natural.

Porém, uma vez que continuamos no domínio accidental, portanto na inexistência de uma garantia que oriente as variações num determinado sentido, para Bergson fica por explicar a forma como as várias partes constituintes de um aparelho tão complexo como o olho garantem, nos saltos evolutivos postulados por De Vries, a coordenação interna essencial ao desempenho da sua função. Uma vez que se trata de mudanças bruscas, a variação isolada de uma das partes do órgão, ou até a desproporção da variação entre as várias partes, representaria, de imediato, a cessação da visão. Onde fundar, então, a garantia da manutenção da harmonia e da correlação entre as diversas partes constituintes?

E, *a fortiori*, tratando-se de um princípio de carácter puramente casual, como justificar que esse princípio se repita no longo processo da evolução de uma mesma espécie, de modo a evitar, de cada vez, anomalias biológicas incomportáveis? Fica, assim, por legitimar a garantia de que, na história evolutiva, o olho mantenha intacta a sua função e, mais do que isso, progrida no sentido de um melhoramento da mesma¹⁷³.

Obviamente que, segundo Bergson, a hipótese de um mecanismo exclusivamente accidental produzir olhos similares em parentes tão longínquos como sejam a vieira e o homem – seja segundo uma dinâmica ligeira, seja de acordo com saltos bruscos –, apresenta-se revestida de uma altíssima improbabilidade. Mais uma vez, Bergson

¹⁷³ Bergson menciona, ainda, como possível contra-objecção à sua crítica do mutacionismo, a evocação da lei da correlação dos organismos, da autoria de Cuvier, referida já por Darwin. Segundo este princípio, todo o ser organizado forma um sistema único fechado, cujas partes se correspondem mutuamente, sendo que a mudança de uma acarreta a alteração de todas as outras. Porém, Bergson responde que o que está em causa não permanece apenas ao nível de uma solidariedade fisiológica, mas antes respeita uma relação de complementaridade. Isso significa que a ligação entre as várias partes do todo orgânico se estabelece ao nível da sua interioridade constitutiva, ou seja, cada uma delas deve às outras as condições necessárias ao exercício da função que lhe é própria. Assim sendo, as mudanças que são exigidas para que o olho continue a ver ao longo de todo o processo evolutivo não são de carácter heterogéneo: “[...] il s’agit cette fois d’un ensemble de changements non seulement simultanés, non seulement liés entre eux par une communauté d’origine, mais encore coordonnés entre eux de telle manière que l’organe continue à accomplir la même fonction simple, et même qu’il l’accomplisse mieux.”, *EC*, pp. 67-68.

considera que seria necessário fazer intervir uma causa desconhecida, meta-mecânica, que garantisse a manutenção de pequeníssimas alterações, no caso de Darwin, ou a convergência das variações necessárias e, conseqüentemente, a conservação da função fisiológica, no caso de De Vries.

Consideramos que, do ponto de vista interno do raciocínio de Bergson, o problema com estas teorias não residia propriamente no carácter improvável das suas propostas, antes na ausência de um princípio explicativo de força, distinto dos raciocínios meramente científicos. Bergson procurava uma explicação bio-filosófica que, por isso, convocasse ciência e metafísica. E impacientava-se com as leituras que, no seu entender, insistiam em dar apenas metade da realidade.

A hipótese que assentava numa tendência dos organismos para a variação accidental, rejeitando a presença de uma orientação evolutiva num sentido determinado, era, então, definitivamente rebatida por Bergson. A complexidade fisiológica e histológica presente na estrutura do olho humano e da vieira, aliada ao carácter intrincado do exercício da função visual mantido durante a história evolutiva das duas espécies, representavam os grandes obstáculos à aceitação destas teorias. Coadjuvado pelas provas concretas das observações empíricas que encontrava na literatura científica da época, e pelas teses daí decorrentes, Bergson conclui não ser possível aceitar que o acaso oriente a evolução da vida. Em termos metafóricos, o autor expressa claramente a sua posição:

“Que dois passeantes, saídos de pontos diferentes e vagueando no campo *à vontade dos seus caprichos*, acabem por se encontrar, isso não tem nada de extraordinário. Mas que, ao caminharem deste modo, desenhem curvas idênticas, que se possam sobrepor exactamente uma à outra, é completamente inverosímil. Aliás, a inverosimilhança será tanto maior quanto mais complexos forem os desvios dos caminhos percorridos por ambos. E tornar-se-á numa impossibilidade se os zigzagues dos dois passeantes forem de uma complexidade infinita.”¹⁷⁴

Na nossa perspectiva, a expressão que sublinhámos condensa o núcleo da crítica bergsoniana ao conceito de “acaso” no quadro teórico das teorias do evolucionismo biológico. Com o exemplo dos caminhantes, Bergson refere-se ao acaso como a um conjunto de eventos puramente accidentais e inesperados, cuja razão de ser não se encontra numa motivação essencial ou necessária. É o que o *Vocabulaire* de Lalande designa como *o que é, ao mesmo tempo, materialmente indeterminado e moralmente não deliberado*¹⁷⁵.

Se cada um dos passeantes da referida alegoria responder a uma motivação “caprichosa”, percorrendo os caminhos do campo sem nenhum motivo objectivo explícito, como poderão coincidir os traçados de dois percursos infinitamente complexos?

¹⁷⁴ “Que deux promeneurs partis de points différents, et errant dans la campagne *au gré de leur caprice*, finissent par se rencontrer, cela n’a rien que de très ordinaire. Mais qu’en cheminant ainsi ils dessinent des courbes identiques, exactement superposables l’une à l’autre, c’est tout à fait invraisemblable. L’invraisemblance sera d’ailleurs d’autant plus grande que les chemins parcourus de part et d’autre présenteront des détours plus compliqués. Et elle deviendra impossibilité, si les zigzags des deux promeneurs sont d’une complexité infinie.”, *EC*, 57 (sublinhado nosso).

¹⁷⁵ Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 404.

Transpondo o raciocínio para a insuficiência evolutiva das explicações acidentais, se se atribui o curso da evolução biológica das espécies ao acaso, não fornecemos nenhuma explicação válida para a formação, em espécies distintas e distantes, de dois aparelhos visuais com estrutura similar, uma vez que, objectivamente, se torna impossível reproduzir de modo acidental um nível de complexidade extremo como o que está em causa. O jogo de forças casuais que encontraríamos para explicar essa suposta coincidência, considerada fabulosa, não pode, para Bergson, ser tomado como fundamento legítimo porque lhe falta consistência explicativa: onde fundar a indispensável manutenção das variações se estas não respondem nem a uma necessidade interna dos organismos, nem a uma necessidade externa decorrente de um qualquer plano que estes realizem?

Como dissemos, no nosso entender, esta crítica à dimensão acidental do transformismo biológico integra a crítica mais vasta de Bergson à noção de “acaso” como uma falsa ideia, ao lado da sua rejeição de outras noções como as de “desordem” e de “nada”. Nesse sentido, é possível estabelecer alguma relação entre o que o filósofo afirma acerca da injustificada dimensão acidental das variações evolutivas e as suas considerações sobre o uso em geral do acaso enquanto princípio explicativo.

Bergson retoma o conceito de “acaso” a propósito da sua teoria da inteligência, através de dois exemplos: o de uma telha que, levada pelo vento, cai sobre a minha cabeça e o da roleta que, parando num determinado número, me faz ganhar o jogo¹⁷⁶. O nosso autor desconstrói aqui a ideia de “acaso” como uma explicação não racional, baseada no espanto do sujeito perante um facto considerado surpreendente, que o dispensa de procurar a verdadeira causa subjacente a determinados eventos¹⁷⁷. Para Bergson, com este procedimento não só não solucionamos verdadeiramente os problemas em causa, como nos limitamos a provocar uma longa série de obstáculos dificilmente contornáveis¹⁷⁸.

Segundo o filósofo, é comum referirmo-nos a esses dois exemplos *como se* uma intenção oculta governasse o mecanismo dos acontecimentos, um génio ou espírito – considerado *bom*, no caso da roleta, ou *mau*, no acidente com a telha – levasse em conta na sua acção os interesses particulares humanos e agisse em função deles. Assim sendo, nota Bergson, só falamos em “acaso” quando conferimos a um determinado facto uma carga de humanidade, quando o ser humano é tomado em consideração como a referência nuclear de uma sucessão de eventos.

De facto – pensemos com o autor – se uma forte tempestade fizer com que a queda de uma grande árvore destrua um edifício, dizemos que foi um acaso terrível. Como se a árvore pudesse escolher logo *aquela* edifício, *naquela* ocasião específica, para tombar. Se não houve vítimas, podemos dizer que foi uma boa sorte, que o acaso proporcionou semelhante espectáculo de complacência. Mas se, pelo contrá-

¹⁷⁶ EC, p. 235; DSMR, pp. 152; 154.

¹⁷⁷ Bergson está plenamente em sintonia com a definição de acaso que Boutroux apresenta enquanto noção que cobre a nossa ignorância e que, longe de explicar, permite renunciar a toda a tentativa de explicação, cf. *De la contingence des lois de la nature*, p. 140.

¹⁷⁸ Cf. EC, p. 116.

rio, a queda da árvore trouxe consigo a morte, somos capazes de a adjectivar de sorte madrasta e cruel. Contudo, transportemos essa mesma árvore para o âmago da Amazónia e, ainda que devaste inúmeros exemplares de outras espécies vegetais e até animais, não passará de um evento considerado perfeitamente natural e comum no metabolismo global das florestas. Ou seja, se estiver em causa a perturbação dos ritmos da vida humana, facilmente recorreremos ao acaso como princípio explicativo intencional. Já num cenário não-humano, outras causas tendem a ser invocadas. Desta feita, segundo Bergson, o reino do acaso é o plano dos *caprichos*, o domínio de uma intencionalidade considerada invulgar e digna de nota, cuja razão se lê de acordo com a perspectiva particular humana. O pensamento vê-se, assim, dividido entre atribuir os factos a uma causalidade de tipo eficiente e mecânico ou considerá-los como resultado de uma dada predisposição finalista inicial.

Bergson conclui que as dificuldades que encontramos na sua definição advêm precisamente do erro em considerarmos o “acaso” como uma ideia pura, de carácter exclusivamente racional. Verdadeiramente, trata-se de uma representação mental que contém igualmente uma componente afectiva: o sujeito projecta na noção de “acaso” a indignação e a incapacidade de aceitar um determinado evento, considerado inesperado e inexplicável, em que alguns interesses humanos estão seriamente implicados. Se a telha cair numa rua deserta, foi apenas a força do vento... a não ser que, afirma Bergson, tenhamos algum interesse específico pela zona do ladrilho que, eventualmente, tenha ficado danificada.

Por esse motivo, o acaso é, para Bergson, uma noção que não tem em si mesma a sua própria justificação, é uma representação mental relativa: quer porque depende exclusivamente do modo de funcionamento do pensamento humano, quer porque é uma consequência indirecta do processo civilizacional de sociabilização¹⁷⁹. De acordo com a perspectiva antropológica e cultural presente em *Les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson afirma que a aprendizagem humana dos processos racionalizantes de convivência social, apostados em extirpar da nossa linguagem o que ultrapasse a simples explicação mecânica de causas e efeitos, recusa todos os contextos que se relacionam com o finalismo das crenças ditas primitivas. Porém, afastado o conteúdo das mesmas, a inteligência humana guarda a forma vazia da intencionalidade que, posteriormente, dirige para os mais comuns objectos e entidades do quotidiano¹⁸⁰. Segundo Bergson, o esvaziamento e a erosão desse modo de pensar finalista teve como efeito perverso o encorajamento da *preguiça (paresse)* mental que opta pelo recurso ao acaso enquanto explicação que dispensa futuras investigações acerca das verdadeiras causas das coisas.

Assim sendo, pensamos e agimos como se os eventos comessem a obedecer a caprichos internos que substituem um comportamento normal e comum por uma

¹⁷⁹ Cf. *DSMR*, p. 156.

¹⁸⁰ Bergson considera que este desvio seria facilmente rebatido se o pensamento humano se estruturasse exclusivamente segundo um procedimento reflexivo e absolutamente consciente. Porém, dada a imbricação que nos é natural entre esse modo de raciocínio e um pensamento espontâneo, semi-consciente, tendemos a sobrepor confusamente mecanismo e intencionalidade.

intencionalidade obstinada e extravagante, que insufla nos efeitos uma feroz desproporcionalidade em relação às suas causas. Ou seja, traduzimos no conceito de “acaso” a nossa indignação perante o modo como, por exemplo, uma simples rajada de vento provocou um prejuízo tão aparatoso; ou como o movimento de rodar a roleta, tantas vezes repetido, permitiu num dado momento que a bola caísse exactamente no número escolhido. O pensamento não procura explicar os eventos em si mesmos, tal como aconteceram, mas sim justificar por que motivo, em determinada ocasião, as suas rotas se cruzaram com situações e acções humanas concretas. E a indignação advém precisamente quando parece que não é possível fazer convergir essas duas ordens de explicação.

Podemos, então, harmonizar as considerações do autor sobre o acaso com a recusa da dimensão accidental da evolução, formulando o problema do seguinte modo: para Bergson, o erro do pensamento consiste em procurar uma justificação para dois eventos prodigiosos, ora desvalorizando a verdadeira causa subjacente à sua coincidência – explicando-os através de factores accidentais – ora identificando a sua simultaneidade com o acaso enquanto sujeito supremo de acção – acrescentando à interpretação dos factos uma dimensão intencional que, objectivamente, não existe. Seja em termos de dois eventos evolutivos distintos e desligados, porém exactamente idênticos, seja na confluência entre um determinado acontecimento que não depende de mim e os meus interesses, convocamos o acaso sempre que nos deparamos com a nossa incapacidade em justificar a relação entre as duas ordens de factos que nos parecem dignos de nota. No caso dos caminhantes ou da similitude fisiológica entre o homem e os moluscos, com o recurso a um princípio casual soberano, impedimos o pensamento de encontrar a autêntica explicação dos factos. No caso da telha e da roleta, colocamos num mesmo nível da realidade o habitual curso de determinados fenómenos naturais, pautados por mecanismos próprios, e o enquadramento da existência e da vivência humanas, caracterizada por uma série de escolhas conscientes ou espontâneas, como se uma única explicação pudesse dar conta de ambos os planos. Nos dois casos deparamo-nos com uma representação mental falsa e ilusória, uma “pseudo-ideia”, como lhe chama Bergson, que bloqueia a autêntica explicação da realidade.

A crítica de Bergson ao acaso afasta claramente o seu pensamento das orientações da biologia na segunda metade do século XX, que atestam hoje a grande dependência entre a evolução da vida e alguns mecanismos puramente casuais. Porém, consideramos necessário apresentar algumas distinções entre o correlato de “acaso” utilizado por Bergson e aqueles a que recorre actualmente a biologia, residindo precisamente neste ponto o lapso argumentativo do autor que referimos atrás.

Para procurarmos esclarecer as várias possíveis significações actuais do conceito de “acaso”, tomemos como ponto de referência um cruzamento hermenêutico entre o artigo referido do *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* e uma reflexão de Jean Gayon (1949), conceituado epistemólogo francês, a propósito do modo como as ciências contemporâneas lidam com o acaso¹⁸¹. O primeiro estabelece

¹⁸¹ Jean Gayon, “Hasard et évolution”.

uma distinção que nos parece fundamental entre uma *definição subjectiva* do acaso, enquanto fuga à determinação normal dos eventos e simultânea relação directa a determinados interesses particulares humanos, e as *definições objectivas*, cujo âmbito explicativo reside no próprio acontecimento e não em possíveis relações que estabelece com um sujeito. A definição subjectiva assume-se como leitura finalista do acaso, relacionada especificamente com as ideias de “sorte” ou de “azar”, sendo, pelo contrário, no âmbito do que Lalande denomina como definições objectivas que Gayon coloca a referência ao “aleatório” e ao “contingente”.

O “aleatório” surge sobretudo ao nível da genética contemporânea, sendo um princípio explicativo que se aplica quando existe o desconhecimento das condições determinantes de um dado acontecimento. Despida de caracteres intencionais, a ciência assume que todo o processo reprodutivo, por exemplo, depende de circunstâncias que o pensamento comum considera imprevisíveis *a priori*. Isto significa que se conhecem as condições que determinam um dado evento, porém não é possível determinar, de antemão, se essas condições estarão reunidas num caso particular. Diz-se, então, que o acontecimento segue uma lei de probabilidade já que apenas o recurso a cálculos específicos permitirá atingir previsões quantificadas. Na verdade, nas últimas décadas do século XX, multiplicaram-se as posições em torno da relação entre o problema da evolução biológica e o conceito de “acaso”, sobretudo enquanto “aleatório”. De um modo geral, a posição mais consensualmente defendida pela biologia actual recupera a importância essencial do acaso, defendendo que a vida tal como a conhecemos hoje não existiria se não se encontrassem na sua origem uma longa série de forças casuais neste sentido de aleatoriedade¹⁸². É, então, entendido como um correlato fecundo do acaso, já que a grande diversidade da vida depende precisamente das suas infinitas e complexas possibilidades de variação.

No que respeita à significação do acaso enquanto “contingência”, reporta-se a um evento que escapa à necessidade determinada por uma dada teoria. O conceito aplica-se aqui à incapacidade de deduzir um acontecimento no interior de um quadro teórico específico, seja pela ainda inexistência desse mesmo quadro, seja pela impossibilidade de conhecer as condições iniciais que permitiriam fazer a predição, seja pela excessiva complexidade dos cálculos necessários à previsão. Neste caso, ainda que os factos sejam em si mesmos determináveis, a complexidade dos fenómenos ultrapassa largamente a capacidade explicativa dos modelos científicos existentes.

Como vimos, Bergson restringe a sua análise aos sentidos de “sorte” ou “azar”, isto é, às definições subjectivas do acaso, referindo-se à habilidade do pensamento em reconhecer a existência de uma força causal relativamente estranha e fabulosa por detrás de eventos considerados incomuns. Porém, os exemplos que nos fornece albergam igualmente a noção de aleatório, em especial no caso do jogo de roleta.

¹⁸² Cf. “Et si la vie devait tout au hasard...”, *Science et Vie*, 1079 (août 2007), 46-65. É, por exemplo, paradigmático que, em Janeiro de 2008, na *École Normale Supérieure*, em Paris, tenha decorrido uma reunião científica subordinada ao tema “Le hasard au cœur de la cellule”, em torno do debate epistemológico entre as tradicionais leituras deterministas e finalistas da fisiologia celular e novas descobertas relacionadas com a presença de fenómenos estocásticos ao nível genético.

O resultado de ser premiado um determinado número pode ser alvo de uma predição probabilística. Ou seja, neste caso, o pensamento pode inviabilizar a força fantástica do acaso, não através da dissolução da sua representação enquanto uma pseudo-ideia, mas mediante uma série de raciocínios matemáticos que apresentem as várias hipóteses e a viabilidade de, dada uma determinada impulsão e orientação físicas, a bola cair numa zona específica da roleta.

Mas, então, por que motivo Bergson descurou a capacidade matemática de domínio da dinâmica aleatória do acaso, sobretudo quando, em inúmeras outras ocasiões, deu provas incontestáveis do seu à-vontade com os conteúdos e as teorias da matemática da época? De facto, a questão do acaso era um tema transversal que (pre)ocupava não só filósofos e investigadores das ciências da vida, como também matemáticos da geração de Bergson. É o caso de Henri Poincaré (1854-1912) e de Émile Borel, que se ocuparam da noção de acaso com base na teoria das probabilidades e com quem Bergson mantinha algum contacto.

Consideramos que podem existir duas ordens de razões que expliquem esta lacuna nas reflexões bergsonianas. Por um lado, é possível que Bergson não tenha atendido à noção probabilística de acaso utilizada pelas ciências porque entendia que estas, em última instância, permanecem ancoradas num horizonte determinístico. O acaso utilizado no discurso científico não anula a possibilidade de predições quantificadas e precisas dos fenómenos, considerando que a necessidade de recorrer a explicações casuais será sempre temporária porque dependente de se accionarem os utensílios de cálculo necessários ou de se aumentar o grau de complexificação dos modelos explicativos teóricos. A imprevisibilidade *tout court* é, por isso, banida de todas as interpretações científicas, sendo sempre dentro de um quadro teórico determinístico que funciona quer a matemática, quer a física, quer as ciências da vida de inspiração mecânica. Por isso, em bom rigor, não se trataria aqui de “acaso”, na acepção forte do termo, uma vez que apenas se traduzem em cálculos e projecções comportamentos que, no seu uso comum, o pensamento não consegue explicar.

Ora, na verdade, não é contra esta noção de acaso que se manifesta Bergson, mas sim contra as leituras que, confrontadas com a presença de determinadas causas que não se explicam apenas através dos mecanismos físico-químicos, protelam numa fraude mental a autêntica solução dos problemas. Aquilo que o nosso filósofo irá contestar é a tendência de algumas facções da biologia para recusarem a presença de uma causalidade supra-mecânica, utilizando a noção de acaso como se a sua utilização fornecesse, de facto, uma explicação legítima. Nesta concepção de ciência, os discursos procuravam, a todo o custo, reconduzir as interpretações da realidade a um quadro conceptual rígido, que permitisse prescindir de todos os aspectos que não representassem um encadeamento seguro e pré-determinável. Como dissemos, a imprevisibilidade apresentava-se, assim, como “o inimigo a abater”.

Por outro lado, julgamos que, uma vez que o objectivo inicial de Bergson no debate com as teorias da evolução consistia na equação conceptual entre mecanicismo e finalismo enquanto interpretações da vida, é possível que a sua negligência do acaso enquanto aleatório se tenha ficado a dever a alguma imperícia na construção de uma perspectiva que, recusando o mecanicismo *tout court*, procurava apresentar

uma nova noção de finalidade. Retomaremos este tópico quando nos ocuparmos da concepção bergsoniana de finalismo, e tentaremos perceber como a imprevisibilidade que o autor coloca na dinâmica evolutiva constitui, em nosso entender, o grande veio que separa o seu pensamento do modo exclusivamente científico de interpretação da realidade, seja no quadro conceptual do início do século XX, seja actualmente.

b) Variações exteriores dirigidas

Com o afastamento de um princípio evolutivo casual, Bergson avança, então, no sentido de fundamentar que a história do transformismo biológico das espécies deve assentar num princípio de direcionalidade definida. Nesse âmbito, analisa o segundo tipo de teorias mecanicistas: a hipótese de as variações morfológicas serem causadas pela influência directa das condições exteriores sobre os organismos. No caso concreto do olho, a similitude da sua configuração nas duas espécies seria facilmente explicável pela influência exterior da luz a que ambas estiveram sujeitas ao longo da evolução. A luminosidade seria, então, entendida como um agente físico exterior, cuja acção directa teria sido responsável, ao longo da evolução dos seres humanos e dos moluscos, pela produção de um aparelho visual com uma aparência idêntica. O princípio lógico subjacente a esta hipótese seria claramente enunciado: uma mesma causa produziu efeitos semelhantes.

Porém, esta teoria escondia um problema de fundo cujo principal sintoma Bergson situava na negligência da distinção, subjacente à noção de adaptação evolutiva, entre *repetição* e *réplica*¹⁸³. No primeiro caso, trata-se de uma mera inserção mecânica do organismo em determinadas condições exteriores já existentes. Impera aí um princípio de passividade segundo o qual a forma viva se limita a complexificar-se gradualmente para produzir uma acomodação cada vez mais adequada às condições do meio. Bergson categoriza o processo como “adaptação passiva”. Esta concepção é, contudo, completamente distinta da “adaptação activa”, ou réplica, ocorrida quando um sistema biológico manifesta perante as condições exteriores um posicionamento orientado essencialmente para a extracção de possíveis vantagens para a sua própria manutenção. Em vez de traduzir repetidamente no seu processo evolutivo alterações provocadas pelas formas com as quais é constrangido a coabitar, neste caso o organismo reage aos obstáculos exteriores desenvolvendo outras habilidades ou estruturas.

É a partir desta distinção conceptual que Bergson enuncia uma das pedra-de-toque do seu pensamento evolutivo: *a vida procede por insinuação*. Ou seja, os organismos começam por assumir uma postura meramente passiva diante das condições exteriores, moldando-se ao meio, e só depois manifestam uma atitude reactiva, desenvolvendo formas de fornecer novas soluções para velhos problemas. Lenta, mas eficaz; dissimulada, mas resistente, a vida mantém a sua adequação ao meio começando por se deixar afectar por ele e, posteriormente, replicando mediante a criação de novas estruturas originais.

Ainda que, na maior parte das vezes, estas duas leituras do conceito de “adaptação” não se manifestem isoladamente, a sua distinção resulta fundamental para a

¹⁸³ Cf. *EC*, pp. 57-61; 70-73.

argumentação do nosso autor. Quando se afirma que o olho se adaptou à luz, é para o segundo sentido que nos orientamos, facto que para Bergson se comprova claramente através da comparação entre uma simples mancha pigmentar – primeiro rudimento de um aparelho visual – e um olho complexo como o do homem e de determinados moluscos. Imagetivamente, o hiato morfológico que se estabelece entre ambos é equivalente à diferença que existe entre uma fotografia e uma máquina fotográfica. Estando em correlação interna uma com a outra, entre a fotografia e a câmara existe sobretudo uma diferença de “natureza” e de função, e não apenas de grau.

Bergson explica a sua analogia: enquanto a mancha pigmentar se limita a comportar-se reactivamente perante um estímulo luminoso exterior, o olho transformou-se num aparelho complexo, tendo construído toda a sua história evolutiva mediante o estabelecimento de intrincadas relações internas com outros órgãos e estruturas do organismo. Foi o que sucedeu, no caso do ser humano, com a inter-relação do olho com o aparelho locomotor, com o sistema nervoso ou com o muscular, que nos permite tirar vantagens do que vemos, afastando-nos fisicamente do que é nocivo e utilizando o que nos possa ser favorável. Ora, conclui Bergson, essas variações verificadas ao longo de milénios não podem ser atribuídas apenas aos efeitos exteriores da luz. Aquilo a que assistimos no estudo do percurso evolutivo das espécies demonstra que a capacidade de tirar partido da estimulação exterior, através da criação e do desenvolvimento de mecanismos engenhosos e vantajosos, não pode depender exclusivamente das variações passivas provocadas e dirigidas pelas condições exteriores.

Segundo Bergson, a conclusão só pode ser uma: a evolução acontece pela intervenção de um outro tipo de causa que ultrapassa os meros mecanismos físico-químicos exteriores. É neste sentido que o autor conduz a crítica à doutrina de Theodor Eimer, zoólogo suíço que havia fundamentado na observação da coloração de certos lagartos a doutrina da variação pelo efeito das condições externas. Quer esses estudos, quer outras duas experiências semelhantes referidas por Bergson – acerca da influência do calor sobre as crisálidas de determinadas borboletas e a importância da salinidade da água no desenvolvimento de alguns crustáceos –, pretendiam evidenciar que era no exterior que se situava a causa responsável pelas transformações evolutivas. Todavia, a argumentação bergsoniana entendia existir, novamente nestes casos, uma confusão conceptual determinante, desta feita no que dizia respeito à noção de “causalidade”.

À semelhança do que fizera no caso da noção de “adaptação”, e sem interromper com isso o ritmo da argumentação, Bergson transforma as páginas 73 a 75 de *L'évolution créatrice* num dos momentos marcantes de todo o seu pensamento¹⁸⁴. Aí demonstra a subtil habilidade filosófica que caracteriza o seu espírito, apresentando uma distinção cuidada entre três tipos de causas, fundamental pelo que traz à discussão: causalidade por *impulsão* (*impulsion*), causalidade por *desencadeamento*

¹⁸⁴ Ainda que o conteúdo desta passagem de *L'évolution créatrice* não tenha sido desenvolvido pelas obras posteriores do autor como gostariam os seus intérpretes, não deixamos de estar perante um dos momentos fundamentais do pensamento bergsoniano.

(*déclenchement*) e causalidade por *desenrolamento* (*déroulement*). O princípio que as separa prende-se com a maior ou menor influência da suposta causa sobre o respectivo efeito, ou seja, sobre a legitimidade de, em cada um dos casos, se atribuir ao agente um autêntico carácter de causalidade.

Bergson elucida a distinção com três exemplos concretos: uma bola de bilhar que imprime noutra um determinado movimento com uma trajectória e uma velocidade específicas, uma faísca que faz explodir uma porção de pólvora e a distensão gradual da mola que, rodando o cilindro de um fonógrafo, reproduz determinados sons. No primeiro caso, o efeito está absolutamente dependente da causa, qualitativa e quantitativamente, variando com ela: se a primeira bola projecta a segunda para a esquerda, esta jamais tenderá para a direita; se a impulsionar a uma velocidade lenta, nunca aquela, por si mesma, conseguirá acelerar o ritmo. Dizemos que a causa *impulsiona* um determinado efeito, sendo-lhe inteiramente proporcional. Por sua vez, no exemplo da explosão, o efeito é invariável em relação ao agente, sendo apenas *desencadeado* por ele: não é por ser maior a faísca que a explosão se torna mais intensa. Seja uma chama considerável ou simplesmente uma centelha de brasido, é apenas da quantidade de pólvora que depende o tipo de detonação, e não daquilo que acende o rasilho. Já quanto ao fonógrafo, ao ser *desenrolada*, a mola faz rodar o cilindro, sendo apenas na quantidade que a causa influencia o efeito: quanto mais corda for manualmente dada, mais sons são reproduzidos pelo aparelho. Porém, não é isso que determina que melodia é tocada ou que discurso é escutado.

Desta feita, concluímos com o autor, se procurarmos uma acepção de causa enquanto autêntico princípio explicativo da natureza do efeito, não podemos considerar que *desencadear* seja sinónimo de *causar*. O mesmo se verifica em relação a *desenrolar*. Portanto, só na primeira acepção, a de *causalidade por impulsão*, se pode verdadeiramente considerar que a causa explica o efeito.

De regresso ao fio condutor da crítica bergsoniana, poder-se-á afirmar que estamos em presença de uma causa, de acordo com a definição anterior deste conceito, quando se afirma que as influências advindas das condições exteriores motivaram variações biológicas num determinado sentido? Em termos mais concretos, será que a influência da luz *impulsionou* a formação de dois aparelhos visuais idênticos em espécies distintas?

Bergson responde pela negativa. Se o caso particular estudado por Eimer, da coloração da pele de certas espécies de lagartos, se pode explicar através da influência de um mecanismo físico-químico advindo do exterior, o alcance desta teoria não se pode estender ao enigma da similitude entre o olho humano e o de certos moluscos. A complexidade que está subjacente a este órgão e a intrincada rede de interdependências gradativamente estabelecidas com outras estruturas interiores do organismo jamais poderiam ser considerados como efeitos da simples influência da luz. Ou de qualquer outro factor externo.

Consideramos que Bergson é, aqui, perfeitamente coerente com o horizonte de fundo da sua argumentação, uma vez que os três tipos de causa que refere se situam todos num quadro de referência mecanicista. Quer a impulsão, quer o desencadeamento, quer o desenrolamento, referem-se a relações mecânicas entre um determinado

agente e o efeito que ocorre da sua acção. Desta feita, continuamos no domínio da causalidade eficiente. Uma vez que o conceito de “causa” irá assumir um sentido muito próprio no pensamento bergsoniano, erigindo-se como pedra angular da teoria do élan vital, ao longo da sua argumentação contra as teorias do evolucionismo biológico, Bergson rejeita liminarmente o seu correlato mecanicista, a fim de que não restem dúvidas quanto ao rigor dos seus argumentos. Desta forma, o autor considera devidamente justificado que a orientação mecânica da biologia transformista não é suficiente, nem satisfatória, no contexto de um autêntico evolucionismo, já que deixa uma larga margem explicativa à intervenção de agentes de ordem diversa.

Filosoficamente, o teor da crítica à hipótese das variações exteriores dirigidas fica marcado pela acentuação de um aspecto que nos parece fundamental para o modo como o autor concebe a energia vital que percorre a natureza: organicamente a vida é actividade interna constituinte. O autor já o havia demonstrado em termos metafísicos através da noção de duração. Agora dá início à longa argumentação que percorre toda *L'évolution créatrice* e que visa concluir que, em termos biológicos positivos, só se pode compreender o sentido da evolução natural se aceitarmos como evidente que a mesma se processa de acordo com um princípio de actividade interno.

Definitivamente rejeitadas as doutrinas que faziam depender a evolução de princípios externos ao organismo, Bergson analisa, por fim, a hipótese que colocava a direcção das variações em mecanismos e princípios internos. O autor confronta, então, o neolamarckismo.

c) Princípio interno de variação

O aparecimento em último lugar das teses inspiradas por Lamarck não nos parece desprovido de sentido na linha argumentativa do capítulo I de *L'évolution créatrice*. É a partir destas teorias que Bergson encontrará uma primeira abertura positiva para o que considerava ser o autêntico evolucionismo. Procurando a melhor base onde firmar a direcionalidade evolutiva, é no neolamarckismo que o filósofo entende poder perscrutar a hipótese de um princípio interno de orientação. Ainda que, após a sua inquirição, o neolamarckismo demonstre não ser capaz de resolver totalmente o problema da convergência de resultados idênticos em linhas de evolução distintas, Bergson considera que a hipótese apresenta uma mais-valia essencial: a possibilidade de legitimar o carácter psicológico do princípio responsável pela evolução dos seres vivos. Assim sendo, seria esta a componente científica biológica que, após a rejeição dos restantes evolucionismos, permitiria caminhar em direcção ao que o autor refere, no terceiro capítulo da obra, como uma *cosmologia enquanto psicologia invertida*¹⁸⁵.

¹⁸⁵ “Sa tache propre [de la philosophie] ne serait-elle pas, au contraire, de remonter la pente que la physique descend, de ramener la matière à ses origines, et de constituer progressivement une cosmologie qui serait, si l’ont peut parler ainsi, une psychologie retournée ?”, *EC*, p. 209.

Quanto à tradução da expressão *psychologie retournée*, consideramos que a proposta da edição portuguesa, da responsabilidade de Pedro Elói Duarte, de “uma psicologia ao avesso” (p. 189) não só não corresponde ao verdadeiro sentido da expressão original, como dificulta a inteligibilidade da ideia bergsoniana. De facto, a expressão “ao avesso” ou “do avesso”, aplica-se normalmente para referir “o

Apesar de esta expressão ter uma única aparição no todo da obra de Bergson, consideramos que possui uma importância ilustrativa fundamental. Começamos por sublinhar que não nos encontramos em presença de uma fórmula conceptual, mas do modo que o autor encontrou para melhor exprimir uma ideia original. Como sempre acontece quando uma linguagem, neste caso a filosófica, não está preparada para exprimir uma determinada novidade, tornou-se necessário forjar uma designação através da recomposição de formas antigas: uma *psicologia invertida*. Procuremos esclarecer o alcance desta locução, no âmbito do evolucionismo bio-filosófico bergsoniano.

Tal como vimos atrás, já antes de 1907 Bergson tinha plenamente definido que o ponto de vista de fundo de uma filosofia que quisesse transmitir autenticamente a realidade teria de assentar na duração¹⁸⁶. Isto significava fazer do domínio psicológico da multiplicidade indistinta e contínua o único meio de acesso ao real. Assim sendo, ao propor-se construir uma visão da origem e carácter da vida universal – uma cosmologia – o autor de *L'évolution créatrice* buscava os parâmetros e as referências científicas que lhe permitissem caminhar no sentido da abertura desse primeiro campo de interioridade psicológica. Neste sentido, a significação da expressão *psicologia invertida* parece-nos residir na concepção de uma leitura do real orientada pelos dados e factos da consciência – tal como ficara estabelecido pelos primeiros escritos bergsonianos –, mas não numa dinâmica interiorista que encerrasse os seus limites nas fronteiras da psique individual, restringindo-se à prática introspectiva. Uma *cosmologia enquanto psicologia invertida* seria uma leitura que, em vez de encaminhar a análise e a reflexão “para dentro” da consciência do sujeito, se estabeleceria “de dentro para fora”. Esta dinâmica garantiria um livre-trânsito entre a consciência individual e o todo cósmico, preparando e fundamentando a comunicação entre a vida do eu e o fundo vital presente em todos os seres vivos. A psicologia invertida não teria como único objectivo um aprofundamento cada vez maior da interioridade singular do sujeito, mas, sem abandonar o registo da consciência, instauraria a abertura ao mundo natural exterior.

A importância da ideia de uma cosmologia enquanto psicologia invertida decorre, pois, do modo como a expressão traduz a dinâmica gnoseológica do projecto bio-filosófico do autor e o horizonte ontológico que lhe é adjacente. O cruzamento entre os dados das ciências da vida e as noções especulativas da metafísica assume como orientação de fundo um modo de conhecer que procede do sujeito humano

lado oposto à parte ou superfície principal de algo”. Possui, por isso, um sentido de fundo estático. Assim sendo, optámos por “uma psicologia invertida”, já que o verbo “inverter”, significando “mudar a ordem de algo”, apresenta um sentido dinâmico de um movimento ou organização cuja rota é alterada na direcção oposta à inicial. Não se trata apenas de modificar uma configuração constitutiva definida, mas de direccionar uma actividade para o sentido oposto ao que inicialmente possuía.

¹⁸⁶ Numa carta de 1903, Bergson afirmava: “Depuis cette époque [de la publication de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*] le point de vue psychologique m'apparaît de plus en plus comme celui où nous devons nous placer pour constituer une métaphysique capable de sérier les problèmes, de les étudier séparément et de les résoudre avec une approximation croissante au lieu de prétendre les trancher tous en bloc, enfin une métaphysique susceptible de devenir une science positive.”, C, p. 91.

e, a partir da assunção do que o constitui intimamente, chega à totalidade cósmica. Uma vez que o pensamento bergsoniano não se estabelece como uma gnoseologia no sentido clássico do termo, mas intersecta indistintamente o conhecimento e a vida, este é, simultaneamente, o núcleo de um pensamento assente numa continuidade ontológica constitutiva, fundamentada em torno da duração.

Nesse âmbito, e de regresso ao confronto com o transformismo biológico da época, é nas virtualidades inerentes a determinadas leituras do neolamarckismo que Bergson detecta um possível encontro entre os dados positivos da biologia e as orientações especulativas da metafísica evolucionista, permitindo alargar a toda a natureza um determinado tipo de actividade interior.

As orientações de fundo do neolamarckismo sustentavam-se na hipótese de que as variações evolutivas das espécies surgiam a partir das respostas dadas pelos organismos às condições exteriores, contraindo determinado tipo de comportamentos e evitando outros. Procurando adaptar-se ao meio, os indivíduos moviam *esforços* continuados cujas consequências residiam no desenvolvimento de determinadas estruturas morfológicas e no atrofio de outras. Com essa noção de “esforço”, alguns autores referiam-se exclusivamente a um exercício mecânico e automático de determinados órgãos, estimulados pelos obstáculos exteriores. Contudo, outros entendiam poder falar-se da intervenção de um princípio consciente de vontade. Era o caso de Edward Cope (1840-1897), naturalista americano referido por Bergson¹⁸⁷, que falava de um esforço activo dos organismos para se adaptarem ao meio, nalguns casos sendo este um esforço consciente. Com essa ideia, E. Cope fazia intervir no mundo orgânico determinadas forças psíquicas, cuja importância aumentava à medida que crescia a complexidade morfológica da escala das espécies. Este esforço era concebido como uma certa energia especial que se transmitiria hereditariamente dos tecidos orgânicos somáticos às células germinais, originando o crescimento e a evolução dos organismos.

Bergson entrevê na hipótese deste naturalista a possibilidade de demonstrar claramente a insuficiência do mecanicismo físico-químico ao colocar-se a tónica da causalidade evolutiva num princípio interno de carácter psicológico, a sua *causa interior*¹⁸⁸. Porém, será precisamente através do conceito de “esforço” que Bergson irá orientar a sua crítica à hipótese neolamarckiana do princípio interno de variação, afirmando ser necessário refrear alguns aspectos e aprofundar outros.

No seu entender, jamais um mero exercício contínuo de determinadas estruturas orgânicas produziria, por si só, a complexa evolução presente na história do olho humano. Podendo esse esforço vital permitir, por exemplo, aumentar o volume de determinado músculo, dificilmente alcançaria a alteração e complexificação morfológica progressiva presente na evolução do olho. Por si só, o esforço do organismo não poderia garantir a complexificação das variações, nem tão pouco a regularidade da sua manifestação entre os vários indivíduos de uma mesma espécie. No que respeitava à transmissão inter-geracional das mesmas, a aceitação de uma actividade

¹⁸⁷ EC, p. 77.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 19.

interna como motor da evolução implicaria necessariamente uma causalidade de outra ordem, de forma a garantir a conservação das alterações provocadas nos organismos. Bergson entra, então, propriamente na discussão da problemática da hereditariedade do adquirido, afirmando ser necessário alterar a concepção de “esforço” de modo a legitimar um sentido mais profundo, ou seja, psicológico, do que o proposto pelo neolamarckismo¹⁸⁹.

O filósofo demonstra, então, conhecer bem a polémica que envolvia a questão da hereditariedade, nomeadamente as objecções de August Weismann às ideias de Lamarck. A hipótese de os hábitos adquiridos pelo organismo serem transmitidos às gerações seguintes mostrava-se complexa e controversa, em especial porque as experiências e observações científicas da época que procuravam demonstrar a influência real do soma – ou parte perceptível do organismo – sobre o germen – ou células responsáveis pela reprodução – apresentavam aspectos bastante questionáveis. Seria necessário comprovar que a variação evolutiva sofrida somaticamente por um determinado organismo era de ordem a atingir as suas células germinais, garantindo nelas uma alteração das mesmas exactas características desviantes que, dessa forma, seriam hereditariamente transmitidas. Ora, considerava Bergson, esta garantia não era oferecida pelo “esforço”, tal como o entendiam os neolamarckianos. Perante toda a série de questões que o neolamarckismo deixava por responder, e a consequente impossibilidade de documentar positivamente a existência de um mecanismo de transmissibilidade hereditária de determinados hábitos adquiridos, Bergson infere que a conclusão científica mais viável é a que defende que os hábitos contraídos, em regra, não chegam a alcançar a geração seguinte.

Para além disso, um dos aspectos que, no entender de Bergson, não era propriamente clarificado por estas doutrinas residia na indistinção entre hábitos contraídos pelos indivíduos e *tendências* naturais inerentes ao germen¹⁹⁰. Seriam, de facto, os comportamentos somáticos responsáveis pela longa transformação evolutiva presente na história da vida no nosso planeta, ou, pelo contrário, a causa das variações estaria em determinadas aptidões dos organismos, anteriores à aquisição de qualquer

¹⁸⁹ EC, p. 78.

Esta forte presença do conceito de “esforço” no pensamento bergsoniano levanta, desde logo, a hipótese de uma possível influência biraniana. Como vimos, quando abordámos a genealogia do projecto filosófico de Henri Bergson, Maine de Biran adopta a noção de *esforço muscular voluntário* como o facto primitivo da consciência. Porém, enquanto que para este autor o esforço se situa exclusivamente nos limites da constituição humana, Bergson irá conferir ao conceito uma acepção mais lata, inserindo-o no cerne da sua filosofia da vida. Parece-nos que esta leitura constituía uma excepção na filosofia da época, pelo menos se levarmos em conta o tratamento dado por Lalande ao conceito de “esforço” no seu *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, onde surge tratado como “[...] le mode d’activité d’un être conscient qui cherche à surmonter une résistance, soit extérieure, soit intérieure.”, cf. p. 267.

Aliás, o próprio Bergson publica, em 1902, na *Revue philosophique*, um texto intitulado “L’effort intellectuel”, onde se debruça sobre o problema da atenção. O artigo termina com a ideia de que se encontram subjacentes ao esforço mental questões metafísicas que ultrapassam uma abordagem estritamente psicológica e se relacionam com a própria actividade vital, ainda que o autor não vá aí mais longe, cf. ES, pp. 189-190.

¹⁹⁰ EC, p. 80.

hábito? No caso das toupeiras, por exemplo, para Bergson teria sido provavelmente o atrofio das suas aptidões visuais que as condicionara a um habitat subterrâneo, e não o contrário. O nosso autor posicionava-se, deste modo, em total discordância com o princípio partilhado pelos neolamarckianos segundo o qual a formação dos órgãos é derivada da função que é por eles exercida.

Assim sendo, e extrapolando estas conclusões para o problema inicial levantado pelo Capítulo I de *L'évolution créatrice*, a teoria do princípio interno de variação tal como o formulava a literatura científica da época jamais teria capacidade para resolver, por si só, o enigma levantado pela similitude de forma e de função existente entre o aparelho visual do homem e o de certos moluscos. Se não era possível justificar o progresso evolutivo dentro de uma mesma espécie, com maior propriedade se tornava impossível estender esta explicação ao surgimento de órgãos idênticos em organismos tão distantes.

Bergson considerava que ficava em aberto uma sólida possibilidade de colocar na interioridade psicológica a causa da evolução cósmica. Porém, a sua concretização necessitava que fossem quebrados os limites restritivos do esforço individual, de forma a garantir que um outro género de causalidade, que não fosse de ordem físico-química, nem dependente das circunstâncias exteriores, se estendesse a todos os representantes de uma espécie – ou pelo menos à sua maioria – e influenciasse decisivamente as células germinais dos organismos. É neste âmbito que surgirá a reabilitação que o filósofo fará da noção de “esforço”, que consideramos ser apenas outro nome para o élan, constituindo o cerne do seu evolucionismo metafísico.

Impõe-se, então, antes de entrarmos propriamente na análise da imagem do élan, que questionemos o balanço que Bergson apresenta após este longo e intrincado esgrimir de argumentos com as várias teorias científicas da evolução. Consideramos que a melhor resposta a esta questão se encontra numa carta de 1908, cerca de um ano passado da publicação de *L'évolution créatrice*, onde Bergson afirma que o transformismo biológico “[...] não é hipotético enquanto estabelece uma filiação *ideal* das espécies, umas em relação às outras. Ora, esta filiação ideal é tudo aquilo que preciso – afirma –, desde que me concedam que o princípio evolutivo é de cariz psicológico”¹⁹¹.

O sublinhado utilizado pelo autor vem de novo colocar o intérprete face à necessidade de ler, por detrás de um velho conceito, um novo sentido. Esta filiação “ideal” entre as espécies reporta-se não tanto à relação que enquanto espécies mantêm umas com as outras, mas àquilo que todas têm em comum e que, segundo o que vimos atrás, as supera num quadro de referência cosmológico e ontológico. Nessa mesma carta de 1908, ao procurar explicar-se ao seu correspondente, Bergson remete-o para uma página de *L'évolution créatrice* que haveria de ficar famosa entre os seus comentadores, e a cujos conteúdos já nos referimos. Trata-se da passagem

¹⁹¹ “[...] il n'est pas hypothétique en tant qu'il établit une filiation *idéale* des espèces les unes par rapport aux autres. Or, cette filiation idéale est tout ce dont j'ai besoin, si l'on m'accorde que le principe évoluant est de nature psychologique.”, C, p. 195.

em que Bergson apresenta a sua noção de *vida em geral*. Assim sendo, a “filiação ideal” entre as espécies que o transformismo permitiu fundamentar positivamente refere-se à corrente vital que habita e circula no domínio genético. Demasiado perto da doutrina de August Weismann para que esta proximidade seja negligenciável, Bergson refere-se a uma continuidade de energia ou impulsão presente nos germens, responsável por pôr em marcha, em cada organismo, a vida embrionária e, logo de seguida, ocultar-se nos elementos sexuais desse novo indivíduo, à espera de uma nova ocasião reprodutiva para se manifestar.

Contudo, onde Bergson se distancia, não só de Weismann, mas do registo estritamente científico do seu discurso, é na analogia que imediatamente estabelece entre a vida descrita como corrente germinativa e a consciência: “[...] onde o passado prensa contra o presente e dele faz jorrar uma nova forma, incomensurável com as suas antecedentes”¹⁹². É este o quadro de referência adoptado pela solução que o evolucionismo de Bergson irá propor para o enigma da similitude estrutural entre o olho humano e o de certos moluscos.

Terminamos, assim, esta secção sistematizando a posição de Bergson: a partir da ressalva da importância da dimensão psicológica no neolamarckismo, a sua filosofia aceita também o plasma germinativo neodarwinista. Como linha de fundo, Bergson recusa quer o papel do acaso, quer o mecanicismo, decorrentes da obra darwiniana. Porém, também não aceita a hereditariedade do adquirido advinda de Lamarck.

Por detrás deste eclectismo científico e filosófico, julgamos encontrar uma argumentação sólida que procurava avançar no sentido de fornecer um suporte positivo à sua visão evolutiva do real. De seguida, dedicar-nos-emos à explanação do evolucionismo metafísico bergsoniano.

2.3. A autêntica causalidade evolutiva ou *como se explica a similitude de órgãos em espécies morfologicamente distantes*

A ideia de um “Bergson fixista” repugna o intérprete da sua obra tanto quanto a maior das contradições que o pensamento pudesse produzir. Ao emprendermos o estudo dos vários capítulos de *L'évolution créatrice*, como que desenhamos em cada entrelinha a imagem de um autor desde sempre partidário do evolucionismo, para quem não faria qualquer sentido uma concepção da vida fora desse quadro de leitura. E, no entanto, o processo de maturação do seu pensamento levou a que, inicialmente, o nosso autor tivesse hesitado entre as duas visões.

Ao iniciar a intensa preparação da obra de 1907, Bergson começou por abordar os estudos das ciências biológicas de acordo com a perspectiva que defendia o carácter fixo das espécies vivas, entendendo-as apenas como complementares. Porém, o estudo da entomologia, da embriologia, da paleontologia, acabaram por demovê-lo dessa tese tão rápida quanto definitivamente. Foi de tal forma importante a opção pela perspectiva evolucionista, que o nosso filósofo, acostumado a reiterar

¹⁹² “[...] où le passé presse contre le présent et en fait jaillir une forme nouvelle, incommensurable avec ses antécédents.”, *EC*, p. 27.

em diversas ocasiões o surgimento das suas apetências filosóficas e os caminhos que inicialmente percorrera, jamais fará eco dessas disposições primitivas. Encontramo-las num breve trecho de uma carta a Jacques Chevalier, na sequência da correcção do estudo que este discípulo dedicava ao pensamento do mestre¹⁹³.

No nosso entender, no geral, a presença destas dúvidas no início do percurso de Bergson comprova o processo de amadurecimento a que todo o pensamento filosófico sempre está sujeito, e, no caso concreto do nosso filósofo, revela a dimensão decisiva que as ciências da vida ocuparam na gestação da sua obra. Por ter sido o contacto com o estudo dos factos empíricos o elemento determinante da mudança do modo de pensar de Bergson, de novo se reitera a dimensão positiva deste espiritualismo, alicerçado num contacto concreto e decisivo com a realidade. Por outro lado, a decisão de ocultar estas hesitações iniciais revela o quanto o autor considerava a visão evolucionista como adequada aos caracteres mais íntimos da vida.

Porém, como já abordámos, aceitar que a via evolucionista deveria conter a verdade acerca da natureza não implicava uma aceitação cega dessa perspectiva, até porque abundavam na cena científica e filosófica da época uma plêiade de leituras e interpretações díspares. A cruzada de Bergson passou, então, a ser a procura pelos critérios adequados a um discurso sobre a evolução. Essa necessidade de desconstruir algumas das hipóteses que a biologia da época alimentava acerca da evolução trazia, então, consigo o objectivo de revelar o horizonte bio-filosófico em que se deveriam inscrever todos os discursos acerca das alterações evolutivas estruturantes da natureza. Por ocasião da publicação de *L'évolution créatrice*, o nosso autor confessava ao zoólogo vitalista alemão H. Driesch (1867-1941):

“Se um livro como o meu pudesse, por seu lado, e através de meios um pouco diferentes, contribuir para eliminar a metafísica inconsciente (e, conseqüentemente, inconsistente) que penetra numa boa parte do nosso evolucionismo, eu seria verdadeiramente feliz por isso.”¹⁹⁴

¹⁹³ Bergson é peremptório na sua correcção: “Même page. «Une première inspection l'avait amené à conclure contre l'évolution.» Il serait plus juste de dire : «Une première inspection avait confirmé certains de ses doutes.» Mais peut-être n'est-il pas nécessaire de mettre le public au courant de ces tâtonnements, puisque je ne lui en ai pas parlé moi-même.”, cf. *C*, p. 1182. Apesar das sugestões de Bergson, Chevalier faz menção ao caso na versão final da sua obra, cf. *Bergson*, p. 206.

¹⁹⁴ “Si un livre tel que le mien pouvait, de son côté, et par des moyens quelque peu différents, contribuer à éliminer la métaphysique inconsciente (et par conséquent inconsistante) qui pénètre une bonne partie de notre évolutionnisme, j'en serai véritablement heureux.”, *C*, p. 160.

A datação desta carta traz alguns problemas, uma vez que o volume das *Correspondances* a situa em fins de Fevereiro de 1907, sendo aceite entre a maioria dos especialistas do pensamento bergsoniano que *L'évolution créatrice* terá vindo a lume apenas no mês de Maio desse ano, cf. F. Azouvi, *La gloire de Bergson*, p. 131. Ora, uma vez que Bergson menciona nessa carta uma recensão crítica da sua obra feita por Driesch, teremos de concluir que: ou a carta está, de facto, erroneamente datada, ou o zoólogo alemão teria tido acesso a uma versão prévia de *L'évolution créatrice* que Bergson lhe teria possivelmente facultado antes mesmo da sua publicação. De qualquer forma, não consideramos que esta carta seja, por si só, decisiva na contestação do mês de Maio como mês da publicação da obra, até porque noutras peças do seu espólio, Bergson parece dar indícios disso, como é o caso de uma outra carta, a H. Höffding, de 3 de Março, em que refere “un livre qui est sur le point de paraître”, sendo

Como mostrámos, a argumentação do autor começa por apontar as lacunas dos diversos evolucionismos de pendor mecanicista, empenhados em demonstrar que toda e qualquer variação biológica se reconduzia a puras reacções físico-químicas entre a matéria e o meio. Paralela e posteriormente, o autor erige o seu próprio evolucionismo, orientado para um *finalismo especial*. Bergson demonstra a necessidade de se perscrutar o íntimo dos seres naturais, até ao nível da energia vital positivo-metafísica orientada por uma actividade constantemente criadora, atestando que a verdadeira causalidade evolutiva não era contemplada pelas explicações que se limitavam a uma análise exterior dos organismos, nem nas propostas que defendiam uma evolução não dirigida. Cumprida a explanação dos argumentos dessa crítica, dedicar-nos-emos agora ao aprofundamento do evolucionismo bergsoniano e, simultaneamente, à solução proposta pelo autor para o enigma da similitude ocular entre o homem e determinadas espécies de moluscos.

2.3.1. Multilinearidade e descontinuidade na evolução natural

O que distingue os organismos vivos dos puros objectos materiais prende-se, segundo Bergson, com a história que os primeiros contam em cada um dos seus momentos. Como se fossem uma espécie de *memórias orgânicas*¹⁹⁵, guardam registo do escoamento do passado no presente. Assim sendo, nenhuma autêntica teoria da evolução poderá descurar o tempo real, naquilo que ele afecta e condiciona o que são, hoje, os diversos seres vivos¹⁹⁶. O evolucionismo deverá, por isso, ser a reconstrução do percurso contado por essa história.

Ora, para Bergson, isso equivale não só a procurar o traçado feito pela transformação biológica operada nas várias espécies, mas sobretudo a encontrar o fio condutor do ímpeto vital que comanda as diversas variações operadas no mundo da vida. Reconstruir a história da natureza viva implica considerá-la não apenas em termos de *resultados*, ou seja, na perspectiva das várias espécies que passaram pelo processo evolutivo, mas, em primeira instância, segundo a óptica da própria evolução, da actividade pela qual esses efeitos particulares foram produzidos ou, em linguagem propriamente bergsoniana, *criados*.

Nesse sentido, e retomando a tese de J. Chevalier, mais do que uma *filosofia da evolução*, o pensamento bergsoniano é uma *filosofia da criação*. A interdependência entre essas duas noções concretiza-se na imbricação concretizada por Bergson, já que o autor entende que o carácter fundamental da vida é a evolução, sendo a criação a dinâmica pela qual aquela se manifesta. Nunca será demais reiterar o quão adequada foi a escolha do título da obra de 1907: a vida é *evolução criadora*. O que implica que seja entendida, em cada momento do seu percurso, enquanto imprevisibilidade

claro que se refere aí a *L'évolution créatrice*, cf. C, p. 161. Quando confrontámos Arnaud François com estes factos, este responsável pela recente edição crítica de *L'évolution créatrice* manifestou-se partidário da nossa hipótese de Driesch possuir uma primeira versão da obra, ressaltando que Bergson certamente conheceria Driesch quer do primeiro *Congrès International de Philosophie*, ocorrido em Paris em Agosto de 1900, quer da sua segunda edição, em Genève, em Setembro de 1904.

¹⁹⁵ Cf. EC, p. 19.

¹⁹⁶ Cf. PM, p. 2.

aberta para o futuro. A evolução que a caracteriza é, por essência, uma evolução que, através das suas várias manifestações, abre as portas a uma imensidade de possíveis escolhas e compromissos, que não estão previamente estabelecidos ou determinados. Caso contrário, poderíamos dizer, não se trataria de uma autêntica “criação”, já que, para Bergson, só se pode criar autenticamente quando há indeterminação.

Assim sendo, a concepção bergsoniana de “evolução” reveste-se de um carácter simultaneamente multimodo e aberto, impondo-se como o motor biológico de conservação da diversidade ôntica. Para que compreendamos na íntegra a novidade trazida a este nível pelo modo de pensar bergsoniano, ressalvemos duas dimensões fundamentais acerca de como o autor concebe esta actividade evolutiva.

Por um lado, um dos aspectos de fundo em que Bergson se distanciava da mundividência transformista geral da época consistia na orientação multilinear que conferia à evolução. Recusando-se a ver a natureza como o percurso de uma única rota, Bergson concebe, ao lado da linha evolutiva responsável pelo surgimento do ser humano, um sem-número de outros traçados. Assim sendo, desde as suas origens mais remotas, a vida buscava concretizar diferentes apetências, do torpor dos seres vegetativos até ao instinto presente nos animais, passando pela inteligência humana. Para o autor, essas diversas direcções demonstravam o fundo transbordante da essência mais íntima de todo o Universo, compondo a imensa riqueza e virtualidade presentes originariamente no princípio vital.

O segundo aspecto prende-se com a concepção descontínua do progresso orgânico. Para Bergson, nem toda a evolução proporciona um autêntico aumento gradual de complexidade. No caso de algumas espécies, há apenas um “marcar passo” (*piétinement sur place*), ou até desvio e retrocesso. O progresso verifica-se sobretudo no domínio dos organismos dotados de uma maior complexidade, e entre essas vias principais correm estradas secundárias que nem sempre caminham para diante¹⁹⁷.

Estas duas dimensões da actividade evolutiva são, em nosso entender, fundamentais enquanto bases sobre as quais irá ser construída a concepção bergsoniana da natureza. Face a uma natureza imprevisível que caminha de forma multilinear e descontínua, dependendo por vezes energia em projectos que a lógica comum do pensamento poderia considerar contraditórios, já que se ocupa de formas orgânicas que depois não são devidamente rentabilizadas e desenvolvidas, tende a surgir uma leitura desarmónica e até mesmo incoerente do universo que nos rodeia. Bergson assume plenamente esta visão, considerando-a a trave mestra do finalismo especial que comanda a evolução criadora do real, contrário ao tom antropocêntrico do finalismo tradicional. Ao invés de construir uma interpretação da natureza a partir dos critérios que nós, seres humanos, consideraríamos adequados – tomando como pressuposto que a racionalidade seria o centro e o sentido final de toda a evolução cósmica – Bergson demonstra que a estrutura subjacente à constituição da natureza e ao comportamento das suas dinâmicas próprias não se ajusta aos quadros de leitura produzidos pelo pensamento intelectual.

Neste contexto, consideramos necessário proceder a alguns esclarecimentos no que respeita à subtil conjugação de dois aspectos do pensamento bergsoniano:

¹⁹⁷ Cf. *EC*, p. 105.

por um lado, a necessidade que agora apresentamos de mediar a relação entre o homem e o Universo natural por critérios distintos dos da inteligência racionalizante e, por outro, a incontornável presença de fundamentos científicos na concepção positivo-metafísica do autor, logo uma proximidade a conteúdos intelectivos. Estaremos, então, face a uma contradição intrínseca ao pensamento bergsoniano que, nesse sentido, ora confere uma dimensão funcional relevante à inteligência, ora a dispensa?

Com certeza que não. Expliquemo-nos: o papel que a inteligência científica desempenha na filosofia da natureza do autor é essencial enquanto propedêutica positiva para a reflexão metafísica posterior que perscruta o fundamento espiritual da energia vital. Esta é uma função incontornável e perfeitamente coerente com a posição de Bergson segundo a qual a inteligência deve ser conduzida de um modo rigoroso por forma a aplicar-se apenas ao plano da materialidade. A partir de um trabalho de “circunvalação” científica, a reflexão filosófica encontra-se apta a orientar os seus esforços no sentido do plano espiritual, mergulhando as suas análises nos alicerces do real. É, contudo, nesse plano originário da realidade que a inteligência deve ser dispensada, porquanto não possui a flexibilidade necessária à inversão do sentido natural do pensamento que a autêntica metafísica exige. No seu todo, o percurso filosófico que conjuga ciência e metafísica não é linear ou rectilíneo, mas procede de acordo com duas orientações de sentido inverso: ora caminha cientificamente de acordo com as inclinações do pensamento comum, sistematizando-o e tornando-o mais rigoroso, ora inverte o sentido do caminhar e força uma marcha que se efectua “contra a corrente” dessas inclinações naturais. Ora, esta inversão ultrapassa as capacidades intelectivas humanas, atentando mesmo contra elas.

Assim sendo, tornando-se óbvio que Bergson não nos lega qualquer tipo de contradição interna, fica igualmente claro que em momento algum da sua obra nos apresenta uma reflexão que condene em absoluto a inteligência. A sua orientação vai, outrossim, no sentido de promover uma crítica fundamentada desta faculdade, conduzindo-a para onde as suas mais-valias possam ser rentabilizadas e libertando do seu seio todos os domínios que não se lhe adequam. Bergson altera o modo de entender a inteligência, situando-a e circunscrevendo a sua área de acção, mas nunca propondo a condenação dos conteúdos que a mesma nos fornece. É a este propósito que Henri Hude afirma que o pensamento bergsoniano encerra definitivamente a chamada revolução copernicana¹⁹⁸, contribuindo a sua obra para inaugurar um período em que o homem perde a primazia do discurso sobre o real, pelo menos no que concerne às faculdades de pendor intelectual, consideradas modelares durante os longos séculos da tradição filosófica.

2.3.2. Um evolucionismo de *tendências* e não de *estados*

A aplicação do epíteto de “philosophie nouvelle” à obra de Bergson, sublinhado sobretudo pelo seu discípulo Édouard Le Roy, significava essencialmente

¹⁹⁸ Cf. Henri Hude, *Bergson*, volume II, p. 186.

um pensamento dotado de um carácter simultaneamente *concreto e dinâmico*¹⁹⁹. Consideramos que em nenhuma outra parte da obra bergsoniana é tão visível este cunho do autor quanto no evolucionismo bio-filosófico de *L'évolution créatrice*. O fundo das considerações evolutivas bergsonianas assenta sobre a ideia de que as propriedades que constituem os vários organismos vivos são menos *estados* do que *tendências*²⁰⁰, residindo nesta afirmação uma pista fundamental acerca da direcção deste novo olhar sobre a evolução da vida na natureza.

Na procura pelo sentido mais próprio dessas palavras, julgamos que a concepção bergsoniana do processo de evolução natural assenta na interdependência entre as noções fundamentais de “criação” e de “tendência”, cuja intersecção acontece no terreno da duração. Partindo da forte correlação estabelecida entre elas, parece-nos que o pensamento de Bergson exige que pensemos a ideia de “tendência” numa dupla base de referência semântica: não só como substantivo, mas também em termos verbais enquanto “tender para”, segundo um dinamismo nocional de fundo. Vejamos porquê.

O percurso efectuado pelo impulso vital nas suas diversas manifestações evolutivas corresponde a um crescimento ou *criação* de novidade, daí decorrendo a necessidade de dissociação de *tendências* biológicas diferenciadas e, nalguns casos, mutuamente exclusivas, que tomam corpo em organismos distintos. O princípio vital representa o plano de encontro e coabitação pacífica dessas inúmeras tendências que se conjugam numa interpenetração recíproca. Para Bergson, isto significa tratar-se de um conjunto de virtualidades de ordem psíquica que, no plano originário, se conjugam entre si e, no plano efectivo da realidade, se conjugam com todas as manifestações do élan vital²⁰¹.

Como tal, as múltiplas tendências participam mutuamente da presença de todas as outras num regime inclusivo diferente do modo de existência dos entes e objectos justapostos no espaço, sujeitos à multiplicidade distinta. Dito com maior rigor, as tendências que compõem o impulso vital não se podem designar como “múltiplas”, tendo em conta que a diferenciação e a individualização surgem apenas em relação ao processo de efectiva concretização de uma existência material²⁰². Originariamente, há entre elas uma espécie de invasão (*empiètement*) ontológica primordial, uma multiplicidade indistinta que Bergson categoriza aqui como “identidade”. Em *Les deux sources de la morale et de la religion*, numa breve referência à noção de “tendência” a propósito da caracterização da vida social, o nosso filósofo esclarece de um modo incisivo que só retrospectivamente podemos afirmar que uma determinada tendência é multiplicidade indistinta, já que os elementos que a compõem surgiram

¹⁹⁹ Veja-se a este propósito a reflexão “La philosophie ouverte”, que Maurice Blondel dedica a Bergson no volume de homenagem organizado por A. Béguin e P. Thévenaz, *Henri Bergson. Essais et témoignages recueillis*, pp. 73-90.

²⁰⁰ *EC*, p. 13.

²⁰¹ Cf. *Ibidem*, p. 107.

²⁰² Cf. *Ibidem*, p. 259.

apenas mediante o seu próprio desenvolvimento e concretização²⁰³. Concebida em si mesma, uma tendência é, então, simplicidade radical.

Porém, o crescimento simultâneo dos elementos virtuais em “con-fusão” nos quais uma tendência se desenvolve, e a conseqüente materialização de alguns deles em características dos organismos e das espécies biológicas, cria discrepâncias e desproporção. À medida que a vida se desdobra e cresce, materializando em entes concretos algumas das *tendências primitivas* que a constituem e criando a partir da junção entre matéria e élan toda uma série de novas *tendências particulares* até então silenciadas, instaura-se um ambiente de exclusividades e incompatibilidades declaradas²⁰⁴. O motivo é simples: a vida não evolui por associação de novos elementos, mas por dissociação e divergência de esforços²⁰⁵. É essa divergência que dá lugar à novidade, que convoca novas tendências, num processo de criação em permanente dinâmica.

O uso recorrente de imagens bélicas em *L'évolution créatrice* fala por si, transmitindo a ideia de que a vida é uma força interior de cariz explosivo²⁰⁶. Porém, para ser correctamente compreendida, julgamos que a imagem bergsoniana da explosão deve revestir-se de um sentido diferente do de uma expansão súbita e violenta. Conforme referimos já atrás, nas palavras do autor a vida manifesta-se por *insinuação*, sendo necessário conjugar esta ideia com a de uma força explosiva: a imensa riqueza das tendências que animam as manifestações do princípio vital confere-lhe a capacidade de conquistar e povoar tudo o que o rodeia, entrando lenta mas decisivamente nos recessos da matéria. Uma vez que a matéria é a força negativa que tende a contrariar o movimento ascendente da vida, o élan encontra uma pulsão oposta sua. Contudo, sendo dinamismo, o contacto com a força material confere ao élan uma ainda maior energia, concentrando e apurando a tendência para manifestar-se. A matéria não é apenas *obstáculo*, mas também *instrumento* e *estímulo* do princípio vital²⁰⁷ e, assim sendo, o élan adopta a dupla postura de uma força que se expande resistindo e que resiste expandindo-se. Como se, roçando o oximoro, pudéssemos falar de uma “força explosiva insinuada”, sujeita à duração concreta.

²⁰³ Cf. *DSMR*, p. 313.

²⁰⁴ A distinção entre “tendências primitivas” e “tendências particulares” é do próprio autor, ainda que não a desenvolva explicitamente, cf. *EC*, pp. 119-120.

²⁰⁵ Esta foi uma das conclusões que Bergson retirou a partir dos seus estudos de embriologia, considerando que a observação do crescimento de um embrião demonstra claramente que o modo como a natureza produz se distingue da produção artificial humana. Enquanto que a segunda monta determinados engenhos *associando* entre si variadas partes, ou peças, a primeira segue um ritmo totalmente diferente, *dissociando* e desenvolvendo, a partir de dentro, as suas diversas disposições e apetências, cf. *EC*, p. 90. É este o núcleo da distinção bergsoniana entre “fabricação” e “organização”, e da conseqüente crítica às ciências positivas quando não respeitam esta diferença, abordando o mundo da vida de acordo com um modelo de produção artificial e, conseqüentemente, desadequado, cf. *EC*, p. 93.

²⁰⁶ Veja-se, por exemplo, a imagem do “*obus*”, cf. *Ibidem*, p. 99.

²⁰⁷ Em *L'évolution créatrice*, Bergson não se exprime neste termos, sendo apenas 4 anos mais tarde, na conferência “*La conscience et la vie*”, que o autor afirma claramente a importância fulcral da materialidade no processo de manifestação do élan, cf. *ES*, pp. 22-23.

A vida não cresce através da associação de elementos novos a antigas estruturas, mas pela repulsa que as diversas tendências em crescimento vão manifestando umas em relação às outras, que provoca uma ampliação constante dos seus domínios. Entrando em choque entre si, as várias tendências procuram ocupar um espaço material exclusivo e provocam, assim, a criação efectiva de novos entes e espécies onde cada uma possa afirmar-se autêntica e completamente. Assim sendo, é esta criação que, a cada momento do processo evolutivo, dilata a própria essência da vida, permitindo que esta se ultrapasse constantemente. Se, por um lado, o desenvolvimento da vida exige que se quebre a harmonia de origem entre as inúmeras tendências, por outro lado é aí que nasce a diversidade ôntica que constitui a natureza e que se firma a própria virtualidade ontológica do cosmos²⁰⁸.

Uma das imagens predilectas de Bergson para se referir ao crescimento evolutivo é a do feixe ou jorro (*gerbe*), que por si só sugere divergência e não unicidade ou linearidade. Na dinâmica evolutiva da vida não há sintonia, mas incompatibilidade e repulsão criadora de ser, não há homogeneidade estéril, mas heterogeneidade fecunda. Bergson considera que uma harmonia completa entre os vários elementos que constituem o processo evolutivo surgiria apenas ao nível da identidade original em que todos se compenetraram²⁰⁹. No seu crescimento simultâneo, essas tendências apresentam-se como causadoras de discórdia e cisão²¹⁰.

A causa da grande divisão de entes que encontramos na natureza é, por esse motivo, interna, decorrendo da própria vida: “Porque a vida é tendência, e a essência de uma tendência é a de se desenvolver em forma de feixe, criando, apenas pelo seu crescimento, direcções divergentes entre as quais se divide o seu élan”²¹¹. A virtualidade de tendências que a filosofia bergsoniana encontra no plano mais íntimo da vida promove um Universo permanentemente aberto, em constante expansão, sempre criativo

²⁰⁸ Um dos principais aspectos da interpretação que, em meados da década de 60, Gilles Deleuze (1925-1995) apresentou da filosofia bergsoniana prende-se com a noção de “virtual”, por oposição ao “possível”. Segundo o autor, o possível é o que ou se realiza ou não se realiza, estando o processo de *realização* submetido a duas regras restritivas: a regra da semelhança (porque o real é suposto ser à imagem do possível) e a regra da limitação (porque como nem todos os possíveis se realizam, alguns são rejeitados). Pelo contrário, o virtual actualiza-se e o processo de *actualização* tem como normas a divergência e a criação. “Car pour s’actualiser le virtuel ne peut pas procéder par élimination ou limitation, mais doit *créer* ses propres lignes d’actualisation dans des actes positifs. La raison en est simple: tandis que le réel est à l’image et à la ressemblance du possible qu’il réalise, l’actuel au contraire, *ne* ressemble *pas* à la virtualité qu’il incarne. Ce qui est premier dans le processus d’actualisation, c’est différence – la différence entre le virtuel dont on part et les actuels auxquels on arrive, et aussi la différence entre les lignes complémentaires suivant lesquelles l’actualisation se fait. Bref le propre de la virtualité, c’est d’exister de telle façon qu’elle s’actualise en se différenciant, et qu’elle est forcée de se différencier, de créer ses lignes de différenciation pour s’actualiser.”, *Le bergsonisme*, p. 100.

²⁰⁹ O objectivo do pensamento bergsoniano foca-se num relato evolutivo, mas não genésico da natureza, pelo que o autor não está a referir-se a um estado edénico primordial em que as tendências se encontrassem homogeneamente imbrincadas, mas antes a um princípio explicativo do real.

²¹⁰ *EC*, pp. 118-119.

²¹¹ “Car la vie est tendance, et l’essence d’une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan.”, *EC*, p. 100.

e criador, em que os caracteres evolutivos, por mais ínfimos que sejam, se encontram numa processão constante, sempre em vias de realização e nunca totalmente realizados.

A este propósito, Bergson apresenta uma analogia extremamente elucidativa com a estrutura psicológica do herói de um romance, inicialmente composta pelas mais diversas e díspares apetências de carácter, mas cuja unicidade exige que o escritor estreite essa imensidade de apetências e concretize apenas algumas. Ao contrário do que acontece nesse domínio, a natureza não se preocupa em escolher apenas uma via possível de actualização das inúmeras tendências que a animam e desenvolve-se numa *faustuosidade* declarada²¹². No movimento de evolução da vida domina a tendencialidade múltipla, como se se tratasse de um indivíduo com múltipla personalidade, um sujeito com uma interioridade psíquica imensa, dispondo de *um número considerável de vidas*²¹³. Por esse motivo, é possível à natureza conservar em diferentes indivíduos e espécies as diversas tendências que a animam, criando linhas evolutivas diferenciadas.

Mas a analogia bergsoniana com os traços psicológicos de uma personagem permite igualmente focar como fundamental, nesta concepção da vida enquanto virtualidade de tendências, o carácter psicológico que lhe confere a configuração de um dinamismo interior²¹⁴. Porque as tendências que atravessam o élan vital não caminham para uma actualização plena, como se se tratassem de entes com uma existência material, o princípio que preside à evolução dos seres biológicos não busca uma total determinação dos seus diversos caracteres intrínsecos. Pelo contrário, visa manter a dimensão virtual das várias tendências, possibilitada pela dimensão psíquica da energia evolutiva. Para Bergson, no novo ser ou espécie criada não subsistem apenas as tendências particulares que tomaram corpo material, mas também todas as outras, num nível interno de virtualidade psíquica. Numa linguagem figurada, o autor fala-nos de *tendências adormecidas* e de *tendências despertas*. O critério que marca a distinção entre ambas reside na compatibilidade que as últimas manifestam em relação à tendência elementar que orienta a linha evolutiva em questão. É esse facto que determina que sejam essas, e não outras, as tendências activas orientadoras da evolução de uma espécie em particular num dado sentido morfológico²¹⁵.

Mesmo que algumas das propriedades tendenciais dos organismos tomem corpo e rompam os limites da virtualidade pura, em si mesma esta dimensão virtual dos caracteres vitais não tem por finalidade a sua anulação enquanto tal: porque seria

²¹² “Mais la vie est faustéenne: elle est assez puissante pour ne sacrifier aucune tendance.”, A. Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, p. 283.

²¹³ Cf. *EC*, p. 101.

²¹⁴ Matthias Vollet tem vindo a chamar a atenção para esta dimensão, afirmando que a noção de “tendência” aponta sobretudo para a mobilidade interior e criadora da vida. Segundo este especialista, Bergson utiliza a noção em *L'évolution créatrice* como forma de traduzir o mais fielmente possível a mudança evolutiva da realidade, cf. “Introduction au cours de Bergson sur le *De rerum originatione radicali* de Leibniz”.

²¹⁵ Bergson formula a este propósito uma lei que poderíamos designar como a “lei da tendencialidade evolutiva”: “*Quand une tendance s'analyse en se développant, chacune des tendances particulières qui naissent ainsi voudrait conserver et développer, de la tendance primitive, tout ce qui n'est pas incompatible avec le travail où elle s'est spécialisée*”, *EC*, p. 120.

inconcebível um Universo em que todas as virtualidades se actualizassem, sendo um mundo estático, hipostasiado pelo esgotamento da interpenetração psíquica que constitui o élan. Assim sendo, a virtualidade presente na vida visa manter-se enquanto fonte inesgotável de dinamismo, enquanto actividade criativa e criadora. É nesse sentido que se pode afirmar que a vida é tendência que se actualiza enquanto tendência²¹⁶.

Daí Bergson afirmar que o que difere propriamente entre os vários seres vivos reside não tanto nos caracteres estáticos que possuam, mas mais na proporção em que determinadas tendências neles se encontram. Quer os elementos biológicos materializados, quer os que permanecem a um nível psíquico, caracterizam-se sobretudo por se encontrarem na condição de tenderem para acentuar determinados caracteres ou comportamentos. Da compreensão deste facto depende, segundo o autor, a escolha de um discurso biológico adequado à verdadeira essência do comportamento evolutivo da vida, devendo ser esta a base positiva de qualquer evolucionismo que se pretenda autêntico²¹⁷. A assunção deste pressuposto exigirá que as ciências da vida encarem as características dos organismos como estados de processos íntimos e não como resultados finais meramente exteriores.

É esta a via através da qual se explica toda a história universal da vida, sucessão contínua e permanente de novas formas cujo surgimento multiplica as grandes direcções evolutivas. Vistos por esta perspectiva, os seres vivos dão testemunho da imensa rede de virtualidade que constitui o impulso anímico que está na sua origem. Se, do ponto de vista dos resultados materiais do processo evolutivo, os entes naturais parecem filhos de diferentes famílias, quando encarados através desse mesmo impulso anímico de ordem psicológica confirmam o parentesco que os une. A todos superintende biológica e psicologicamente a actividade vital que, ao ser interiormente animada por um horizonte virtual de tendências, se reafirma como “duração”.

Encontramos, assim, a terceira noção que começámos por isolar na presente secção, para além de “criação” e “tendência”, ou seja, a “duração”. De facto, a permanente criação de tendências virtuais através da qual se processa a evolução da vida surge no quadro do escoamento do passado no presente, ou seja, cada novidade biológica deriva dos termos que a antecederam, não de um modo puramente mimético, mas acrescentando-lhe qualquer coisa de íntimo e original. A actividade da duração conserva o passado no presente de um modo vivo e operacional, transformando-o em motor de mudança e permitindo-lhe fecundar continuamente o presente, em busca de caracteres originais. A vida modifica-se interiormente, cresce a partir de dentro, num contínuo jorrar de tendências em interpenetração criadora.

Consideramos que esta virtualidade omnipresente em todos os momentos da história de cada organismo vivo demonstra que, na sua interioridade, a natureza é um dinamismo em expansão, criando-se a si própria na abertura e na criação de novas

²¹⁶ “C’est ainsi qu’en tant qu’activité, elle [la vie] n’est pas simple tendance ou tendance à la tendance. Elle est tendance qui s’actualise en tant que tendance, durée qui s’actualise en tant que durée.”, P. A. Miquel, *Le problème de la nouveauté dans l’évolution du vivant. De L’évolution créatrice de Bergson à la biologie contemporaine*, p. 302.

²¹⁷ EC, p. 107.

tendências. Regressamos, pois, à tese que atrás afirmámos: a forte interdependência entre a ideia de tendencialidade e a noção de “criação”, veio principal desta filosofia da vida. Desta forma, concretizamos semanticamente até que ponto se torna necessário entender as “tendências” que povoam a vida cósmica não como a designação substantiva de elementos distintos, mas de acordo com a transitividade verbal de “tender para”. A substância íntima da realidade não se resume a um conjunto delimitado de múltiplos elementos possíveis, antes consiste num fluxo permanente de focos dinamizadores de modos concretos de ser que apenas surgem na actividade mesma criativa da vida. A seiva da natureza é um permanente tender para realizações positivas e é enquanto pendem para essas diversas linhas de manifestação que Bergson pretende surpreendê-las.

Só a este nível se tornará possível compreender o discurso evolucionista bergsoniano. O seu quadro teórico de referência assenta na sobrevalorização das tendências internas da vida enquanto ponto focal da evolução activa ou criadora, e não nas espécies particulares que existem ou existiram. São as tendências originárias que marcam o critério das diversas transformações biológicas e que explicam o enigma da presença de uma similitude extrema em órgãos visuais de espécies distintas e distantes. Será sempre a este nível que se estruturará o conceito de “evolução” desenvolvido em *L'évolution créatrice* e em todas as obras posteriores do autor. Começamos, pois, a encaminhar-nos para a compreensão do modo como o nosso filósofo corrige Spencer, mergulhando no âmago da autêntica causalidade evolutiva. De seguida, entraremos mais concretamente na explicação das suas teses evolucionistas.

2.3.3. O *élan* como abertura de uma nova perspectiva evolucionista

A noção de “*élan vital*”, central no evolucionismo do autor, sendo uma das que maior projecção atingiu na recepção do pensamento de Bergson, é simultaneamente a origem de alguns cuidados hermenêuticos junto dos intérpretes da sua obra. Conceito ou apenas imagem? Noção complexa ou simples metáfora? A peculiaridade do contexto em que surge o vocábulo torna complexa a sua definição. O filósofo alerta o leitor para a sua especificidade, ressaltando o carácter puramente comparativo do “*élan*”: comparamos a vida a um impulso porque não há outra imagem no mundo físico que melhor traduza aquilo que ela é. “Mais ce n'est qu'une image”, afirma Bergson²¹⁸.

De facto, e como temos vindo a sublinhar ao longo da nossa reflexão, em mais do que um momento o autor sente a necessidade imperiosa de recorrer a imagens. Será esta, então, apenas mais uma? Respondemos pela negativa, levando em consideração a regularidade com que o “*élan*” é referenciado. Se, em determinadas ocasiões, Bergson recorda o carácter imagético do vocábulo – grifando mesmo as primeiras ocorrências da palavra em *L'évolution créatrice* –, na grande maioria das suas aparições o *élan* é tratado como uma outra qualquer noção. Estaremos, então, em presença de um dos casos mencionados por Nietzsche, na sua famosa “Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral”, de uma metáfora que, pela erosão do uso, perdeu a sua força originária? Também discordamos desta

²¹⁸ Cf. *EC*, p. 258.

hipótese, já que em cada utilização Bergson lhe confere a mesma riqueza primitiva e ebulição interna de sentido, características deste tipo de tropo²¹⁹.

Na tentativa de responder a estas inquietações, damos a palavra ao próprio autor. Numa carta de 1935, depois de ter publicado toda a sua obra escrita, Bergson produz a reflexão escrita sobre o élan que nos parece mais sucinta e incisiva. Ouçamo-la no original francês:

“[...] quand je rapporte les phénomènes de la vie et de l'évolution à un «élan vital», ce n'est nullement pour l'ornement du style, ce n'est pas davantage pour masquer par une image notre ignorance de la cause profonde, comme lorsque le vitaliste en général invoque un «principe vital» ou lorsque Butler nous parle d'une «life-force». La vérité est que la philosophie ne fournit ici aux philosophes que deux principes d'explication : *mécanisme* et *finalité* (cette dernière caractérisant le «principe vital» des vitalistes et par conséquent la «life-force» de Butler). Or, pour des raisons dans le détail desquelles il est inutile d'entrer, je n'accepte ni l'un ni l'autre de ces deux points de vue, lesquels correspondent à des concepts formés par l'esprit humain dans un tout autre but que l'explication de la vie. C'est quelque part *entre* ces deux concepts qu'il faut se placer. Comment déterminer cette place ? Il faut bien que je l'indique du doigt, puisqu'il n'existe pas de concept intermédiaire entre «mécanisme» et «finalité». L'image d'un élan n'est que cette indication. Par elle-même elle n'a aucune valeur. Mais elle en prendra si le lecteur veut bien se placer avec moi en ce point, pour que nous constatons de là ce qu'on aperçoit de la vie et aussi ce qu'on n'en aperçoit pas. [...] Ma prétendue métaphore est donc, en réalité, la notation précise, en même temps que globale, de constatations possibles. Et c'est pourquoi elle se distingue d'images stériles telles que le «vouloir-vivre» de Schopenhauer ou la «life-force» de vitalistes tels que Butler. C'est pourquoi aussi l'on pouvait prévoir que tôt or tard la biologie aurait à en adopter quelque chose.”²²⁰

²¹⁹ Em inúmeras ocasiões, Bergson foi acusado de desvirtuar a dimensão filosófica do seu pensamento devido ao uso excessivo de imagens e, em cada resposta, o nosso filósofo ripostava com a virtualidade discursiva inerente à linguagem imagética. Na sequência de uma dessas discussões, Bergson esclarece de modo assaz pertinente que a utilização de imagens se apresenta como a única forma de discurso adequado à essência da vida, já que este tipo de linguagem opera por *sugestão* de sentido, enquanto que os conceitos racionalizantes subsumem e reduzem a realidade em fórmulas genéricas e, a limite, vazias, cf. *C*, p. 195. William James, por sua vez, engrandecia a habilidade de Bergson em clarificar o pensamento através das imagens que utilizava, permitindo, assim, que as ideias se “expandissem” e “derramassem” (*épancher*). “Ah! oui, quel magicien vous êtes !”, exclamava numa carta de Junho de 1907, após ter lido a obra que Bergson publicara cerca de um mês antes, cit. em *EC*, ed. *crit.*, p. 586.

Sobre a importância filosófica do recurso de Bergson a imagens, distintas de meras metáforas literárias, veja-se o estudo de Lydie Adolfe, *La dialectique des images chez Bergson*.

²²⁰ *M*, p. 1527. Notamos que, neste excerto, Bergson se refere ao “élan” quer como uma “imagem”, quer como uma “metáfora”. Sem querermos enveredar por preciosismos literários, nos quais não entra o próprio autor, esclarecemos que, de facto, consideramos o recurso a esta noção mais como uma imagem, do que como uma metáfora. Como, aliás, nos parece que acontece com a grande maioria dos tropos a que Bergson recorre nas suas obras. Mais do que sobreposições de sentido entre duas ideias

Apesar de longa, optámos por transcrever a citação na íntegra porque a consideramos nuclear e porque iremos, de seguida, sistematizar a partir do seu conteúdo alguns aspectos fundamentais para a problemática que nos move.

Começamos por sublinhar a explicação do contexto de surgimento da noção de “élan” como recurso a um neologismo que veio preencher uma lacuna existente no vocabulário filosófico clássico. Entre as explicações mecanicistas e as leituras finalistas, ambas consideradas desadequadas por Bergson, tornava-se imperioso designar um novo domínio que se situasse num meio-termo. Ou seja, que abrisse a possibilidade de um novo modo de perspectivar o real: nem como fruto exclusivo de relações mecânicas baseadas numa causalidade eficiente, nem enquanto resultado de um plano prévio finalista. Bergson assume-se, assim, como o emissário de uma outra causalidade, autenticamente *profunda*, que apreende o movimento vital para além da excessiva superficialidade do plano material mecânico e aquém do desnecessário postulado teleológico de uma normatividade superior que imponha previamente determinados desígnios globais.

Em segundo lugar, apontamos a dimensão precisa do conteúdo visado pelo élan. Ao contrário do que pudesse parecer, ao recorrer a uma imagem jamais Bergson abdica do rigor e da precisão inerentes ao discurso filosófico. O autor é inequívoco neste excerto quando afirma que irá “apontar com o dedo” esse novo plano causal, sugerindo a ideia de uma indicação exacta. Não se trata, por isso, de uma imagem com fins puramente ornamentais ou decorativos. Bergson não faz literatura, no sentido puramente estético do termo. Antes, utiliza filosoficamente determinados efeitos literários, dotando-os de uma eficácia ontológica real. O élan é uma “notação precisa” – a expressão é do próprio autor – o que significa que aquilo que é por ele transmitido se situa num plano concreto e acurado. O intérprete de Bergson que melhor compreendeu a necessidade de defender esta ideia foi, sem dúvida, Alexis Philonenko, tendo-lhe dedicado um longo estudo acerca do rigor subjacente à sua obra e demonstrando como o pensamento do filósofo francês não se resume a poesia ou a uma vaga sentimentalidade²²¹.

O último aspecto que consideramos digno de nota no excerto supra citado prende-se com o carácter “sugestivo” do élan. Tal como afirma Bergson, trata-se apenas de uma indicação que, por si só, não detém qualquer valor. Ou seja, mais do que aquilo que diz, o élan vale pelo que alude. O élan é, sobretudo, uma nova perspectiva através da qual o autor nos convida a olhar a realidade, uma espécie de mira que nos auxilia a enquadrar correctamente a vida. Tal como acontece com

ou entidades distintas, julgamos que existe uma série de figuras que se caracterizam por remeterem o leitor para um vasto conjunto de sugestões sensíveis, representando de um modo animado e dinâmico uma determinada ideia. O que marca o recurso bergsoniano a estas imagens é sobretudo o seu carácter operacional, e não apenas ilustrativo, acrescentando novos elementos ao tema em análise, muitas vezes impossíveis de traduzir apenas racionalmente.

²²¹ Cf. A. Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, p. 15. J.-L. Vieillard Baron vai na mesma linha, esclarecendo “Le bergsonisme doit être replacé dans cette effervescence de l’élan créateur, bien qu’il n’ait jamais perdu le contrôle de la plus stricte rationalité.”, *Bergson et le bergsonisme*, p. 9.

uma partitura musical, que só ganha pleno sentido quando é interpretada, o élan só adquire valor quando refazemos o percurso que ele sugere. Por esse motivo, não representa o culminar de uma demanda, mas a abertura de um caminho. O élan aponta, chama a atenção para o sentido profundo do ser que não pode, de modo algum, ser apreendido conceptualmente. Regressamos à ideia do dedo que aponta: tal como, quando alguém utiliza o indicador para referenciar uma determinada direcção, seria absurdo que se tomasse o dedo pelo caminho a seguir, também aqui é preciso refazer com Bergson o percurso para o qual somos convidados, colocarmo-nos no ponto de vista do élan para compreendermos autenticamente o que, dessa óptica, conseguimos “avistar” acerca do real.

Como conclusão destes três aspectos – a *novidade*, a *precisão* e a *sugestão* da noção de “élan” – entende-se claramente por que motivo Bergson não tem qualquer pejo em afirmar a utilidade desta imagem-noção no campo da biologia. De facto, não se trata de exportar para o domínio científico uma entidade metafísica estéril e sem qualquer rigor, mas uma determinada perspectiva global precisa, a partir da qual é possível interpretar positivamente as estruturas e os comportamentos da natureza. Tal como o explicita Vladimir Jankélévitch, quase que contraditoriamente, o élan é *nada*, designando apenas um certo modo configurativo (*allure*) da evolução, e não uma “personagem metafísica”²²². É precisamente daqui que lhe advém toda a sua fecundidade e operacionalidade, orientando, enquanto causa, as variações positivas do mundo vivo. Entendido deste modo, o élan assume-se como o núcleo fundamental do projecto bio-filosófico bergsoniano e o intérprete compreende assim a especificidade do vitalismo do nosso filósofo²²³.

Esclareçamos, então, de que forma Bergson operacionaliza esta causa íntima, de modo a compreendermos que solução fornece para o enigma da similitude morfológica em organismos evolutivamente distintos e distantes.

Uma vez que se trata de uma actividade, e não de uma entidade substancial fixa, destacamos a descrição feita pelo autor, quase no final do primeiro capítulo

²²² V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 135.

²²³ Bergson dedica uma secção de *Les deux sources de la morale et de la religion* à sistematização das diversas representações evocadas pela noção de “élan vital”, enumerando-as num total de oito, fundamentais para que o pensamento não se enrede num conceito vazio e desprovido do seu autêntico carácter. “Si l’on tient compte d’elles, on a une idée chargée de matière, empiriquement obtenue, capable d’orienter la recherche, qui résumera en gros ce que nous savons du processus vital et qui marquera aussi ce que nous en ignorons.”, p. 120.

De um modo resumido, esses caracteres são os seguintes: a vida ultrapassa o plano meramente físico-químico da matéria; as explicações acidentais darwinistas são insuficientes para explicar a evolução da vida; o élan é um impulso interno que se transmite através dos germens dos indivíduos, complexificando-se em direcções determinadas; o élan é hábil em “resolver problemas” e em ultrapassar obstáculos através do fenómeno da adaptação; numa perspectiva interior, o élan é um acto simples; a vida é causa especial, que encontra na matéria um obstáculo e um instrumento; o élan divide-se em duas linhas evolutivas principais, inteligência e instinto; inteligência e instinto estão inicialmente implicados numa relação de reciprocidade e desdobram-se posteriormente ao longo da evolução. Bergson termina ressaltando como essencial em todas estas representações a dimensão imprevisível do processo de manifestação do impulso vital, cf. 116-120.

de *L'évolution créatrice*, de um *élan original da vida*, que passa de uma geração de germes à geração seguinte através dos organismos, que se conserva nas linhas evolutivas entre as quais se partilha e é a causa profunda das variações regulares que se transmitem, adicionando-se e criando novas espécies²²⁴.

Destacamos aí duas formas verbais fundamentais: “conserva-se” e “divide-se”. Estas duas dinâmicas sintetizam o modo de funcionamento do ímpeto vital, descrevendo as suas relações com a materialidade numa dupla base de continuidade e de crescimento: continuidade de uma mesma fonte comum de desenvolvimento, crescimento a partir da divergência de tendências díspares. É nesta base que Bergson explica como é possível que, em determinados aspectos específicos, os organismos vivos evoluam de modo idêntico, como acontece com os órgãos visuais do homem e de certos moluscos. Se, em geral, observamos no percurso evolutivo das espécies o acentuar de caracteres que os tornam distintos, noutros casos, porém, o impulso dado pelo *élan* abre também lugar à semelhança. Vejamos exactamente como.

Bergson concretiza essa tese partindo da análise do contraste entre, por um lado, a simplicidade do funcionamento do órgão da visão e, por outro, a imensa complexidade das suas estruturas morfológicas. Seria esta a base que possibilitaria descobrir aquilo que as concepções tradicionais mecânicas e finalistas deixavam de fora, demonstrando-se que o pensamento apenas se espanta com esse confronto ao persistir na decomposição artificial do olho num aglomerado de ínfimas partes.

Já explicitámos como a formação do olho era explicada pelo mecanicismo em termos das influências que as circunstâncias exteriores ou a selecção natural exerciam sobre as células e os tecidos do órgão, construindo gradualmente uma maquinaria complexa. Por seu turno, as teorias finalistas focavam a ideia de uma ordem preconcebida segundo a qual as várias partes constituintes do olho teriam sido reunidas em vista de um determinado fim. No que respeitava à coordenação e articulação entre essas ínfimas partes, que permitia que o olho exercesse a sua função de um modo simples e imediato, o primeiro atribuía-a às variações morfológicas gradativas e o segundo invocava uma espécie de privilégio proporcionado pela causa final.

No entender de Bergson, o problema subjacente às interpretações do mecanicismo e do finalismo residia num modelo de interpretação antropocêntrico que postulava que a natureza funcionaria de acordo com o modo de actividade propriamente humano. Ou seja, à semelhança de um engenho montado artificialmente, as espécies seriam constituídas por um trabalho gradativo de construção e montagem de diversas peças individuais que, em conjunto, produziriam um determinado efeito. Por esse motivo, seria possível justificar a eficácia das causas, decompondo-as à imagem dos seus múltiplos efeitos.

Ora, segundo o nosso autor, este não é o procedimento que se encontra subjacente às variações biológicas das espécies, já que a vida não se limita a construir engenhos mediante a junção e a associação de partes distintas. Nesse sentido, no entender de Bergson, o modelo explicativo das transformações biológicas das espécies

²²⁴ EC, p. 88.

vivas que pretendesse captar o processo real da evolução deveria compreender que o modo como o pensamento comum apresenta o contraste entre a simplicidade do acto da visão e a complexidade das inúmeras partes constituintes do olho redundaria num equívoco. Na verdade, Bergson explica que esse contraste só existe porque o entendimento decompõe todo o acto simples numa disparidade de elementos justapostos, recompondo-o através de representações artificiais complexas. Na verdade, a complexidade não pertence ao órgão em causa, mas à representação que dele tem o pensamento, habituado a espartilhar a realidade em prol da utilidade e da orientação prática do sujeito. Tal como acontece quando se reproduzem as linhas espontâneas de uma pintura através de uma grelha geométrica de mosaicos quadrados: por mais que se diminua o tamanho dos mosaicos, procurando aproximar o seu desenho do traçado original do quadro, ficar-se-á sempre num registo composto por linhas poligonais, podendo apenas aumentar-se a complexidade infinita das partes. O todo simples e uno projectado na tela permanece incomensurável com as diversas tentativas de o traduzir e decompor em linhas e ângulos rectos.

Ao transpormos esta ideia para o plano transformista de explicação das infinitas variações biológicas de um determinado órgão, conclui-se que o que as ciências da vida de pendor matemático decompõem num agregado complexo de partes em interacção é, em si mesmo, apenas o acto simples da visão. Ainda que o percepcionemos como um mosaico intrincado de elementos, ao nível da sua interioridade constituinte o olho é apenas a simplicidade do acto de olhar e ver. Procurar explicar a génese de um ser vivo através de um agregado infinitamente complexo de elementos e causas que lhes estivessem associadas, como se o élan fosse uma espécie de contramestre engenhoso ao comando de um exército de pequenos operários²²⁵, redundaria numa leitura absurda e sem sentido, decorrente da estrutura essencialmente prática e utilitarista do pensamento humano. Para Bergson, na natureza viva não assistimos ao funcionamento de operários nem, conseqüentemente, ao comando de um contramestre. O mesmo é dizer, não existem causas e feitos múltiplos e fragmentáveis. No domínio mais íntimo dos organismos subsiste somente a operação de um acto simples e indivisível, de uma causalidade interior. Portanto, o contraste entre o simples da função e o complexo da estrutura que as leituras tradicionais procuravam explicar só desconcerta verdadeiramente o espírito se se perseverar no engano de entender que o que o pensamento racionalizante traduz da realidade corresponde ao movimento vital que verdadeiramente a habita.

Pelo contrário, recusando a leitura científica de fundo mecânico, e a interpretação finalista que, para Bergson, incorrem nos mesmos erros, demonstra-se a lacuna que existe em fazer corresponder às partes do efeito prováveis partes de uma causa múltipla. No que respeita às transformações evolutivas das espécies, a causalidade e os seus resultados não se resolvem numa equivalência simétrica, já que o que subjaz às mais intrincadas estruturas morfológicas consiste numa causalidade incomensurável em termos mecânicos.

Por conseguinte, o âmbito da explicação bergsoniana exigia a concepção de uma nova relação entre as partes e o todo de um organismo: seria erróneo fazer

²²⁵ Cf. *EC*, pp. 226-227.

corresponder, a cada uma das estruturas individuais nas quais se desconstrói uma entidade viva, um determinado trabalho elementar que a originou. Pelo contrário, a um organismo deve corresponder o todo do trabalho que esteve na sua origem, sendo impossível fraccionar a causa tal como o pensamento fracciona o efeito. Neste seguimento, Bergson explica que a razão íntima para esta nova leitura evolucionista decorre directamente da própria essência dos seres vivos, cuja dimensão material consiste, não numa série de meios empregues para a produção de um dado efeito, mas num conjunto de obstáculos contornados pelo élan²²⁶. O erro do mecanicismo e do finalismo decorria, pois, da negligência deste aspecto, entendendo que, se desmontarmos analiticamente um órgão e, em último caso, todo um organismo, podemos claramente traçar o conjunto de causas que o originou e dividir em fases estanques a sua história evolutiva.

Para Bergson, cada organismo deve ser entendido como se a sua dimensão material, físico-química, compusesse com a dinâmica vital que o percorre um todo inseparável de sentido e operacionalidade. Aquilo que observamos empiricamente dos seres vivos, o que as ciências estudam e procuram desvendar, deve entender-se sobretudo como o sintoma e a forma constitutivamente inseparável de um ímpeto íntimo. E, de acordo com o que afirma Bergson, *la forme n'est qu'un instantané pris sur une transition*²²⁷, uma solidificação em entidades individuais da fluidez dinâmica que percorre todo o real vivo.

A conhecida imagem da limalha de ferro, obra-prima da imagética bergsoniana, ilustra este importante núcleo do pensamento do autor²²⁸. Detenhamo-nos na sua apresentação e análise.

Suponhamos uma mão invisível que se move através de um ambiente inteiramente composto por limalha de ferro. À medida que a mão efectua certos movimentos, a limalha corresponde exercendo uma determinada resistência física. Comprime-se e ajeita-se de acordo com a dinâmica que lhe é imprimida pela actividade da mão. Se, em determinado momento, a mão parar, os vários pedaços da limalha irão coordenar-se, assumindo a disposição concreta marcada pela mão imobilizada. Se quisermos explicar essa forma que a limalha de ferro assumiu, poderemos optar entre a visão mecanicista que se ocupa da acção dos vários fragmentos de ferro uns sobre os outros, a visão

²²⁶ EC, p. 94. Bergson afirma “[...] *la matérialité de cette machine ne représente plus un ensemble d’obstacles tournés: c’est une négation plutôt qu’une réalité positive.*”, cf. *Ibidem*. Interpretações recentes deste aspecto da filosofia bergsoniana encaminham-se para a reabilitação de um correlato operacional da negatividade no pensamento ontológico do autor, malgrado as críticas que faz às noções de “nada” e de “negação” no terceiro capítulo de *L’évolution créatrice*. Estas leituras explicam a criação presente na natureza como actualização do élan tornando-se outro de si mesmo, como diferente de si, e baseiam-se numa interpretação da matéria enquanto movimento de inversão do élan no seio de uma continuidade constitutiva entre ambos. São perspectivas que se filiam na hermenêutica deleuziana do pensamento de Bergson, veja-se a secção dedicada a “La métaphysique de *L’évolution créatrice*. Statut du négatif” em A. Fagot-Largeault; F. Worms, Frédéric, eds., *Annales bergsoniennes*, tome IV: «*L’évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*» e, mais recentemente, o dossier “La portée critique de l’analyse des idées d’existence et de néant”, de Florence Caeymaex, em *L’Évolution Créatrice de Bergson*, ed. A. François, pp. 261-283.

²²⁷ EC, p. 302.

²²⁸ *Ibidem*, p. 95.

finalista que postula um plano de geral que superintendeu o comportamento da limalha, ou então procurar a causalidade interna que entenda a acção da mão e a disposição das aparas de ferro como um todo indivisível em íntima correlação constitutiva.

É esta última a explicação fornecida pelo pensamento bergsoniano, transpondo para a origem biológica dos organismos vivos a ideia de um acto indivisível que, em contacto com determinados obstáculos físico-químicos, encontra a resistência responsável pela forma que assume. Aquilo que vemos dos organismos não é mais do que o culminar de um longo processo de formação e adequação de determinadas condições a um esforço originário²²⁹. No caso da limalha, este seria o esforço muscular da mão. No caso dos seres vivos, o esforço do élan vital. E, em relação ao caso concreto do olho, a tendência particular para a visão.

Assim sendo, não é possível justificar a configuração de determinadas partes da limalha através da divisão da acção ou do percurso da mão. Ora, no que respeita à explicação da similitude ocular, explicar a presença de órgãos idênticos em espécies distintas e distantes através de uma divisão, numa miríade de processos distintos, da causa que os teria originado redundando numa leitura errónea do modo como se comporta a natureza. Quer a variação morfológica dos organismos, quer a sua configuração final, representam um processo de evolução global. Isso significa que só podemos compreender o todo do resultado pelo todo da causalidade.

Mas a imagem da limalha de ferro deve ser ainda levada mais longe, continua Bergson, entendendo-se que, na verdade, o que existe é apenas o movimento indivisível da mão²³⁰. É esta subtilidade que irá permitir que o pensamento do nosso autor não redunde num dualismo, ao jeito cartesiano, entre um princípio reificado de ordem corporal e um outro de ordem espiritual. Mão e limalha não se apresentam como entidades distintas, nem existem em si mesmas separadamente. Representam apenas duas faces de um mesmo movimento indiviso, o pólo positivo – o impulso vital – e o pólo negativo – a resistência material – de uma actividade única. Consequentemente, e extrapolando estas conclusões para o plano evolutivo, o élan vital e a matéria que ele enforma são um e o mesmo movimento, um e o mesmo esforço: expresso como força interior positiva ou como resistência exterior negativa²³¹. A concretização evolutiva

²²⁹ Consideramos que é neste contexto que Bergson se refere aos organismos como “estados” da matéria, significando com este termo as configurações que, num dado momento, as forças materiais assumiram. Os seres organizados são “estados” no sentido de se definirem como circunstâncias em que se encontram e permanecem determinadas tendências do élan vital, de acordo com a intensidade com que se distribuem.

²³⁰ Há uma metodologia usual na imagética bergsoniana, sublinhado já por Émile Bréhier no estudo “Images plotiniennes, images bergsoniennes”, que se prende com um procedimento de “correção” ou ajustamento das imagens que o autor utiliza: ou mediante o recurso a uma outra imagem que completamente a explicação em causa ou introduzindo pequenas subtilidades na exploração de uma dada imagem. Este é um aspecto fundamental que demonstra, por um lado, o quão dinâmico é o sentido interno que anima o discurso de Bergson e, por outro lado, a própria natureza transbordante da realidade que exige uma constante adequação dos modos de a dizer, até do mais dinâmico.

²³¹ Impõe-se esclarecer aqui que o pensamento bergsoniano não cai num hilozoísmo que pretendesse identificar absolutamente a matéria com a vida. Em primeiro lugar, porque essa inclinação filosófica que recua aos primeiros pré-socráticos de que temos registo é entendida como uma forma de

desse movimento cósmico de duas faces encontra-se, por exemplo, no modo como Bergson entende a noção de “adaptação” enquanto utilização que cada espécie, ou organismo, faz da impulsão vital de acordo com o seu interesse individual próprio²³².

Assim sendo, a autêntica relação da complexidade do olho à simplicidade da visão explica-se de dois modos: por um lado, o que existe é apenas um único movimento simples e elementar, sendo a complexidade fruto da aplicação prática do pensamento humano; por outro, e nessa sequência, é a intensidade da causa que produz, em bloco, a forma final do efeito. Se o ímpeto para a visão for moderado, origina aparelhos rudimentares, mas se assumir uma força maior, obterá um olho complexo. Independentemente da proximidade evolutiva das espécies, Bergson conclui que a configuração dos vários órgãos exprime a intensidade na qual se exerceu o impulso vital interno que lhes deu origem.

Chegamos, assim, ao núcleo explicativo da causalidade especial que governa a vida: o impulso que se conserva e divide é a origem profunda da variação evolutiva das espécies. Sendo sede de diferença, é igualmente albergue de identidade. Como explicar, então, em termos concretos, que um ser humano possua um olho morfológicamente semelhante ao olho de um molusco? Através da presença, em ambos esses organismos, de uma mesma intensidade do élan vital que regula o comportamento de uma mesma tendência: o aparecimento da visão.

Tal como nos prometera no excerto atrás citado, ao aceitarmos perspectivar toda a realidade viva a partir da hipótese do élan, Bergson vai-nos paulatinamente revelando o fundo mais íntimo da actividade vital. Permanece, contudo, ainda uma questão por responder: vimos, a propósito da crítica bergsoniana à pseudo-ideia de “acaso”, que o nosso autor concebe a necessidade de uma rota evolutiva dirigida, oposta às concepções acidentais de pendor darwiniano. Assim sendo, ao afirmar que o élan caminha evolutivamente num determinado sentido, orientando o seu movimento indiviso para a complexificação biológica numa multiplicidade distinta, não continuará Bergson ancorado à concepção de um finalismo causal?

2.3.4. O verdadeiro finalismo: uma nova relação causal

Depois de termos visto as críticas de Bergson às diversas configurações do mecanicismo e do finalismo, essencialmente no que respeita às temáticas transformista e evolucionista, e encontrando-nos na recta final desta secção, comecemos por sistematizar brevemente as objecções de fundo que o autor apresenta a estas duas perspectivas, enquanto degenerações que têm a sua origem na própria estrutura da inteligência humana.

materialismo, tendência que Bergson não comunga. Em segundo lugar, porque, na obra bergsoniana, ainda que sejam intimamente entendidos como o mesmo movimento, a matéria e o élan vital assumem inclinações absolutamente distintas e, nesse sentido, não podemos afirmar que, para Bergson, tudo seja vida. De acordo com o que explicitámos acerca da imagem da limalha de ferro, o pólo negativo do movimento indiviso que compõe a actividade vital – ou seja, a matéria – é distinto do seu pólo positivo – ou seja, a vida – não apenas em termos virtuais, mas também em termos factuais ou ônticos.

²³² Cf. *EC*, p. 51.

Segundo Bergson, a principal orientação da inteligência relaciona-se com o provimento das condições necessárias para a acção, decorrente das necessidades vitais do indivíduo. O filósofo refere-se aqui à manutenção da própria sobrevivência, sendo para esse fim que o pensamento comum canaliza as suas estruturas, adequando-as a uma causalidade final – que traça de imediato um determinado fim a atingir – e a uma causalidade eficiente – que, no pormenor, determina o encadeamento de decisões e de escolhas para a concretização do objectivo pretendido. Nesse contexto, Bergson considera que a inteligência se estrutura simultaneamente segundo dois princípios essenciais: a *intencionalidade* com que propõe determinadas acções e o *cálculo* através do qual decompõe os procedimentos a seguir²³³. O primeiro é o verdadeiro fundamento das concepções que defendem que os seres naturais concretizam um plano ou um programa previamente estabelecido, ou seja, é esta a raiz antropomórfica das teorias finalistas. O segundo, simplificando a representação da acção em fórmulas de estrutura matemática, é a fonte da interpretação mecanicista que, seguindo a propensão geometrizar natural ao espírito humano, descreve o Universo como um sistema de pontos cuja posição é fácil e rigorosamente determinável em cada instante e teoricamente previsível, ou seja, perspectiva toda a natureza como uma imensa maquinaria em movimento.

O problema de fundo que Bergson encontrava nas duas interpretações clássicas decorria de partirem do falso pressuposto de que, na natureza, tudo está já dado [*tout est donné*] e, desta feita, se recusarem a encontrar no curso natural dos acontecimentos uma permanente dinâmica de criação imprevisível. Mecanicismo e finalismo não davam conta da novidade e da imprevisibilidade caracterizadoras do impulso vital. É em *Les deux sources de la morale et de la religion* que o autor extrai explicitamente desta tese a grande consequência para a sua teoria da duração, concluindo que, ao assumirem que, no domínio vital, tudo está já predeterminado, mecanismo e finalismo postulam que o futuro se encontra absolutamente contido no presente²³⁴. Consequentemente, se se torna possível deduzir a progressão posterior da vida a partir do que ela é actualmente, o tempo não detém qualquer eficácia na direcção e na forma do que há-de vir a ser. Ora, como sabemos, para Bergson, a duração é o estofa criador da realidade, o que significa que nada pode surgir a não ser através da sucessão contínua temporal que impossibilita que tudo seja dado em simultâneo, ou seja, através da dinâmica criadora da duração interna que tudo habita. A inventividade radical do tempo que permanentemente se escoia seria, por isso, aniquilada pelo mecanicismo e pelo finalismo tradicionais.

Porém, apesar de incorrerem neste mesmo equívoco, Bergson assume uma maior proximidade do seu pensamento ao finalismo²³⁵. “[...] se há finalidade na

²³³ *Ibidem*, p. 45.

²³⁴ *DSMR*, p. 119.

²³⁵ *EC*, pp. 50-51. A proximidade ao finalismo é evidenciada, logo na introdução de *L'évolution créatrice*, no modo metafórico como o autor se lhe referira, afirmando a sua possível reabilitação caso fosse ajustado com as devidas alterações. Por seu turno, a recusa radical do mecanicismo é mais do que explícita ao longo de toda a obra do autor, jamais podendo esta leitura meramente exterior e casual dos acontecimentos integrar-se na filosofia bergsoniana da vida, decorrente e

evolução, – considera o autor – não é de modo algum no sentido que a tradição filosófica deu à palavra «teleologia», mas num sentido diferente *e novo*, que a biologia e a filosofia deverão *criar* verdadeiramente, já que nenhum dos conceitos antigos o pode definir”²³⁶. Bergson inaugurava uma perspectiva que se libertava dos equívocos provocados pelas leituras do real de acordo com determinadas estruturas do pensamento humano, procurando dar voz às dimensões da vida que escapavam a esse discurso natural da inteligência.

Impõe-se que explicitemos, agora, dois aspectos: o motivo pelo qual, ainda que discordando dessa visão, Bergson insiste em recuperar o finalismo e, simultaneamente, os aspectos em que o nosso autor achava necessário ultrapassá-lo.

O único ponto em que a teoria do élan comungava com o finalismo clássico prendia-se com a ambiência de fundo harmónico que ambos postulavam no mundo organizado. Contudo, no caso do pensamento bergsoniano não se tratava de uma consonância ou harmonia global positiva, uma vez que, como enunciámos no decorrer da nossa investigação, o autor concebia a divergência na própria origem da natureza. Quer ao nível das tendências que dissociam o élan em diversas direcções, quer no que respeita aos interesses particulares dos próprios organismos e espécies, que os orientam em sentidos absolutamente díspares, são notórios os conflitos e as discrepâncias no mundo organizado. Essa manifesta discordância não anula, contudo, a complementaridade que Bergson entende existir entre o todo dos organismos vivos. Sendo um mesmo élan que aí se divide em tendências divergentes e estados materiais diversos, o nosso filósofo considera que a sua concepção retém do finalismo a ideia de uma determinada comunidade que unifica o mundo da vida.

Todavia, enquanto que o finalismo se refere a uma acção directora que o fim exerce sobre os meios, agrupando em torno de uma mesma aspiração a configuração e o comportamento dos diversos seres vivos, Bergson tem em mente apenas a identidade originária presente na impulsão vital²³⁷. Os organismos não tendem todos para o cumprimento de um mesmo objectivo à escala cósmica. A sua complementaridade funda-se na comunidade do élan e no seu carácter psicológico que atesta que, mesmo na divergência de efeitos, permaneça presente e activo algo da sua impulsão primeira. Daí que o autor afirme que a harmonia que percorre a natureza se torne perceptível

orientada para a interioridade constituinte do impulso que tudo anima e da duração que preside ao seu fluir.

²³⁶ “[...] s’il y a finalité dans l’évolution, ce n’est nullement au sens que la tradition philosophique a donné au mot «téléologie», mais dans un sens différent *et nouveau*, que la biologie et la philosophie devront véritablement *créer*, aucun des anciens concepts ne pouvant le définir.”, *M*, p. 1524. Assistimos, assim, ao surgimento de mais uma paternidade bergsoniana no que respeita ao vocabulário filosófico, sendo que, à semelhança do que se passa com o “élan”, não se trata apenas do nascimento de um novo vocábulo, mas da abertura de um registo totalmente inovador acerca da realidade. De tal modo assim é que Bergson não demonstra qualquer preocupação em atribuir designações às novas noções que propõe, optando muitas vezes por expressões como “finalismo especial”, “verdadeiro evolucionismo” ou “causa especial”.

²³⁷ Abordámos já a questão da identidade e da diferença na relação entre o homem e a natureza, no estudo “La nature chez Bergson: le *même* et l’*autre* de l’homme”.

apenas retrospectivamente. Ao contrário do finalismo tradicional que pressupõe a presença do futuro desenvolvimento da vida num plano conhecido de antemão, Bergson debate-se pela radical indeterminação e imprevisibilidade da realidade.

A dificuldade de o pensamento comum conceber esta ideia é perfeitamente exemplificada por Bergson num episódio contado de forma exímia em “Le possible et le réel”, artigo de 1930 que retomava algumas teses apresentadas em conferência dez anos antes²³⁸. Durante a I Guerra Mundial, um jornalista interrogou o nosso filósofo acerca do destino da literatura e de como, segundo a perspectiva da filosofia, se conceberia a grande obra dramática do futuro. Bergson começou por responder com um refinado toque de ironia: *Si je savais ce que sera la grande œuvre dramatique de demain, je la ferais*. Perante a estranheza do interlocutor, Bergson explicitou a sua tese rejeitando a ideia comumente divulgada de que a realidade brota de uma espécie de reservatório de possíveis, aos quais se adiciona o peso da existência. Para o autor, uma coisa só pode ser tida como possível retrospectivamente, ou seja, uma vez que se tenha concretizado²³⁹.

Esta passagem do *corpus* bergsoniano diverte o leitor ao jogar de um modo hábil e seguro com as palavras, dizendo que o futuro não é possível no presente, mas apenas enquanto passado. Portanto, a possibilidade não precede a realidade que ainda não existe. Só quando esta já tiver sido, então tornar-se-á claro que terá sido [*aura été*] possível. Não há virtual sem real, defende Bergson, uma vez que para o primeiro ser concebido, é necessário que o segundo já tenha sido, ou enquanto existência real no mundo fáctico, ou enquanto simples concepção mental.

Quanto à filosofia da natureza bergsoniana, esta ideia significa que, em simultâneo com o surgimento das várias espécies e indivíduos, surgem as suas diversas possibilidades, não preexistindo nenhum tipo de fantasma volatilizado a aguardar a doação da existência. Assim sendo, se concebermos autenticamente o domínio do possível, torna-se claro que a evolução não pode ser entendida como a realização gradual de um programa ou plano virtual previamente estabelecido. À hipótese de existir uma orientação própria da evolução da vida, uma qualquer *lógica imanente* que caracterize a sua actividade, Bergson responde que, a ser possível, esta lógica deve entender-se num sentido mais negativo que positivo²⁴⁰. O que nos pode revelar será apenas a eventual impossibilidade de, a limite, ocorrerem determinados eventos, não podendo funcionar enquanto factor determinante daquilo que, positivamente, ocorrerá. De um modo imagetivamente claro, Bergson explica: “Fermez la barrière, vous savez que personne ne traversera la voie: il ne suit pas de là que vous puissiez prédire qui la traversera quand vous ouvrirez.”²⁴¹.

Em termos da concepção do élan enquanto causalidade evolutiva, esta tese acarreta a hipótese, e a exigência, de uma nova perspectiva causal. Num registo

²³⁸ *PM*, pp. 110-114.

²³⁹ Sobre a teoria bergsoniana da modalidade, veja-se A. François, “Y a-t-il une théorie de la pulsion chez Bergson? Pulsion et actualisation”, pp. 185-186.

²⁴⁰ Cf. *C*, p. 223.

²⁴¹ *PM*, p. 112.

radicalmente distinto da classificação dos vários tipos de causas mecânicas que Bergson mencionara a propósito da hipótese transformista das variações dirigidas, a causa da evolução da vida instaura uma relação inovadora entre o agente e os seus efeitos. O que essencialmente se altera prende-se com a implicação que o pensamento comum instaura entre “agente” e “antecedente”, rejeitada aqui por Bergson. O élan não surge como o princípio explicativo dos resultados, uma vez que se cria (enquanto causa indeterminada e imprevisível) ao criar os seus efeitos. Assim sendo, o percurso das várias espécies vivas decorre do próprio exercício da actividade que as impulsiona, compondo a direcção dessa mesma actividade, dada apenas quando ela se exerce. Na natureza, as causas fazem parte do efeito, surgem com ele e são por ele determinadas ao mesmo tempo que o determinam²⁴².

Neste contexto, compreendemos o recurso bergsoniano ao conceito de “criação” para se referir ao élan enquanto causa interior²⁴³. Deste modo, o autor concretiza a ideia de uma causalidade que se dilata e ultrapassa permanentemente nos seus efeitos²⁴⁴, isto é, o élan não se afigura como um potencial reservatório de germes que se desenvolvem e crescem quando se materializam. São, antes, os seres que o ultrapassam ao extraírem desta causa imprevisível o que lá não estava previamente. O élan é, então, *o efeito dos efeitos que produz*²⁴⁵, sendo este o sentido próprio da noção de uma “natureza criadora”.

O novo finalismo proposto por Bergson cria uma relação especial entre a vida como causa evolutiva e os seres naturais como efeitos do seu percurso. No seio de uma complementaridade de fundo, o autor salvaguarda na natureza a diversidade ôntica que a constitui, atribuindo-lhe como motor uma evolução autenticamente promotora de novidade. Desarmónica e incoerente, a natureza revela, assim, escapar às investidas estagnantes da análise e demonstra até que ponto rompe com todos os esquemas prévios de leitura.

Ou seja, se por um lado o sentido tradicionalmente teleológico da natureza reduzia a sua actividade a esquemas demasiado rígidos e cristalizados, por outro lado ampliava desmesuradamente o seu âmbito ao pressupor preexistentes as rotas possíveis que o impulso vital iria eventualmente seguir no futuro. Nem reduzir, nem ampliar, a filosofia da natureza de Bergson pretende, acima de tudo, tratar da realidade tal como ela se apresenta concretamente.

O motivo pelo qual Bergson sente ainda necessidade de recorrer à noção de “finalismo”, quando poderia ter optado por um vocábulo diferente, aparece-nos como uma forma encontrada pelo autor de contornar um dilema nuclear: por um lado, em nada lhe interessava o correlato tradicional de uma natureza teleológica, cuja predefinição programática aniquilaria a frescura criativa do élan. Por outro lado, se prescindisse em absoluto de toda e qualquer orientação íntima do élan, corria o risco

²⁴² EC, p. 165.

²⁴³ Cf. H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, pp. 41 e ss.; C. Riquier, “Causalité et création: l'élan vital”, em A. Fagot-Largeault; F. Worms, Frédéric, eds., *Annales bergsoniennes*, pp. 293-305.

²⁴⁴ EC, pp. 52-53.

²⁴⁵ Cf. P.A. Miquel, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, pp. 85 e ss; 113 e ss.

de comprometer a realidade do espírito, dissolvendo-o numa força cuja acção facilmente se apresentaria sem identidade própria (e facilmente mecanicizada). Mesmo assim, julgamos dever deixar em aberto a questão de se, apesar desses motivos, não terá a opção do vocabulário de Bergson arriscado em demasia uma condenação por parte de alguns meios científicos, intolerantes face a qualquer correlato de finalismo.

Ao fecharmos esta secção da nossa tese, dedicada ao *evolucionismo criacionista* bergsoniano, retomemos o fio condutor que nos orientou, a fim de visualizarmos até onde nos conduziu a reflexão.

Na busca pelos sentidos íntimos do conceito de “natureza” que podemos encontrar na obra de Bergson, e de acordo com o eixo bio-filosófico do seu pensamento, procurámos sobretudo abraçar o dinamismo intrínseco com que o autor entende a realidade, perspectivada sob o signo da “evolução”.

Poderemos afirmar que, desde a polémica com Herbert Spencer até à preferência por um transformismo biológico que conjugue o neolamarckismo com o neodarwinismo, o objectivo de fundo de Bergson pautou-se essencialmente pela construção de uma perspectiva evolucionista que pensasse a multiplicidade como um equilíbrio entre a continuidade interior do impulso vital e a divergência das suas criações. A tese de que, a limite, o que existe é uma actividade psicológica simples numa jornada veloz transporta-nos para a ideia de que a natureza é aqui o lugar onde esse espírito em movimento se torna acontecimento e toma uma forma necessária. Dissemos atrás que um dos sentidos nucleares da noção de “natureza” no pensamento bergsoniano deveria ser fundado no âmbito da *vida em geral*, enquanto fundo contínuo que unifica e confere substância a toda a comunidade viva. Acrescentamos agora que essa continuidade não resulta num horizonte homogéneo de ser, compondo antes um registo cuja fecundidade advém da interpenetração evolutiva criadora entre passado e presente, ou seja, da duração.

Resta-nos apenas retomar um aspecto que deixámos em aberto ao longo da nossa exposição e que se prende com o motivo pelo qual Bergson considera que a noção de “natureza” deve fugir a uma análise sistematizadora e conceptualista. Em nosso entender, a resposta decorre do que afirmámos ser o maior desafio lançado ao evolucionismo do nosso autor, na sequência da sua crítica ao evolucionismo spenceriano: como pensar e conceber um discurso sobre a evolução natural se o homem é, ele próprio, uma parte desse todo cujo percurso pretende traçar. Consideramos que a resposta passa pela relação estabelecida por Bergson entre a inteligência e a matéria, à qual dedica todo o terceiro capítulo de *L'évolution créatrice*.

A interdependência constitutiva entre ambas deve constituir um eixo essencial do verdadeiro evolucionismo que, pelo reconhecimento de que a inteligência e a matéria decorrem de uma mesma inversão do movimento vital, atesta que, quer num caso, quer noutro, se permanece ao nível do evoluído. As tendências intelectuais manifestadas pelo élan numa das suas linhas evolutivas – a da animalidade que culminou com o surgimento do ser humano – encerram um fim iminentemente prático de elucidação da conduta do indivíduo. Prende-se, por isso, a uma multiplicidade quantitativa e distinta, solidificando o fluxo contínuo do real. A matéria, por seu turno, sendo o acto de

direcção inversa ao movimento vital, exerce um papel de obstáculo e resistência ao dinamismo originário, prestando-se à subdivisão em parcelas autónomas. A sua lógica interna, enquanto totalidade dos entes extensos, é a do próprio pensamento intelectual comum, alicerçado sobre procedimentos geometrizes. Assim sendo, matéria e inteligência representam ambas a paragem ou o abrandamento do movimento vital e constituíram-se, no curso da evolução, por um processo de adaptação recíproca.

Por este motivo, a natureza jamais poderá apreender-se através de uma análise estritamente racional, arriscando-se a aniquilar o seu movimento e actividade nos limites estreitos e “anti-vitais” de uma definição ou de um conceito.

Mas se a inteligência se direcciona para o sentido da configuração material, escapando-lhe o acto simples que a orienta, como deve o pensamento proceder para aceder à mobilidade que habita o fundo do real? A resposta da filosofia bergsoniana reside na “intuição” enquanto meio privilegiado de acesso e de contacto directo com a interioridade da natureza universal. De acordo com o que explicitámos numa secção precedente, o pensamento intuitivo transforma a reflexão em lugar de encontro e interpenetração entre o sujeito e o seu objecto, estabelecendo-se como mais do que uma simples faculdade gnoseológica. Ontologicamente operativa, a intuição convoca uma simpatia com o que existe de único e inexprimível na realidade. É uma espécie de comunicação, a mais alta de todas, que dilata a consciência para lá dos seus limites propriamente humanos e abre as portas ao domínio da criação infinitamente contínua. Permitimo-nos, por isso, afirmar que, ao contrário da inteligência, a intuição não traz inscrita a marca do ser humano, como se não nos pertencesse verdadeiramente. Na verdade, julgamos legítimo afirmar que somos nós que a ela pertencemos, no sentido em que, só através da sua acção, poderemos alargar e expandir os limites da consciência em direcção ao que, no seu todo, nos ultrapassa e, enquanto actividade interior, nos percorre.

De acordo com a ideia lançada por Henri Hude a que atrás aludimos, mais uma vez encontramos motivo para reiterar que, com o pensamento bergsoniano, se encerra definitivamente a revolução copernicana e se proclama a abertura de uma era filosófica onde a interioridade não é sinónimo de limite e a plenitude se manifesta no domínio do concreto.

3. Corolário especulativo da *bio-filosofia* bergsoniana

É comum encontrarmos entre os estudos acerca da obra bergsoniana a sua caracterização como um método de “pensar ao contrário”²⁴⁶. Longe de ser uma simples liberdade hermenêutica decorrente do teor dos textos do autor francês, esta ideia está explicitamente formulada nas reflexões de Bergson, que definia o trabalho filosófico como *uma inversão da direcção habitual do pensamento*²⁴⁷.

Jankélévitch insere-se neste contexto ao afirmar que “La philosophie de *L'évolution créatrice* renverse les rapports traditionnels consacrés par le statisme éternitaire

²⁴⁶ Veja-se, por exemplo, a obra de F.C.T. Moore: *Bergson. Thinking backwards*.

²⁴⁷ Cf. *PM*, p. 214.

et remet à l'endroit une philosophie qui marchait la tête en bas.”²⁴⁸ E assume uma perspectiva que nos parece essencial: ao reverter as concepções filosóficas tradicionais, a obra de Bergson torna-se, por isso, responsável por remeter o pensamento humano e o seu exercício especulativo ao lugar que lhe é legítimo. A inversão aí operada não representa apenas a necessidade de obrigar o pensamento a corrigir o desvio de uma inclinação natural, mas significa, sobretudo, a rectificação de um lapso estrutural da tradição filosófica que, de acordo com Jankélévitch, “andava de cabeça para baixo”.

Em bom rigor, poderemos distinguir aqui dois *movimentos de inversão* do espírito humano, de carácter absolutamente diferenciado: o primeiro, a que chamamos *inversão-desvio*, teria sido operado pela filosofia anterior e o segundo, *inversão-reparação*, seria protagonizado pelo pensamento bergsoniano. A inversão-desvio reporta-se à aplicação da inteligência a um domínio para o qual ela não foi, inicialmente, concebida, ou seja, ao raciocínio puramente especulativo. Trata-se de um erro operado de acordo com o que Bergson entende ter sido um relaxamento do próprio pensamento que, negligentemente exercido, descurou a necessidade de empreender diferentes atitudes perante objectivos tão distintos quanto são agir quotidianamente e filosofar. Já a inversão-reparação prende-se com a reestruturação ou rectificação desse primeiro engano, exigindo um esforço do próprio pensamento por forma a desfazer o equívoco e a instaurar a legitimidade das funções intelectivas: sublinhando os seus limites e, simultaneamente, permitindo enquadrar correctamente a sua actividade metafísica. Trata-se de uma “inversão da inversão”, sendo, por isso, a mais exigente em termos do que é esperado do espírito humano.

A inversão-desvio aprisiona o espírito humano na trama de estruturas mentais feitas exclusivamente para entender a matéria. Por conseguinte, condiciona o exercício especulativo, limitando-o a estruturas que originariamente não se lhe adequam. Mas já a inversão-reparação liberta o pensamento para o plano metafísico, permitindo-lhe assumir novas formas de perspectivar a realidade e, conseqüentemente, captar a interioridade que percorre o plano meramente positivo. “Ce qu'un laisser-aller de l'intelligence avait fait, un effort de l'intelligence pouvait le défaire.”, afirma Bergson²⁴⁹.

Parece-nos bastante significativa esta perspectiva do nosso autor, segundo a qual o pensamento se aprisiona quando se afrouxa e se liberta quando se esforça. Aliás, reside nela a trave mestra da concepção bergsoniana do trabalho filosófico, entendido como “esforço” desde o artigo de 1903 *Introduction à la métaphysique* até à introdução a *La pensée et le mouvant*. Fazer filosofia é, portanto, forçar o espírito humano, de modo a fazê-lo encontrar a realidade no seu autêntico registo íntimo: é exercer sobre aquele a *violência* de o afastar do uso comum da inteligência, é prepará-lo e encaminhá-lo para o trabalho da intuição metafísica.

A este propósito, sistematizamos agora a dissipação de dois preconceitos acerca da noção de “intuição”: por um lado, a sua associação a um rasgo inspirador que surge na mente do filósofo de um modo gratuito e espontâneo; e, por outro, a pas-

²⁴⁸ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 244.

²⁴⁹ Cf. *PM*, pp. 75-76.

sividade do próprio pensamento face aos conteúdos intuitivos. Sendo um esforço permanente, a intuição é, sobretudo, um trabalho exigente que o espírito desenvolve, uma mestria que apura de modo voluntário e activo.

Neste sentido, Leonardo Coimbra haveria de entender o esforço intuitivo como uma conquista “dolorosa” já que obriga a uma alteração radical nas tendências naturais que a vida mental exhibe²⁵⁰. É curioso que, no contexto da teoria da percepção exposta em *Matière et mémoire*, Bergson se refere à dor precisamente como o esforço de uma parte lesada do organismo para “repor a coisas no seu devido lugar”²⁵¹. Ainda que o autor jamais identifique explicitamente esta definição de dor com o trabalho filosófico, ou sequer sugira qualquer analogia imagética nesse âmbito, julgamo-la pertinente tendo em conta a ideia de esforço violento que atrás mencionámos. A filosofia é o esforço do pensamento para repor as suas inclinações naturais nos eixos estruturantes que as devem, legitimamente, conduzir. Por isso, deve ser um esforço doloroso que o sujeito empreende voluntariamente.

Virá Bergson na linha de Platão, concebendo a filosofia enquanto “via dolorosa”? Pois não encontramos já no autor grego a apologia do trabalho filosófico como fuga conturbada de uma caverna escura e contemplação pungente do astro-rei, cuja intensidade dos raios ofusca até à quase-cegueira os olhos que sempre viveram habituados à opacidade das trevas? Aqui também nos deparamos com a necessidade filosófica do esforço. O que distingue, então, a posição de ambos, garantindo a novidade no modo como Bergson pensa a filosofia?

Em ambas as visões, o esforço é necessário devido a uma situação natural desviada e que confere um uso ilegítimo à vida mental humana: no caso do prisioneiro da caverna, torna-se imprescindível que contrarie o lusco-fusco com que percepcionava o mundo, decorrente da permanência num meio hostil que o impedia de aceder directamente ao que o rodeava; para Bergson, o esforço era requerido porque as propensões naturais da inteligência tendem a impor-nos uma perspectiva distorcida sobre o que nos rodeia, fazendo-nos crer que existimos no seio de um vasto conjunto de entidades estáticas e limitadas.

Contudo, identificamos dois eixos nucleares de afastamento entre Platão e Bergson que consistem, por um lado, na própria estrutura e direcção do esforço filosófico e, por outro, na faculdade humana que o concretiza. No que respeita ao primeiro desses dois eixos, Platão concebe uma atitude contemplativa exterior das Ideias que, em si, ultrapassam o nível da existência sensível do indivíduo, convidando-o a fazer a primeira ponte com o plano superior inteligível. Encontramo-nos, por isso, no seio de uma leitura que convoca o homem a abdicar do seu estado ontológico originário desviado em prol de uma recusa, em última instância, do que o torna membro desse mundo em que se encontra. O objectivo último situa-se na superação da condição humana, só possível em absoluto após a separação da alma e do corpo, mas já passível de uma correcta preparação por parte do filósofo iluminado.

²⁵⁰ L. Coimbra, *A filosofia de Henri Bergson*, p. 213.

²⁵¹ *MM*, p. 263.

Já no que a Bergson diz respeito, a perspectiva é radicalmente outra: se o filósofo é convidado a um esforço para contrariar as tendências das suas estruturas naturais, não é para que aspire à superação total das estruturas constitutivas humanas, mas para que as assuma em toda a sua plenitude e legítima inclinação. Mesmo quando, em *Introduction à la métaphysique*, nos diz que a filosofia deve ser *um esforço para superar a condição humana*²⁵², as palavras de Bergson não vão ao encontro das ideias de Platão. O autor refere-se apenas e sempre à necessidade de contrariar o exercício natural do pensamento – que cristaliza em conceitos estanques a mobilidade viva das coisas que a intuição mostra –, e nunca apresenta uma limitação no acesso ao verdadeiro contacto com o real. Assim sendo, na obra bergsoniana, está em causa um esforço de penetração no íntimo do real através de uma introspecção psicológica enquanto único acesso a esse plano fundante. A filosofia não consiste, assim, numa viragem do sujeito para fora, mas numa assunção do que intimamente o constitui. O esforço justifica-se por ser necessário reparar o modo de utilização das diversas faculdades tal como nos foi predisposto pela natureza, possibilitando-nos lidar com o movimento íntimo próprio do ser real que nos atravessa.

Platão fugia do concreto e do dinâmico, Bergson mergulhava na sua direcção. Parece-nos, por isso, que a novidade do nosso filósofo consiste, aqui, numa concepção de filosofia feita à medida do ser humano, que o prepara para aceitar a instabilidade ontológica estrutural que tudo habita. Dada a dificuldade em nos situarmos no mundo se o concebemos em dinâmica constante, a proposta bergsoniana requer uma violência inicial que, no fundo, decorre de todos os grandes projectos de orientação. São as dores de um parto inevitável, cujo resultado se salda inegavelmente compensador.

Ao nível do segundo eixo separador entre os dois pensadores, que respeita à faculdade humana que concretiza o esforço doloroso, Platão dirige-se para a *razão*, Bergson para a *intuição*. Mais do que a diferença entre duas faculdades mentais, esta distinção acarreta toda uma concepção de fundo absolutamente díspar. A visão platónica propõe a necessidade de defender as inclinações racionais enquanto critério de apreensão do real. Já a proposta bergsoniana categoriza essas mesmas inclinações enquanto ponto focal de uma leitura deturpada e, assim, sobrevaloriza o trabalho supra-inteligível.

Após este nosso excursus com vista a atestar a originalidade da concepção bergsoniana da filosofia enquanto esforço libertador, regressamos à ideia de “inversão filosófica”. Em bom rigor, torna-se óbvio que o verdadeiro antagonismo do espírito se verificava na filosofia anterior e não na proposta de Bergson, devendo ser amputada à primeira a responsabilidade de ter desviado o pensamento. Em última análise, será justo dizer-se que não é a obra bergsoniana que pensa ao contrário: foram, antes, todas as perspectivas prévias que obstaram o rumo do espírito, forçando-o a um trabalho desmesurado em relação aos propósitos legítimos da sua constituição.

De regresso à frase de Vladimir Jankélévitch segundo a qual a filosofia de *L'évolution créatrice* inverte o clássico “estatismo eternitário”, se a inovação trazida por Bergson reside na tese de que o pensamento humano não pende naturalmente para a sua mais elevada aplicação, ou seja, para o trabalho filosófico, e se, mal-

²⁵² PM, p. 218.

grado, a tradição se dirigiu nesse sentido, então significa que é necessário encarar os filosofemas clássicos da cultura ocidental como indícios de uma via a evitar. As relações entre as díades movimento/repouso, tempo/eternidade, entendidas tendencialmente num contexto de valorização dos segundos termos de cada par nocional em detrimento dos primeiros, ganham com Bergson outro fôlego e, por conseguinte, permitem reparar uma perspectiva antecedente distorcida, construindo-se agora uma leitura do real já “com a cabeça no sítio”.

Mas a inquietação do hermeneuta instala-se em face da natural inclinação do pensamento para um relaxamento da atenção que o conduz ao erro e ao desvio: por que motivo a tendência natural do espírito conduz a raciocínios viciados? Teria a natureza criadora preparado propositadamente o homem para o engano? Acaso seria ela, para Bergson, uma espécie de génio maligno ou então a suprema prestidigitadora universal? E, por isso, estaria o homem condenado a fugir das propensões que naturalmente encontra inscritas no seu modo de pensar a realidade?

Parece-nos que a resposta às nossas perguntas decorre claramente de tudo o que temos vindo a analisar: quando Bergson afirma que, filosoficamente, o pensamento deve ser contrariado na sua natural propensão para erguer sobre o fundo móvel da realidade limites e fronteiras estanques de supostos factos e objectos, está longe de considerar a inteligência como uma apetência desnecessária. Logo, nunca se coloca a hipótese de uma natureza ludibriosa que se procure ocultar da curiosidade humana, porventura demasiado indiscreta²⁵³.

A natureza arma-nos com os melhores instrumentos, é inegável. Porém, o que se impõe que questionemos é a finalidade dos utensílios que nos faculta, de modo a fazer deles o uso para que estritamente se dirigem. Bergson é aqui peremptório: todas as nossas faculdades racionais são originariamente preparadas para nos inserirem no mundo material. Isto é, fomos dotados da capacidade de nos orientarmos no que nos cerca, de agirmos eficazmente sobre os meios que temos ao nosso alcance, por forma a garantirmos a nossa necessária preservação. A natureza prepara-nos para a acção, sendo esse o objectivo primeiro do pensamento racional. Ainda que a inclinação natural do espírito se possa adequar a determinados campos do conhecimento, como a geometria e a matemática²⁵⁴, para se exercer a filosofia é necessário contrariar essa tendência e seguir cânones diferenciados.

Bergson não visava uma apologia do irracional, dando-nos inúmeras provas de que pretendia apenas ultrapassar a hegemonia conceptualista que dominava a filosofia desde há muito. As suas análises acerca da dimensão prática da inteligência são rigorosas e julgamos ser consensual a importância desta faculdade na orientação das acções úteis, seja a um nível quotidiano, seja na complexidade científica com que erigimos engenhos técnicos. Contudo, e apesar dos esclarecimentos que o autor

²⁵³ Aqui se insere o grande ponto de discórdia entre o bergsonismo e o kantismo, uma vez que o nosso filósofo entende não existirem domínios do real vedados ao espírito humano, sendo apenas necessário remeter as funções espirituais ao seu domínio próprio.

²⁵⁴ Cf. *E.C.*, pp. 44-45. Este é mais um ponto de discórdia com Platão, já que o pensador grego considerava que a partir do conhecimento comum só se poderia chegar a constituir a *doxa*.

nos vai apresentando ao longo da sua obra, neste momento de sistematização da filosofia bergsoniana da natureza, consideramos viável alguma crítica que lhe aponte um certo reducionismo injustificado. Parece-nos, sobretudo, que teria sido possível manter a retirada de protagonismo filosófico à inteligência, evitando, todavia, a sua total identificação com um simples trabalho preparativo da acção.

Todavia, como resposta à nossa crítica, recuperamos os argumentos de Léon Husson, no seu estudo *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, publicado em 1947²⁵⁵, que considerava que Bergson tinha optado por circunscrever o sentido do conceito de “inteligência” à aptidão para decompor e recompor a materialidade, dissociando-a da reflexão do espírito sobre si mesmo, como forma de solucionar os desvios advindos à filosofia pela inclinação natural do pensamento para utilizar os procedimentos da acção como norma da actividade reflexiva. No entender deste autor, através da clara separação entre agir e reflectir, por um lado, e da introdução operativa da intuição, por outro, Bergson conseguira defender a ideia de uma inteligibilidade do real e, conseqüentemente, a confiança de que o espírito humano se encontra apto a captar essa inteligibilidade. Nesse sentido, Husson concluía pelo “intelectualismo” bergsoniano.

De facto, o próprio Bergson explicita que a sua opção semântica pelo conceito de “inteligência” foi fruto de uma escolha consciente que visava englobar apenas *as faculdades discursivas do espírito* originariamente orientadas para pensar a matéria²⁵⁶. Tratou-se, portanto, de um sacrifício conceptual em nome da clarividência do projecto especulativo do autor, facto que não poderá ser negligenciado pelas críticas ao reducionismo semântico decorrente da noção bergsoniana de “inteligência”.

Assim sendo, retomando a questão que havíamos colocado sobre a eventual tendência natural do espírito humano para o erro e para o desvio, atestamos que a natureza não nos ludibria. Apenas requer que a inteligência seja correctamente orientada para a finalidade que originariamente lhe corresponde. Com base na necessidade de partir desta propensão inicial do intelecto sobre o qual fora erigida grande parte da tradição especulativa anterior, Bergson avança, então, para a proposta de uma interpretação do real que recuse “andar de cabeça para baixo”.

No início da última secção deste terceiro capítulo, que se tem dedicado à noção bergsoniana de “natureza criadora”, impõe-se, então, que procuremos descobrir a estrutura especulativa própria do modo de pensar bio-filosófico, explicitando as repercussões da *inversão reparadora* que Bergson nos propõe. Partimos, desde já, com a clara consciência de que as implicações trazidas pela restituição do verdadeiro rumo à filosofia da natureza representarão o oposto daquilo a que somos inicialmente levados a crer pela nossa inteligência racionalizante. O rasto da originalidade do autor e o contributo com o qual imprimiu a sua marca na história da filosofia con-

²⁵⁵ Partes desta obra foram lidas por Bergson em 1939, que lhes teceu os mais rasgados elogios, afirmando mesmo que ocuparia um lugar de referência no seio da exegese futura dos seus textos, cf. *C*, pp. 1637-1638.

²⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 906.

temporânea sedimentam uma nova era, trazendo consigo categorias que abandonam o registo especulativo clássico e abrem caminho à matriz bio-filosófica deste projecto.

Encerraremos esta terceira secção do capítulo com uma sistematização dos aspectos que nos parecem permitir reafirmar a pertinência da filosofia bergsoniana da natureza. As páginas de exposição que se seguem serão, por isso, a súpula das reflexões que temos vindo a apresentar e procurarão fazer convergir as noções e ideias fundamentais da obra de Bergson para o esclarecimento da noção de uma “natureza criadora”.

3.1. Categorias para pensar a “natureza criadora”

A centralidade da noção de “duração” no *corpus* textual de Bergson traz uma perspectiva própria ao modo de entender a realidade física e biológica, sendo a partir do tempo concreto como revestimento ôntico criador que se estruturam as noções com as quais o autor entende a natureza. Após o estudo que temos vindo a apresentar, estamos agora em posição de isolar três conceitos que nos parecem constituir a trama onde se entrelaça a interpretação bergsoniana da natureza criadora: “contingência”, “imprevisibilidade” e “indeterminação”. Não pretendemos defender que estas noções esgotem a sua filosofia da natureza, mas apenas afirmar que, integradas numa rede inter-referencial, compõem a estrutura de base a partir da qual Bergson sedimenta a sua leitura. À semelhança de um tripé, o seu valor operativo apenas surge quando se encontram todas em confluência, sendo que a falta de uma desequilibra a harmonia do todo²⁵⁷.

Deste modo, a originalidade de Bergson não consiste tanto na escolha destas categorias, comuns a outros pensadores e correntes filosóficas, mas na edificação de uma concepção própria precisamente no núcleo onde as três convergem.

Quanto à primeira dessas noções, a de “contingência”, e como afirmámos a propósito da genealogia do pensamento bergsoniano, o nosso filósofo surge na esteira de autores como Émile Boutroux, construindo a partir daí um pensamento que projecta esta noção num universo especulativo mais vasto. Bergson erige o que então se designava como uma “filosofia contingentista” ou “filosofia da contingência”²⁵⁸. O aspecto que subjaz a este carácter da natureza é a consagração do pensamento bergsoniano como um convite à abertura, no sentido de dar voz a um Universo em permanente ebulição criativa que se vai construindo, nos seus factos e princípios fundadores, ao ritmo das suas manifestações concretas. Será a filiação contingente do real natural a base a partir da qual surgem os outros dois lados do tripé.

As restantes noções, de “indeterminação” e de “imprevisibilidade”, marcadas desde logo pelo prefixo de negação, vêm distinguir claramente um modo de pensar adstrito à radicalidade da criação do verdadeiramente novo e inesperado através de

²⁵⁷ O que fica bem patente na dificuldade que o hermeneuta sente em falar de uma sem entrar já no campo das outras.

²⁵⁸ Expressões utilizadas por Louis Weber, pensador e professor do *Collège Libre des Sciences Sociales*, no *Congrès International de Philosophie de Paris*, em 1900, para designar os pensamentos de Bergson e de Boutroux, cf. *M*, pp. 434-435.

uma fuga ao determinável e ao previsível. Apesar da grande proximidade semântica entre ambas, julgamos ser possível apresentar uma leitura em que cada uma contemple um aspecto distinto e igualmente relevante da filosofia da natureza de Bergson: a indeterminação vincula o carácter intrinsecamente temporal da natureza, atravessada pelo estofa da duração; a imprevisibilidade demonstra os limites das leituras racionais perante a ideia do permanente surgimento da novidade radical.

Atentemos mais demoradamente no sentido de cada um destes conceitos, entendendo como se estabelecem no âmago da bio-filosofia bergsoniana enquanto focos difusores de novas linhas para se pensar a natureza criadora

3.1.1. “Contingência”: a reafirmação de uma filosofia da abertura

Por “contingência”, entendemos aqui o carácter eventual de alguma coisa cujos caracteres específicos poderiam ter assumido uma forma diferente daquela que, de facto, se revestem. Aplicada à natureza – e porque para Bergson esta é, em última instância, movimento –, o mundo natural será dito contingente uma vez que as razões íntimas pelas quais o seu dinamismo adoptou este modo específico de manifestação não assumem um carácter necessário.

Não se trata de abordar uma contingência radical ontológica dos entes, ou seja, o carácter da sua própria existência, mas aquilo que eles são concretamente. O correlato de contingência que encontramos na filosofia da natureza bergsoniana não se atém “ao que é, mas que poderia não ser”, antes “ao que é deste modo, mas que poderia ser de modo diferente”. Aliás, esse primeiro sentido do conceito de “contingência” seria absolutamente discordante da crítica do filósofo à noção de “nada” como pseudo-ideia, que já mencionámos, e à tese segundo a qual perguntar por que há qualquer coisa consiste no maior dos embustes metafísicos, já que o pensamento apenas substitui uma ordem – a do ser – por outra – a do “nada” que, em si mesmo, não é a pura ausência de tudo, mas sempre a presença de algo. Para além disso, como filósofo do concreto, as reflexões de Bergson não se encontram dirigidas para um nível metafísico meramente teórico, mas comprometem-se com este mundo existente, não sendo possível separar o acto essencial de ser do modo como o ser se substancia. Esta parece-nos ser uma exigência decorrente do seu positivismo espiritualista, corrente filosófica que só aspira ao plano metafísico quando fundada na realidade positiva concreta.

A contingência natural tal como Bergson a concebe traz, assim, inscrita a permanente possibilidade de estarmos diante de um universo factualmente distinto. Como iremos reiterar, este aspecto é plenamente consonante com a radical abertura do pensamento bergsoniano à permanente novidade e à imprevisibilidade.

A noção de *vida em geral*, que na nossa última secção identificámos com a acepção nuclear da natureza criadora, irá constituir o horizonte que, no nosso entender, permitirá compreender o pensamento de Bergson como uma autêntica filosofia da contingência. Isto é, através da continuidade de energia genética que, à semelhança de uma corrente universal, atravessa toda a existência – ora como afrouxamento ou distensão material, ora como impulso vital – Bergson introduzirá a contingência

na totalidade dos existentes. De acordo com as reflexões que já tecemos em torno das relações entre Boutroux e Bergson, este será o último passo já adivinhado pela obra precursora do primeiro, *De la contingence des lois de la nature* – publicada cerca de três décadas antes de *L'évolution créatrice* –, porém ainda aí não realizada.

Um dos caracteres identificativos do modo bergsoniano de entender o Universo natural reside na conciliação operativa entre aquilo que, sendo assim, poderia apresentar-se diferentemente e o que existe de modo necessário. Podendo parecer com isto que nos contradizemos em relação à nossa afirmação de que Bergson estenderia a contingência a toda a natureza, esclarecemos, desde já, que entender todo o Universo material como contingente não é, para o autor, sinónimo de o entender como exclusivamente contingente: em tudo há contingência, mas não há apenas contingência.

Tal como a interpretamos, a noção de “contingência” assume duas aplicações no pensamento bergsoniano: uma no domínio geral metafísico – a contingência como carácter predominante da natureza –, e outra no plano positivo – a contingência no processo evolutivo que atravessa o universo natural. Não são, obviamente, usos independentes do conceito, mas complementares, sendo o segundo parte integrante do primeiro. E, como veremos, ainda que não se possam reduzir um ao outro, será no plano evolutivo que se irá plenamente desenvolver o sentido desta filosofia contingente da natureza.

a) Contingência metafísica

Em relação ao plano metafísico, a ideia de que a natureza não se pode definir como o domínio do exclusivamente necessário e, por esse motivo, do determinável, adquiriu uma importância de destaque no seio da geração dos discípulos de Ravaisson. Este projectista da nova *família* positivista espiritualista, na obra que dedicara à explicação do fenómeno do “hábito” (*De l'habitude*), apresentara a natureza com base numa estrutura conceptual que advogava o aumento de dinamismo espontâneo sobre a passividade própria dos seres materiais, à medida que se avançava dos seres meramente físicos para o plano vital. Entendendo que a natureza organizada se comportava de acordo com esse registo espontâneo, Ravaisson considerava que as mudanças engendravam nos seres vivos uma disposição para adquirir hábitos, o que implicava recusar a sujeição exclusiva da vida a leis eternas e imutáveis. Essa é a linha de pensamento onde Boutroux regista *De la contingence des lois de la nature*, cuja dedicatória a Félix Ravaisson é mais do que uma simples inscrição inicial²⁵⁹.

Boutroux apresentava o Universo como o conjunto de diversos “mundos” sobrepostos, numa hierarquia de complexidade: das puras abstrações matemáticas e dos entes físicos, até ao mundo da vida e do pensamento²⁶⁰. À medida que a análise avança de uns para os outros, considera o autor, verifica-se a perda de influência de enunciados universais e necessários, dando lugar à afirmação gradual da esponta-

²⁵⁹ Este era, aliás, o modo como o próprio Bergson entendia as relações entre Ravaisson e Boutroux, cf. C, p. 349.

²⁶⁰ Cf. E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, pp. 132-133.

neidade que caracteriza os comportamentos contingentes. Boutroux permite, assim, deduzir das mudanças temporais e espaciais que atravessam todos os seres naturais a sua incomensurabilidade com leis puramente necessárias. O contingencialismo do autor consiste precisamente nesta asserção. Apesar de ser a Boutroux que tendencialmente se atribui a grande promoção da noção filosófica de “contingência”, foi Bergson quem retirou os plenos dividendos bio-filosóficos desse modo de conceber a natureza. É talvez mesmo possível que os desenvolvimentos do nosso filósofo à herança de Boutroux tenham procurado corrigir a inclinação de fundo de *De la contingence des lois de la nature* que, no seu entender, se aproximava em demasia de uma postura intelectualista²⁶¹.

No que respeita, então, à importância metafísica da contingência na natureza criadora, Bergson aceita de modo explícito o legado de Ravaisson e entende a vida como força espontânea. Esta é, aliás, uma das bandeiras que o nosso filósofo erige contra o mecanicismo, afirmando que a mais pequena manifestação de um movimento espontâneo – mesmo que verificado num insignificante grão de poeira – basta para que seja necessário recusar toda e qualquer explicação que restrinja a vida a um conjunto de trajectórias previstas²⁶². Nesse seguimento, Bergson assume o desenvolvimento dado à visão ravaissoniana pela tese de Boutroux, de quem, de resto, tinha sido aluno na *École Normale Supérieure*: à medida que a vida avança em complexidade, encontramos cada vez mais traços visíveis de um modo de ser contingente.

A ligação estreita entre a recusa do mecanicismo e a apologia da contingência permite-nos recuperar e redireccionar o que atrás explanámos acerca da crítica de Bergson à noção de “acaso”. Na ocasião, afirmámos que aquilo que o nosso filósofo contesta ao rejeitar o acaso na evolução dos seres vivos é sobretudo a recusa por parte de determinadas facções transformistas de uma causalidade supra-mecânica. O pensador considerava que a biologia recorria ao “acaso” como uma pseudo-hipótese que lhe permitia cingir as suas explicações aos limites do mecanicismo.

Porém, ao aceitar a contingência evolutiva, Bergson aproxima-se de uma outra leitura da casualidade, a saber, a dimensão fortuita de acontecimentos que não são dedutíveis no interior de nenhum quadro teórico disponível, logo cujo desenvolvimento não obedece a qualquer cânone necessário. A proximidade entre o que Bergson afirma acerca da contingência e a noção de acaso com que lidam actualmente as ciências da vida parece-nos um claro indício de que, em bom rigor, o autor não recusaria a presença do acaso na evolução.

Aliás, consideramos que se o autor não o afirma de modo explícito, é apenas porque se encontrava demasiado preso a uma concepção dirigida da evolução da vida. Sem se pretender finalista, é necessário reconhecermos que Bergson não conseguia fugir à sugestão de uma certa filiação teleológica. Em determinados aspectos deste pensamento, como sejam os que agora nos ocupam, o intérprete compreende que a posição de Bergson em relação ao “finalismo verdadeiro” que o *élan* procura instaurar se revela de difícil articulação interna. Bergson é peremptório na declaração

²⁶¹ C, pp. 351-352.

²⁶² EC, p. 40.

de fuga ao finalismo, porém não consegue avançar para a sua recusa radical que, em última instância, implicava abdicar da consideração dirigista da evolução, mesmo que reconhecida apenas retrospectivamente. A harmonia que o pensamento encontrava na vida e que o autor reclamava como sendo a finalidade autêntica, impedia-o de ir mais longe na assunção das forças casuais evolutivas. Foi precisamente devido a essa incapacidade em dar o último passo que a sua obra foi identificada, durante largas décadas, com um vitalismo cientificamente estéril e ultrapassado.

No que respeita, então, à noção de “contingência”, em 1900, Bergson afirmara numa discussão pública que uma filosofia que a levasse em conta implicava, em primeiro lugar, a recusa das explicações mecânicas porque, na natureza, nem tudo se pode reduzir a uma mera diferença na disposição de partes com comportamentos similares²⁶³. Verificamos, assim, que as ideias de “espontaneidade” e de “contingência” assumem um parentesco próximo: ambas se mostram como pilares de resistência perante uma pretensa hegemonia mecanicista.

A vida, entendida como força espontânea e como conjunto de manifestações de carácter contingente, salvaguarda uma perspectiva profundamente comprometida com o movimento e com a mudança, entendidos não como trajectória percorrida, mas como acto em progresso e reportando-se ao surgimento criativo do absolutamente novo. A *espontaneidade* assegura que o devir natural se impõe intrinsecamente, constituindo o carácter próprio do élan. A *contingência* garante tratar-se de um movimento que escapa a qualquer necessidade, inclusivamente a uma necessidade interna: como afirmámos, *o élan é o efeito dos seus efeitos*.

Deste modo, não só nos colocamos nos antípodas do mecanicismo, como nos voltamos a encontrar com a fuga ao finalismo tradicional: a vida enquanto motor espontâneo e contingente é uma força sem finalidade, afirma Bergson, cuja rota poderá sempre apresentar-se como surpreendentemente inaudita.

Concluimos neste ponto que, para se manter fiel à ambiência de fundo anti-mecanicista da sua filosofia da natureza e consolidar ideias como as de uma criação inesgotável e permanentemente nova, Bergson foi levado a considerar a contingência da realidade. Não afirmamos que, em nome de um critério formal de coerência global da sua obra, o filósofo tenha forjado este conceito. Muito pelo contrário. A nossa postura pretende apenas defender uma ideia próxima da imagem do tripé nocional com que começámos: a noção de contingência decorre directamente das anteriores teses do autor e não pode funcionar de modo isolado no contexto da filosofia da natureza bergsoniana, já que compõe um todo coerente de sentido com o carácter temporal e aberto da natureza. A ideia de contingência não aparecia isoladamente à análise de Bergson, decorrendo naturalmente do modo não determinista de pensar a natureza: daí as dificuldades que o intérprete encontra em coadunar este conceito com aspectos como a recusa do acaso na evolução.

Em última instância, a nossa crítica vem sublinhar a ideia de que nos encontramos perante um pensamento orgânico, cujas partes se interligam internamente e em que o funcionamento global depende dessa harmonia interna. Como ficará claro na

²⁶³ M, p. 434.

nossa análise, uma filosofia da natureza radicalmente criadora e criativa, cujo estofa é a temporalidade activa e determinante e a causa íntima é o élan dinâmico e imprevisível, teria de reconhecer necessariamente uma matriz de contingência. Porém, compreenderemos também que Bergson faz algumas concessões à necessidade, investindo numa conciliação entre ambas. É que, por outro lado, uma natureza absolutamente contingente não agradaria ao nosso filósofo, já que o dinamismo radical em que estaria fundada dissolveria, a limite, toda e qualquer substancialidade do real. Relembremos a afirmação de H. Gouhier: um devir sem ser não é mais real do que um ser sem devir²⁶⁴. Transpondo para este contexto, afirmamos, então, que uma contingência sem necessidade não é mais real do que uma necessidade sem contingência.

A contingência prende-se, então, aqui com a mobilidade que define a vida, derivando da profunda cumplicidade existente entre o carácter movente de toda a realidade e aquilo que Bergson entende por consciência²⁶⁵. Enquanto estrutura que auxilia e se manifesta na acção, a consciência implica sempre a faculdade de fazer uma *escolha* e, por isso, revela-se com maior acuidade nos organismos capazes de cruzar o futuro com o passado, a prevenção com as lembranças, a antecipação e a memória, agindo em conformidade com uma matriz espontânea de comportamento²⁶⁶. Escolher implica que a resposta que se apresenta a determinados estímulos reserve, até ao momento da concretização da acção, uma margem inconsiderada de surpresa, até para o próprio agente. Para Bergson, o nível mais elevado de escolha será a acção livre, o mais baixo será o plano mecânico onde opera apenas uma causalidade de cariz eficiente. A contingência estende-se, assim, a toda a natureza, o que significa que se imiscui também na materialidade, presente aí sob a forma de uma espécie de escolha nula ou momento zero.

Poderíamos questionar se um nível nulo de escolha poderá ainda ser considerado, com propriedade, como “escolha”, no sentido pleno do termo. Ou se, por outro lado, para utilizarmos um modo de expressão caro a Bergson, entre a escolha plena e a escolha nula não existe antes toda uma diferença “de natureza”, e não apenas de grau. Atentemos na argumentação do autor.

Para Bergson, a escolha é uma abertura para a contingência e, quanto mais completo for o exercício da primeira, mais visível se torna a presença da segunda. Ainda que, de acordo com o uso habitual do pensamento, não pareça fazer qualquer

²⁶⁴ Cf. H. Gouhier, “Introduction”, em H. Bergson, *Œuvres*, p. XXII/XXIII.

²⁶⁵ Cf. *EC*, p. 111. Segundo Bergson, vista de fora, a consciência é uma simples auxiliar da acção. Porém, quando perspectivada intimamente, é a acção que se mostra como o instrumento da consciência, cf. *EC*, pp. 180-183. Isto é, se entendermos a realidade como um conjunto de objectos e sujeitos distintos e absolutamente independentes, cujos comportamentos e acções visam uma realização individual, a consciência surge como o dispositivo que os situa e orienta no que os cerca, encontrando-se em cada ser de acordo com o seu nível de complexidade constitutivo. Porém, quando o pensamento adopta a perspectiva íntima do real, quando o intersecta na sua própria dinâmica e o entende como mobilidade permanente e universal, a consciência surge como o motor da evolução, como a força que, conservando o passado no presente e antecipando vias para o futuro, dá voz à duração activa. Neste contexto, a actividade em que se traduz todo o real torna-se no instrumento através do qual a consciência, potência de agir livremente, se exerce. Esta perspectiva é adoptada e plenamente desenvolvida por Bergson na conferência, de 1911, *La conscience et la vie*.

²⁶⁶ *ES*, pp. 10-12.

sentido estender a escolha a domínios naturais como, por exemplo, o reino vegetal, contudo, se avançarmos ao âmago da filosofia bergsoniana, verificamos a universalidade daquela. De acordo com a definição da vida enquanto conjunto dinâmico de tendências, Bergson concebe a consciência presente em todas as esferas do ser. Desde o plano vegetal, onde tendencialmente se verifica uma predominância da fixidez, até ao reino animal, caracterizado pelo império da mobilidade, coexistem em implicação recíproca, por um lado, uma consciência tendencialmente insensível e adormecida e, por outro, uma consciência tendencialmente sensível e vigilante²⁶⁷. Quando polarizadas, estas tendências naturais originam resultados positivos absolutamente díspares: a primeira converge para um nada de contingência, a segunda para a contingência plena. Bergson apresenta-nos, portanto, uma perspectiva natural assente em estados dinâmicos e não em entidades fixas, por forma a permitir encarar os seres que percebemos na natureza como relatos materiais de movimentos psíquicos mais vastos e interiores. O que percebemos na natureza representa apenas os sinais tangíveis de tendências mais profundas e aí, nesse registo originário, a consciência e a escolha são uma presença transversal, contínua e universal, desde um nível de “escolha nula” – virtualmente em presença, mas sem concretização efectiva – até ao plano da escolha plena.

Portanto, para Bergson, enquanto há vida, há movimento da consciência e escolha. E, na presença destas, torna-se inevitável o aparecimento de modos de actividade contingentemente exercidos. Se, de acordo com os cânones de uma perspectiva ontológica fixista, parece que nos encontramos perante domínios radicalmente distintos, na perspectiva dinamista bergsoniana *materialidade e vida*, sendo dois sentidos do mesmo movimento originário, encarnam sempre tendências em vias de concretização. A esta luz, a tendência para a contingência está presente em tudo na natureza criadora, ainda que em graus diferentes, tornando-se mais facilmente perceptível nos domínios em que adquire maior pregnância positiva. “E encontrar-se-á mesmo no domínio puramente físico-químico?”, perguntaríamos ainda. A resposta não se pode desvincular do que consideramos ser o primeiro nível da implicação operativa que, como afirmámos acima, o autor concebe entre a contingência e a necessidade: sim, está presente enquanto momento tendencialmente nulo.

Assim sendo, de regresso à concepção bergsoniana da contingência enquanto carácter metafísico da natureza criadora, parece-nos que a consonância com a dimensão necessária da realidade se estabelece em dois níveis diferentes: na matéria e na duração. Vejamos de que modo, retomando em simultâneo a questão do parágrafo anterior.

A materialidade é dita por Bergson como o reduto por excelência da necessidade. Se o élan caminha para a criação radical livre e indeterminada, a matéria representa o oposto e funciona como um peso que tende a obrigar a vida a abdicar do movimento imprevisível²⁶⁸. Em 1911, em *La conscience et la vie*, Bergson concretizava: se deixarmos o mundo material entregue ao modo de comportamento que lhe é natural, encontramos apenas uma obediência cega a leis fatais. Ainda que o autor apresente então um exercício meramente analítico – já que, em termos positivos

²⁶⁷ Bergson utiliza mesmo a expressão “conscience végétale”, *EC*, p. 113.

²⁶⁸ Cf. *EC*, p. 252.

concretos, a matéria não existe isoladamente, sendo, ela própria, o grau inferior dos movimentos de resistência interna do élan – é-nos permitido compreender quer a sua estrutura tendencialmente necessária, quer a sua complementaridade originária com a impulsão vital contingente²⁶⁹. Fica também, assim, patente a oposição bergsoniana ao que Jankélévitch chamava as orientações consagradas pelo “estatismo eternitário” uma vez que, para o nosso filósofo, ao contrário das leituras tradicionais, na relação entre o élan e a matéria não é a contingência que representa uma falha ontológica, mas a necessidade que se apresenta como insuficientemente fecunda.

Desta feita, concluímos, também no domínio da pura materialidade a contingência deixa o seu rasto, sendo a matéria entendida como a afirmação de uma incompletude constitutiva que encontra no modo contingente do princípio vital a sua outra metade.

Porém, consideramos que o correlato bergsoniano da noção de “necessidade” não se resume a esta leitura e, num segundo momento da consonância entre a tendência para a contingência e a tendência para a necessidade, deparamo-nos com uma reabilitação do conceito, desta feita não enquanto tendência cega para a não-criação, mas como suporte a toda e qualquer novidade. Referimo-nos à presença da necessidade na noção-chave do pensamento bergsoniano, ou seja, na “duração”. Consideramos que a salvaguarda da presença da necessidade no modo como a vida se escoa contribui para reiterar a substancialidade *agissante* do real, fundamental na evolução criadora bergsoniana. As concessões de Bergson perante a contingência são, então, colmatadas com as cedências do autor perante a necessidade.

A duração, não sendo um suporte primeiro e imutável ao qual se remetem os atributos²⁷⁰ – ao jeito das filosofias tradicionais –, é, para Bergson, o movimento de todos os movimentos, a mudança naturalmente indivisível cuja permanência decorre da transitoriedade contínua que atravessa e constitui intimamente todo o real. A caracterização da duração através de ideias como as de “persistência” e de “indestrutibilidade”, constante ao longo das várias obras do autor, traduz a sua estrutura íntima de continuidade resistente e substancial, estofo permanentemente criador e necessário, de acordo com a concepção da vida como actividade²⁷¹. Não só a duração é necessária para o Universo que nos circunda, como é necessário que se exerça enquanto lugar de afirmação da força criativa universal. A dimensão necessária da natureza impõe-se, assim, ao nível metafísico da duração porque sem a inventividade da sucessão contínua do passado no presente não teríamos o substrato criativo do real. Como veremos, este aspecto revelar-se-á fundamental na dinâmica evolutiva natural.

b) Contingência positiva

Após explicitarmos a aplicação da noção de contingência na filosofia da natureza de Bergson enquanto peça determinante ao nível de uma problematização metafísica, acompanhemos-a agora no domínio específico da evolução positiva. Veremos como se desenvolverá igualmente num contexto de cooperação operativa com a necessidade.

²⁶⁹ Cf. *ES*, pp. 12-13; 18-19.

²⁷⁰ Cf. *PM*, pp. 76-78.

²⁷¹ Cf. *EC*, p. 248.

Uma vez que o impulso vital que percorre toda a realidade se compõe num conjunto de tendências intrinsecamente propensas para a actividade, as diversas manifestações biológicas resultaram da concretização gradativa daquelas cujo contacto com a materialidade propiciou uma actualização melhor sucedida. Como vimos na segunda secção deste capítulo, a multiplicidade vicejante que anima a natureza não só conta a história evolutiva da coabitação interna entre tendências diferenciadas, como traz impressa a marca das que se tornaram de tal modo preponderantes que justificaram a sua concretização material. No que respeita concretamente aos princípios operativos que subjazem ao modelo evolutivo existente no nosso planeta, o autor apresenta uma distinção entre princípios de ordem necessária e princípios de ordem contingente.

No debate ocorrido no *Congrès International de Philosophie* de 1900, na sequência de um breve diálogo em torno da noção de “contingência”, Bergson profere uma frase fundamental para a nossa linha argumentativa: “Mais l’idée d’évolution implique, outre l’idée de changement, l’idée de *nécessité*”²⁷². A transcrição desta discussão que é apresentada no volume das *Mélanges* não apresenta o desejável desenvolvimento da conjugação entre as duas noções, porém podemos encontrar traços dessa reflexão em *L’évolution créatrice*. Aí, Bergson retoma a questão segundo a perspectiva que interessa à nossa reflexão e envolve a contingência e a necessidade de um modo exímio.

L’évolution créatrice explicita, então, de modo claro e incisivo que o horizonte onde se inscreve a dinâmica evolutiva é suportado por justificações da ordem da necessidade e justificações da ordem da contingência²⁷³. No que respeita à presença da necessidade na evolução, Bergson afirma que existem duas funções das quais a vida não pode, necessariamente, abdicar: o esforço para acumular gradualmente energia e o esforço para, posteriormente, a despende²⁷⁴. Em termos biológicos, este duplo esforço traduz-se na imagem do élan, impulso imanente à vida no seu conjunto, sendo por ele que se concretiza. A propensão energética para reter e doar consiste no que há de necessário na natureza positiva, constituindo originariamente uma mesma tendência que o élan busca cumprir num acto global único.

Tudo o que ultrapasse este plano necessário por detrás da odisseia evolutiva da vida surge por via contingente, sendo condicionado pelos obstáculos materiais encontrados pelo élan num dado momento e num dado espaço físico. É, assim, incomensuravelmente mais visível a responsabilidade da contingência na configuração positiva do mundo natural. Aspectos como as formas que a vida inventa, o modo como se realiza o processo de adaptação biológica dos organismos, os acidentes que provocam desvios e regressões na marcha evolutiva das espécies, a dissociação de tendências que origina a divergência de linhagens evolutivas, explicam contingen-

²⁷² *M*, p. 435.

²⁷³ Cf. *EC*, pp. 254-258; Atente-se também em *DSMR*, pp. 270-271.

²⁷⁴ Bergson considera que, na hipótese de existir um substrato físico-químico distinto do que preenche o nosso planeta e de nos encontrarmos sujeitos a condições materiais diferentes, a vida não estará comprometida caso permaneça o mecanismo de concentrar e de espalhar energia, cf. *EC*, p. 256. Como consequência, o autor afirma ser possível e viável a vida noutros locais do Universo, ou seja, com uma configuração físico-química diferente da que assume no nosso planeta.

temente a constituição da natureza. Incapaz de tudo produzir em simultâneo, o élan sujeita a natureza à evolução biológica e, com ela, à contingência.

Se a presença e a predominância do élan na natureza decorre do fundo necessário subjacente à transmissão de energia vital, é no modo como aquele conduz o seu exercício que a evolução positiva se abre à contingência. Ainda que, na sua origem, o élan procure actuar como causa de criação instantânea, buscando atravessar a matéria por uma acumulação e descarga simultâneas de impulso vital que tudo produzisse de uma só vez, é, pelo contrário, num trajecto de sucessão contínua que é protagonizada a evolução da vida. A duração não se compadece com o simultâneo e com o coincidente porque a criação só surge numa continuidade, produtora e ritmada, do passado no presente. No confronto entre a voracidade causal do élan e a mediação processual da duração, é a segunda que, enquanto estofa do real, marca a cadência da evolução. Ora, processando-se num ritmo próprio e estendendo as suas nuances evolutivas a longos processos de desenvolvimento, a constituição da vida depara-se com inúmeras variáveis e encontra-se, a cada nova etapa, perante um cruzamento de vias por explorar, podendo seguir em diversas direcções. Portanto, concluímos considerando que a evolução surge da confluência entre a necessidade da duração e a abertura do élan à contingência.

Numa passagem de *L'évolution créatrice*, Bergson afirma, após apresentar as duas funções necessárias da vida:

“Voilà ce que *l'élan vital*, traversant la matière, voudrait obtenir tout d'un coup. Il y réussirait, sans doute, si sa puissance était illimitée ou si quelque aide lui pouvait venir du dehors. Mais l'élan est fini, et il a été donné une fois pour toutes. Il ne peut pas surmonter tous les obstacles. Le mouvement qu'il imprime est tantôt dévié, tantôt divisé, toujours contrarié, et l'évolution du monde organisé n'est que le déroulement de cette lutte.”²⁷⁵

Este excerto tem sido recentemente recuperado a partir de uma interpretação pouco pacífica acerca da finitude essencial do élan vital²⁷⁶. A tese em causa assenta na afirmação de que o modo como Bergson trata determinadas noções em *L'évolution créatrice* permite desvincular o seu pensamento do quadro especulativo da metafísica positiva em que o autor explicitamente se colocava em escritos como *Introduction à la métaphysique*, de 1903. Nesse seguimento, a finitude do élan não seria apenas accidental – ou seja, decorrente do contacto entre o princípio espiritual e a matéria – mas essencial, ou ontológica, advindo do que constitui intimamente os seus próprios efeitos e manifestações finitas. Sem pretendermos fugir ao fio condutor da nossa reflexão, parece-nos que esta é uma questão fundamental no esclarecimento da contingência natural no pensamento bergsoniano.

A nossa leitura não corrobora a posição atrás apresentada e considera que uma das idiosincrasias da dimensão contingente da filosofia bergsoniana reside preci-

²⁷⁵ EC, pp. 254-255.

²⁷⁶ Cf. P.-A. Miquel, *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant*, pp. 294-308; *Bergson ou l'imagination métaphysique*, pp. 113 e ss.; “La matière vivante et la matière sans vie: un vieux problème”, p. 7.

samente na sua concretização mediante uma natureza que é, em si mesma, criação necessariamente *sem fim*. Assim sendo, em relação à tese da finitude do élan, consideramos que uma correcta avaliação da questão exige um breve esclarecimento de alguns aspectos.

É fundamental começar por reiterar que o “élan” é simplesmente uma imagem configurativa da evolução e que, como tal, uma discussão que vise estabelecer a sua finitude aflora perigosamente os limites de uma hipostasiação, ilegítima à luz dos veios principais do pensamento bergsoniano.

Em segundo lugar, o excerto acima reproduzido, bem como todas as restantes passagens em que Bergson refere as limitações do élan²⁷⁷, mais do que se ocupar da sua finitude, assentam na dialéctica intrínseca à impulsão vital entre este esforço propriamente dito e as resistências internas e externas que o retardam. Bergson está, sobretudo, posicionado entre a mobilidade que orienta o trabalho criativo do élan e as manifestações particulares resultantes desse trabalho, tendencialmente imóveis e inadequadas ao esforço inicial.

Em terceiro lugar, a prova de que esta questão não ocupava qualquer destaque no tratamento bergsoniano da noção de “élan”, constituindo um subterfúgio ou preciosismo hermenêutico que a sua obra não pretendia contemplar, reside na explicação retrospectiva que *Les deux sources de la morale et de la religion* dedica à noção de “élan”, apresentando os principais caracteres do impulso vital, e onde nenhuma menção é feita a uma possível finitude constitutiva²⁷⁸. Esse texto dirige-se, aliás, num sentido que nos parece o oposto, considerando que o essencial dos caracteres do élan reside na sua “imprevisibilidade” intrínseca. Esta noção será por nós retomada e desenvolvida no final desta secção, porém sublinhamos desde já as orientações profundamente contrárias entre as noções de “imprevisível” e de “finitude”: o élan escapa a qualquer previsão precisamente porque está radicalmente aberto o imenso campo em que se irá manifestar. Se aliarmos a esta ideia a tese bergsoniana segundo a qual previamente à existência factual do real nem mesmo a sua possibilidade existe, torna-se claro que considerar finito o impulso da vida implicaria conceber um número limitado de cenários possíveis que antecipassem, probabilisticamente, os meandros da criação vital. Este constitui, aliás, um dos pólos fundamentais da recusa bergsoniana do mecanicismo, cuja limitação residia precisamente na consideração de que, com a causa eficiente, *tudo está já dado*.

Em quarto lugar, o excerto de Bergson que citámos encaminha a explicação dos limites do élan para a afirmação de que “foi dado de uma vez por todas”. No

²⁷⁷ Para além deste excerto, isolámos mais três momentos do *corpus* bergsoniano onde é mencionada a limitação do élan: *EC*, p. 127; p. 142; *DSMR*, p. 55.

²⁷⁸ *DSRM*, pp. 115-119. Acrescentamos ainda que, em dois glossários recentes do pensamento bergsoniano, respectivamente a obra de F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson* e o “Vocabulaire” no final de A. François, *Bergson*, a noção de élan é explicitada sem que se faça qualquer menção à sua finitude. O único esclarecimento que surge a este propósito é feito por F. Worms, referindo o élan como esforço único e limitado. Acrescentamos ainda que no texto “Ce qui est vital dans *L'évolution créatrice*”, este especialista se refere ao élan como “finitude sem fim”: finitude enquanto impulsão empírica; sem fim, enquanto continuação incessante de criação.

nosso entender, as confusões instauram-se quando se entende essa afirmação de um modo substancialista, como se se tratasse de uma fonte de energia física que, à semelhança de um dispositivo electrolítico carregado, se limitasse apenas a descarregar a potência material que teria acumulado num momento precedente. O que parece ficar esquecido nesta leitura são, por um lado, os dois princípios necessários de acumulação e de dispensa de energia do élan e, por outro, a própria essência da duração. Ou seja, a vida não se assemelha a uma bateria carregada que, a cada nova manifestação, se limita a perder energia. Pelo contrário, funciona de modo bidirecional: acumulando e, simultaneamente, redistribuindo o impulso com que percorre a matéria. Porque é duração, o poder criador do élan vem precisamente da sucessão contínua de momentos que, prolongando o passado no presente, inventa o futuro, ou seja, do facto de que o élan “não foi dado de uma vez por todas”. É, aliás, nesses termos que se expressa Bergson:

“Devant l'évolution de la vie, au contraire, les portes de l'avenir restent grandes ouvertes. C'est une création qui se poursuit *sans fin* en vertu d'un mouvement initial. Ce mouvement fait l'unité du monde organisé, unité féconde, d'une richesse *infinie* [...]”²⁷⁹.

Ou seja, se, nalguns momentos, Bergson opta por uma série de expressões verbais que indiciam uma finitude constitutiva do élan, noutros a sua obra provê recursos no sentido oposto, preferindo expressões como *criação sem fim* e *riqueza infinita*.

Resolvemos, então, a dissidência considerando que o ímpeto vital consiste num combate interno contínuo entre a sua propensão espiritual para o ilimitado e o retardamento que, enquanto matéria finita, impõe a si mesmo. O élan será finito se o entendermos no sentido de não conseguir cumprir em absoluto a sua pulsão íntima para o ilimitado.

Poderíamos falar de uma potência “ilimitadamente limitada”, querendo com essa expressão abranger quer o fulcro ilimitado da mobilidade mesma, quer as restrições que a desviam e contrariam. Se há luta entre estas duas vertentes do impulso da vida, é necessário reter que não se opõem como antagonistas distintos, antes representam o dinamismo explosivamente criador resultante do conflito-fusão entre a subida para o que não reconhece obstáculos positivos e a descida para o que recusa o etéreo de tendências positivamente descomprometidas. Assim sendo, persistir na predicação do élan de acordo com um modelo finito será insistir numa leitura mutilada deste princípio causal, cuja constituição assenta nessa dupla motivação originária.

Neste contexto, mas num ponto de vista oposto, Merleau-Ponty considerava preferível falar-se em termos de “imenso”, e não de “infinito”, ou então, de uma “infinitez qualitativa”²⁸⁰, por serem expressões mais consonantes com o horizonte de *contingência radical* onde se situa o pensamento bergsoniano. Encaminhamo-nos para o fim das reflexões em torno da contingência expressando a nossa sintonia com estoutro filósofo francês: a natureza criadora de que nos fala Bergson é o plano fác-

²⁷⁹ EC, p. 106 (sublinhados nossos).

²⁸⁰ Cf. M. Merleau-Ponty, “Bergson se faisant”, pp. 305-306.

tico do real, aquém de qualquer enunciado da razão e que supera toda a projecção e previsão. É o mundo concreto que existe e é a vida real que o habita, numa actividade permanente cujos contornos não se podem circunscrever ou adivinhar porque escapam a critérios previsíveis. E que, conseqüentemente, também escapam a critérios finitos.

Mas não podemos deixar de o dizer: Bergson poderia ter dado um passo mais seguro no que respeita a esta questão, em vez de ter optado pelos caminhos sinuosos da insinuação. Quanto ao motivo por que não o fez, arriscamos uma hipótese explicativa: talvez que, no início do século, em *L'évolution créatrice*, temesse a identificação entre o princípio vital e uma entidade divina, comprometendo a energia vital numa personagem metafísica que facilmente cairia na hipostasiação. Contudo, em 1932, a obra *Les deux sources de la morale et de la religion* poderia tê-lo dito, quando a estabilidade da sua carreira e a grande divulgação das suas ideias o teriam certamente permitido. Julgamos que, mais uma vez, a grande proximidade com a temática de Deus, finalmente resolvida nessa obra, representou um contexto desfavorável à assunção do carácter ilimitado da natureza criadora.

Para concluirmos as nossas reflexões em torno das duas aplicações da noção de “contingência”, a constatação da existência de factores positivos decisivos de matriz contingente no seio da evolução vem, então, colmatar a função metafísica da noção. Suportado por uma trama metafísica necessária, quer no princípio constitutivo da duração, quer na capacidade de reter e distribuir energia vital, o Universo dá, sobretudo, voz positiva à contingência que o constitui. Seja enquanto tendência latente, ou então como actividade real, o conjunto da existência natural dá permanente testemunho de um modo de ser que poderia ter-se apresentado diferente daquele com que nos brinda. A vida em geral, responsável pela doacção de ímpeto energético no real, é a base necessária que leva, a todos os recantos da natureza criadora, a contingência dos seus sinais e exteriorizações. Podemos, então, reafirmar que, na filosofia da natureza de Bergson, sem necessidade não há contingência.

Como se cifra, então, a contingência nesta filosofia da natureza evolucionista? Positivamente, toda a evolução ostentou soluções adaptativas que trazem inscritas a eventualidade de serem outras, trouxe espécies biológicas que poderiam ter sido distintas, conduziu os organismos a estádios fisiológicos que não eram absolutamente necessários. Segundo a interpretação que encontramos nos escritos do nosso filósofo, a natureza é, então, a fotografia actual de um processo filmográfico vital anterior e muito mais complexo. À medida que a película se vai reproduzindo, surgem-nos cenas determinadas e concretas, mas que, desde o cenário até ao carácter das personagens, poderiam ter sido outras. Na verdade, sendo assegurada a capacidade de produção e reprodução inventiva de novas cenas, todo o enredo e até o elenco poderão ser sempre diversos. Por isso, e malgrado o imprescindível equilíbrio filosófico entre a transmissão necessária de impulso vital e a configuração contingente das manifestações positivas, ressalvamos como primeira categoria para pensar bio-filosoficamente a natureza criadora bergsoniana a contingência que tudo habita.

3.1.2. “Indeterminação”: uma natureza que é tempo

O segundo e o terceiro conceitos que identificámos como pilares da ideia bergsoniana de uma natureza essencialmente criativa – “indeterminação” e “imprevisibilidade” – têm em comum o prefixo de negação. Como nos encontramos nos antípodas das concepções filosóficas tradicionais, impõe-se clarificar que essa característica gramatical não é sinónimo de uma visão que apenas consiga captar a natureza em definições negativas e tenha, assim, sido forçada a uma explicitação indirecta dos seus conteúdos. Representa o que consideramos ser uma solução discursiva do autor perante a necessidade de captar uma realidade que representa, sobretudo, um excesso de sentido não apreensível em conceitos cuja significação se apresente perfeitamente delimitada e estanque.

Bergson procurou pensar a realidade partir do ponto onde as outras filosofias se tinham detido, entendendo que o essencial teria ficado obnubilado pela desadequação entre as coisas e os discursos clássicos sobre o que elas supostamente são. Faltavam novas formas para dizer o âmago do que, de facto, existe. E, contudo, um dos traços proeminentes das obras do nosso autor é a ausência de neologismos ou, até mesmo, do comum procedimento de reabilitação e cunhagem filosófica formal de conceitos antigos com novos sentidos. Apesar de procurar dizer o inaudito, Bergson não investe na fixação de um glossário próprio e mesmo os termos que celebrizaram o seu pensamento para a posteridade – como é o caso do “élan” – foram cautelosamente propostos e deixaram atrás de si um rasto de plurivocidade que continua hoje a surpreender e a dificultar o trabalho dos intérpretes.

Por esses motivos, consideramos que o recurso ao prefixo de negação é, em primeira instância, uma opção consciente e necessária, decorrente e exigida pelo teor da própria leitura bergsoniana da natureza. Ao invés de oficializar com algum destaque determinados termos – procedimento que, facilmente, convidaria a uma ilegítima hipostasiação de entidades –, Bergson integra as peças filosóficas do seu discurso numa explicação cujo principal traço é a procura pela captação do dinamismo que permanentemente atravessa tudo o que existe. Nesse seguimento, a escolha por noções como as de “indeterminação” e de “imprevisibilidade” permite albergar num único vocábulo duas unidades de sentido em íntima correlação interactiva de modo que, quando utilizadas no discurso filosófico, accionem de imediato a actividade permanente que perpassa a ligação de tensão entre o prefixo e o radical gramatical da palavra. A luta de sentido do “in-” com o “-determinado” traz-nos ecos das hostilidades e incompatibilidades permanentes que, segundo o autor, perpassam e constituem a natureza criadora. Ao referir-se à natureza como indeterminada, o pensamento bergsoniano permite-nos aceder ao quadro da contenda íntima entre a materialidade, que tende para um modo determinista de existir, e o impulso vital que, quebrando a vigência das leis fundamentais da matéria, traz à realidade um modo de ser rebelde e insubmisso a cânones meramente físicos e inorgânicos. A categoria de “indeterminação” começa, assim, por ser o retrato vivo e dinâmico da oposição íntima constitutiva entre a matéria e o élan.

Procuremos, então, evidenciar as principais linhas de sentido que atravessam o conceito e a sua função no quadro da filosofia da natureza criadora de Bergson.

Já em 1896, em *Matière et mémoire*, surgia a afirmação de que os seres vivos são “centros de indeterminação” (*centres d’indétermination*)²⁸¹. A importância da expressão nesse escrito é sobretudo retrospectiva, ou seja, iluminada pelo seguimento que a obra de 1907 lhe deu, estabelecendo a vida como domínio diferenciado no seio da natureza e instaurador de modos de ser e de comportamentos de acordo com uma matriz ontológica radicalmente díspar. Os seres vivos representam centros de indeterminação no sentido de constituírem zonas naturais de convergência e de irradiação transformadora de estímulos recebidos involuntariamente em reacções espontâneas difundidas. São *lugares de passagem*²⁸² onde o mecânico é transfigurado em espontâneo e, no caso dos organismos mais complexos, o automático se desenvolve em voluntário. A faculdade de intersectar a rede de interacções de carácter espacial existente entre as coisas e de aí introduzir a variabilidade de rumos de acção possíveis e em aberto evidencia a impossibilidade de reduzir as manifestações vitais a conjuntos de acções e reacções de carácter físico-químico.

A indeterminação surge na natureza em graus diferentes, de acordo com a maior ou menor complexidade das funções desempenhadas pelo organismo em causa, desde uma espontaneidade incipiente dos seres menos desenvolvidos até à plena assunção da liberdade. Assim sendo, em toda a escala dos seres vivos surge uma capacidade ou poder (*puissance*) que lhe é exclusivo: a *acção*²⁸³. Para Bergson, este poder corresponde à faculdade de os seres vivos operarem alterações no que os rodeia, a partir dos dados que percebem do exterior²⁸⁴. Mediante um esforço de recolha e utilização das influências dos restantes corpos sobre si, a partir do ser organizado enquanto “centro de acção” irradiam reacções determinantes que justificam a sua especificidade no interior da natureza.

Bergson apresenta-nos uma imagem da vida como uma força que não só actua de modo espontâneo e indeterminado, mas difunde essa indeterminação no seio da matéria. A vida é, assim, interacção “*agissante*” no sentido de uma actividade eficazmente exercida e que transforma, de facto, a matéria em que se insere, instaurando um plano ontológico diferenciado. Deste modo, o élan representa e transporta uma descontinuidade natural estruturante em relação à matéria inorgânica, abrindo a natureza para uma dimensão em que os critérios da matéria, por si só, não se adequam.

É precisamente neste contexto que Bergson se refere à especificidade dos corpos vivos enquanto “sistemas naturais fechados” (*systemes naturels clos*)²⁸⁵ e, a este respeito, introduz a questão da individualidade na natureza. Ao procurar sistematizar o que distingue os seres vivos dos restantes entes naturais, Bergson utiliza uma imagem

²⁸¹ Cf. *MM*, pp. 33; 66.

²⁸² *Ibidem*, p. 77.

²⁸³ Cf. *Ibidem*, pp. 65-66; 167. Como vimos no nosso primeiro capítulo, a interpretação do ser por excelência como “acção” ou “actividade” é característica do positivismo espiritualista francês, herdada das influências aristotélicas de F. Ravaisson, e foi plenamente desenvolvida pelo pensamento de Maurice Blondel, em especial na obra *L’action* (1893).

²⁸⁴ Não sendo o nosso fio condutor, assinalamos apenas que estas considerações surgem em *Matière et mémoire* a propósito da teoria bergsoniana da percepção.

²⁸⁵ Cf. *EC*, pp. 12; 30-31; 36-37; 301.

bastante expressiva: “Nous disions que les corps bruts sont taillés dans l'étoffe de la nature par une *perception* dont les ciseaux suivent, en quelque sorte, le pointillé des lignes sur lesquelles l'*action* passerait.”²⁸⁶. Os mecanismos perceptivos encontram-se intimamente dependentes das necessidades do ente concreto que percebe e das acções que intenta concretizar. É essa dupla de faculdades, “percepção recebida”-“acção projectada”, que, de algum modo, talha o tracejado da multiplicidade distinta e recorta, sobre o fundo natural, um vasto conjunto de objectos independentes. Ora, continua o autor, o ser que é capaz de exercer essa acção real perceptiva, projectando sobre a matéria o desígnio das suas acções virtuais, é exclusivamente o que é animado pelo princípio vital. São os seres vivos que percebem a matéria como se fosse um conjunto de individualidades estanques quando, em bom rigor, a tendência para a individuação só pode ser legitimamente aplicada ao mundo da vida²⁸⁷. A simples consideração de uma determinada entidade de acordo com critérios que só exteriormente lhe atribuem unidade – como acontece com a simples percepção – não é, para o autor, suficiente para que se lhe possa atribuir o carácter de indivíduo. Só os seres vivos compõem, assim, uma unidade de sentido individual e específico que se cria na duração real das suas existências. Por isso, a individualidade é entendida por Bergson como mais uma propriedade característica da vida que, no contexto da nossa reflexão, se cruza directamente com a indeterminação²⁸⁸.

Deste modo, a natureza viva compõe-se de centros animados pela tendência interna para a individuação que age decisivamente no que os cerca. Por ser indeterminada, essa acção quebra com o princípio básico que rege o funcionamento dos corpos inorgânicos, segundo o qual o efeito se reduz à causa e, conseqüentemente, o presente ao passado. Não só no seu modo de funcionamento, mas também no seu desenvolvimento, o ser vivo progride por crescimento e modificação e cada novo

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 12.

²⁸⁷ A individualidade é, sobretudo, um carácter dos seres vivos que decorre da sua constituição natural. Enquanto que o que fornece unidade aos objectos materiais que usualmente percebemos são os critérios da nossa própria capacidade perceptiva direccionada para a acção, o mesmo se passando com os objectos de estudo das ciências, a unidade do ser vivo não lhe é fornecida apenas no acto de ser percebido, mas deriva directamente da sua constituição natural (com uma história própria). Na procura por uma caracterização orgânica do que para Bergson corresponda à posse de individualidade, encontramos a referência a duas características especificamente biológicas, a saber, a heterogeneidade de várias partes morfológicas encadeadas e a diversidade fisiológica interrelacional. Este aspecto revela a complexidade que o autor coloca na noção de individualidade, entendendo-a, de um modo geral, como organização e sistematização interna de partes e funcionalidades intercruzadas, que se concretizam numa história própria.

²⁸⁸ A temática da individualidade levanta, ainda, uma questão de fundo no seio do pensamento bio-filosófico bergsoniano: como conjugá-la com o dinamismo biológico da realidade que a entende enquanto fluxo contínuo e indistinto de energia vital? Bergson responde a dois níveis: salvaguardando que a individualidade não é um estado, mas uma *tendência* da vida, cf. *EC*, p. 13, e considerando que, na sua essência, a vida evolui na dupla direcção da individualidade e da associação, *Ibidem*, p. 261. Portanto, a teoria bergsoniana da individualidade não compromete a definição da vida enquanto actividade psicológica da ordem da pluralidade em interpenetração, até porque é o próprio autor a afirmar “[...] que l'individualité n'est jamais parfaite, qu'il est souvent difficile, parfois impossible de dire ce qui est individu et ce qui ne l'est pas [...]”, *Ibidem*, p. 15.

estado representa uma série de alterações quantitativas e qualitativas. O modo como a duração imprime nele a sua marca dá-lhe a configuração de um microcosmos já que dura como um todo orgânico, e não como os objectos materiais que duram por solidariedade com todo o Universo. O desenvolvimento e os comportamentos biológicos implicam, pois, sempre uma alteração qualitativa já que, de cada vez que age, o ser vivo aumenta o seu capital de experiência passada, o que lhe fornece uma base de memória operativa, intelectual e biológica, decisiva para as suas futuras reacções.

Mas com a possibilidade de orientar o futuro através da manutenção contínua e activa do passado no presente, a vida traz também hesitação e tacteamento (*tâtonnement*). No grau contrário às respostas mecânicas do mundo inorgânico, resolutas e repetitivas, a vida opera por longas mediações, exige o desenvolvimento de processos complexos e não lineares. Exige a espera impaciente do tempo que a constitui: a duração.

Em 1930, em plena maturidade especulativa, num artigo inteiramente dedicado à questão da “criação contínua de imprevisível novidade que parece prosseguir no Universo”, *Le possible et le réel*, Bergson questionava: *e para que serve esse tempo concreto e real?*²⁸⁹ Serve para retardar o desenvolvimento da natureza orgânica, para que ela seja elaboração pontuada e não instantaneidade estéril. O tempo serve para que o mundo não seja dado todo de uma só vez, impede a simultaneidade e instaura a sucessão, ou seja, é a própria indeterminação das coisas que faz com elas sejam aquilo que são.

A razão pela qual as visões filosóficas tradicionais não deram conta da criação contínua de novidade indeterminada que perpassa o real reside no modo incorrecto como entenderam o tempo²⁹⁰. Ora enquanto perturbação do ser eterno e completo, ora enquanto aparência confusa, a temporalidade foi trabalhada como uma forma vazia sem conteúdo, um dispositivo abstracto, inócuo e sem consequências concretas no real. A inversão reparadora bergsoniana detecta aí um erro de procedimento determinante e vem afirmar o que, de tão simples, parecia óbvio: é necessário olhar o tempo concreto dos factos, a sua presença e influência na própria natureza das coisas. É no registo do concretamente dado que o tempo ganha pleno sentido, que afirma de modo positivo os seus atributos, não como privação de uma realidade superior, mas enquanto novidade radicalmente indeterminada.

É nesse sentido que os últimos parágrafos de *L'évolution créatrice* vincam o carácter específico da duração concreta como *geração*, e não simples junção composta de partes distintas. Se é o tempo concreto, ou duração, que gera a cada instante novos estados do real, absoluta e radicalmente indeterminados, torna-se então impossível pretender traçar no presente as futuras formas e configurações da vida. Bergson é peremptório: trata-se de um dos absurdos mais difíceis de extirpar do pensamento, preso que está à tradução do tempo no alinhamento espacial de instantes²⁹¹. Dada a dificuldade em erradicar esse

²⁸⁹ *PM*, p. 101.

²⁹⁰ Em 1922, afirmava em *Durée et Simultanéité*: “Aucune question n’a été plus négligée par les philosophes que celle du temps; et pourtant tout s’accordent à la déclarer capitale.”, p. vi

²⁹¹ *EC*, pp. 340-341.

preconceito, reproduzido ao longo da tradição filosófica, toda a obra bergsoniana é um hino ao tempo concreto, à duração eficaz e visivelmente presente na natureza.

O tempo é invenção e, como tal, não há verdadeira inventividade sem a necessária margem de imprevisibilidade que só a vida contém²⁹². Mas – impõe-se-nos a questão –, se apenas da natureza viva se pode dizer que é indeterminável, será a restante natureza inorgânica propensa para o determinismo?

Segundo o pensamento bergsoniano, o Universo natural tal como o percebemos em termos positivos evidencia a presença da indeterminação apenas nas estruturas vitais. Mas a origem e dinamismo dessa positividade revelam a necessidade de um suporte determinístico. A espontaneidade indeterminada que continuamente cria novas formas naturais jamais poderia, só por si, presidir à evolução e ao desenvolvimento da vida. Por isso, há, na natureza, um espectro necessário de comportamentos determináveis, dependentes da materialidade.

Regressamos, então, à ideia de onde partimos: ao afirmarmos o carácter indeterminado da natureza criadora, não nos ocupamos apenas das suas características vitais. O vocábulo “in-determinação” permite espelhar a totalidade natural naquilo que ela tem de matéria e de élan, e, sobretudo, no dinamismo da tensão que permanentemente os une. A materialidade corresponderia ao radical da palavra, o suporte físico sem o qual a vida não teria onde ancorar, mas que, simultaneamente, constitui o obstáculo contra o qual aquela apresenta a sua constante oposição. Tal como observámos a propósito da noção de “contingência”, a indeterminação não surge na filosofia da natureza do autor com um estatuto absoluto. Para que a matéria se apresente como oposição e também instrumento da evolução, é necessário a co-presença de contingência e necessidade, indeterminação e carácter determinado.

Propomos, então, entender estas noções não como conceitos contrários estanques, mas, ao jeito propriamente bergsoniano, como pólos ou sentidos opostos de uma mesma tendência. Entre a contingência e a necessidade da natureza existe toda uma escala gradativa, assim como entre a indeterminação e a determinação. Porém, como temos visto, a presença de ambos os pólos na natureza não se pauta por um equilíbrio perfeito, havendo uma predominância clara dos primeiros termos de cada par nocional. Se de uma balança se tratasse, o fiel da natureza criadora estaria, então, a pender para a contingência e para a indeterminação.

3.1.3. “Imprevisibilidade”: o carácter essencial da vida

A distinção entre o carácter de indeterminação e o carácter de imprevisibilidade da natureza criadora não é objecto de uma reflexão explícita por parte de Bergson em nenhum momento dos seus textos. Algumas ocorrências dos dois vocábulos podem, até, ser interpretadas no sentido de uma identificação entre ambos. Porém, a hermenêutica das suas obras não se pode fundamentar apenas em passagens estanques, correndo-se o risco de cristalizar o sentido mais íntimo das suas noções. Nesse contexto, e porque nos parece imprescindível abordar, através dos conceitos em causa, aspectos

²⁹² É aqui que se insere a diferença entre “*temps-longuer*” e “*temps-invention*”, cf. *Ibidem*.

diferenciados do modo como o autor entende a natureza criadora, referimo-nos aqui a dimensões que, apesar de complementares, são, em si, diferenciadas.

Vimos como a ideia de indeterminação remete para a dimensão temporal da vida, cujo revestimento pela duração confere um desenvolvimento sucessivo. O mundo natural não está determinado porque é tempo e, sendo-o, cria-se a partir da actividade cumulativa e impulsionadora do passado num presente que abre constantemente para formas que não se deixam reduzir a efeitos prefixados. Trata-se, portanto, de captar o impulso vital do ponto de vista interno da sua radical capacidade de assumir formas e comportamentos cuja manifestação numa existência positiva impõe limites quanto à determinabilidade dos efeitos a partir das causas.

Impõe-se agora abordar a última das bases do tripé categorial que sustenta a ideia bergsoniana da natureza criadora: a imprevisibilidade das suas formas. O título que escolhemos para esta terceira e última parte decorre directamente das próprias palavras de Bergson, para quem o carácter maior que ressalta da dimensão empírica do élan reside na imprevisibilidade das formas que vai criando ao longo do seu desenvolvimento²⁹³. Se a indeterminação marcava o ponto de vista interior das coisas mesmas, a imprevisibilidade refere-se sobretudo à dificuldade em encontrar um sistema de leitura da natureza criadora que permita ao pensamento prever em absoluto os seus comportamentos. Estamos, assim, no ponto de vista do próprio pensamento e da sua relação intelectual com a realidade que, para Bergson, deve ser mediada por uma abordagem que, ao invés de procurar prever e deduzir, deve sobretudo experienciar²⁹⁴. Quando se trata de traçar um mapa prévio dos momentos futuros da natureza a partir da sua história passada e dos seus instantes presentes, nem a mais cuidada e meticulosa de todas as análises racionais pode ter sucesso.

A imprevisibilidade da vida ergue barreiras violentas e impenetráveis a todo o pensamento que se queira projectivo em relação ao ser que descreve. Por isso, quer o mecanicismo, quer o finalismo fracassam. Intrinsecamente indetermináveis na sua existência, os seres vivos são, por conseguinte, imprevisíveis perante todo e qualquer movimento intelectual que tenha por intenção adivinhar milimetricamente a rota do seu desenvolvimento. Enquanto formos géometras, afirma Bergson, repeliremos sempre o imprevisível²⁹⁵. Neste sentido, e na linha do que afirma F. Worms²⁹⁶, a imprevisibilidade do real não representa um obstáculo à racionalidade, ou uma lacuna daquele perante o poder do intelecto. Significa, isso sim, o indicador por excelência da necessidade de um outro tipo de discurso, que supere o trabalho de fixação e estabilização do pensamento habitual. Assim sendo, a principal ideia a retirar deste aspecto da obra bergsoniana não deverá ser a de uma incapacidade congénita da inteligência, mas antes

²⁹³ De fundamentais que são, transcrevemos duas afirmações de Bergson neste sentido: “Encore n’avons-nous mentionné qu’implicite-ment l’essentiel: l’imprévisibilité des formes que la vie crée de toute pièces, par des sauts discontinus, le long de son évolution.”, *DSMR*, 119; “L’essentiel est au contraire cette imprévisibilité, cette création continue qu’est l’évolution de la vie, et sur laquelle j’appelle l’attention, d’un bout à l’autre de *L’Évolution Créatrice*.”, *M*, p. 1524.

²⁹⁴ Tal como afirma Jankélévitch, a inteligência vem sempre depois da vida, cf. *Henri Bergson*, p. 136.

²⁹⁵ *EC*, p. 45.

²⁹⁶ F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, pp. 200 e ss.

a necessária complementaridade entre a comum habilidade intelectual e outras formas de perceber e captar (*saisir*) a realidade, sempre que esteja em causa a construção de uma leitura autenticamente filosófica do veio íntimo que perpassa o real.

Não nos podemos exprimir em termos do puro discurso racional e devemos alargar o âmbito do que consideramos propriamente “pensar” porque cada novo momento da natureza surge à nossa consciência como *eflorescência que jorra*. A utilização desta analogia para se referir ao dinamismo natural, que invoca uma clara inspiração biológica do domínio da botânica, é recorrente ao longo do *corpus* textual bergsoniano. Cada novo instante da natureza é dito como a reafirmação da torrente ou jorro explosivo simples e indivisível que faz brotar, e desenvolver-se, uma plêiade de manifestações dinâmicas e em permanente crescimento.

Nesse sentido, o élan é uma Primavera permanente que surpreende em cada novo rebento ôntico e cuja diversidade não esgota a capacidade de, a todo o momento, criar sempre algo novo. Desta Primavera jamais tudo poderá ser dito e, com o pudor do total desvelamento, a vida reserva-se a surpresa de indefinidamente refazer os seus percursos. Enquanto novidade completa e radical, a vida natural encontra na imprevisibilidade o seu carácter maior: aquele por onde divulga a riqueza íntima que atravessa as tendências que a compõem e, simultaneamente, finta o intelecto inquisidor.

Poderíamos, então, muito justamente questionar se, apelidando o élan de eflorescência, estaria Bergson a usar um simples tropo metafórico. E respondemos que, mais do que isso, está o nosso autor a revelar o verdadeiro sentido bio-filosófico de verbos como “brotar” ou “jorrar”. Assim sendo, em relação ao novo sentido que propõe Bergson, seriam antes as ciências da vida a recorrer a um modo metafórico, ou pelo derivado, de descrever o real quando se referem ao “brotar” no mundo vegetal.

São constatações como estas que nos aproximam do âmago das propostas bergsonianas e evidenciam a necessidade de um discurso que não procure capt(ur)ar as coisas, mas fluir com as tendências. A orientação gnoseológica e vital para este discurso, já o dissemos em várias ocasiões, advém do esforço intuitivo que combate o enrijecimento intelectual causado e difundido pelas concepções tradicionais que, como vimos, “andavam de cabeça para baixo”.

Para terminarmos, ao intersectarmos “contingência”, “indeterminação” e “imprevisibilidade”, somos conduzidos ao dinamismo fervente de uma natureza que, acima de tudo, é causa criadora. Porque é sempre para aí que nos encaminham as reflexões do autor, concluimos não ser possível falar-se da natureza no pensamento bergsoniano se a ela não for, desde logo, adstrita a qualificação de “criadora”. Contingência, indeterminação e imprevisibilidade são apenas outras tantas perspectivas do prisma multifacetado que compõe uma leitura do real enquanto força que cria. Ou seja, enquanto *vida*.

NOTAS FINAIS

– *Mais à quelle question ou à quelle inquiétude plus personnelles la lecture de Bergson a-t-elle correspondu chez vous?*

– *Certainement à l'effroi de se trouver dans un monde sans nouveautés possibles, sans avenir de l'espoir, monde où tout est réglé à l'avance; à l'antique effroi devant le destin, fût-il celui du mécanisme universel, destin absurde, puisque ce qui va se passer s'est en un sens déjà passé!*

Emmanuel Levinas

Se fôssemos confrontados com a mesma questão colocada a Emmanuel Levinas (1906-1995) sobre o pensamento de Bergson, a resposta não seria, certamente, simples.

A que inquiétude pessoal correspondeu a nossa leitura de Bergson?

Quando iniciámos as nossas pesquisas, dirigimo-nos sobretudo para a procura dos conteúdos filosóficos que nos possibilitassem reconstruir uma possível filosofia da natureza bergsoniana. Não sendo um tópico comumente desenvolvido na bibliografia da especialidade acerca de Bergson, verificámos que se impunha como horizonte estruturante de noções tão fundamentais nesta filosofia como sejam as de *duração* ou de *élan vital*.

Para além dessa motivação intrínseca à obra do filósofo, outra motivação de ordem extrínseca nos moveu: a percepção de que o tratamento dado por Bergson à natureza representava, até certo ponto, um importante contributo para uma viragem estrutural no modo de entender o Universo natural.

É na intersecção dessas duas ordens de motivos que se revela, verdadeiramente, a inquiétude estrutural para a qual procurávamos resposta: a necessidade de articular as filosofias da natureza que antecederam o grande impulso científico dos séculos XIX e XX com o modo como devemos, hoje, pensar a relação do homem ao cosmos natural. Foi essa a trave mestra da nossa aproximação a Bergson, entendendo-o como o representante de uma importante transição filosófica que permitiu traduzir, numa linguagem inteiramente nova, a filiação da humanidade na dinâmica evolutiva da vida.

As páginas de reflexão que nos restam permitir-nos-ão encerrar a exposição à imagem do que faz o tecelão ao unir, no final da urdidura, as diversas partes isola-

damente produzidas no tear, procurando a unidade e articulação interna da peça de vestuário produzida e respondendo a interrogações que ainda persistam.

Difícilmente encontramos na história do pensamento filosófico ocidental um momento idêntico ao representado pela obra de Bergson, sobretudo no que respeita à celebração dos laços de familiaridade entre o ser humano e a natureza. A filosofia bergsoniana investe no que, metaforicamente, chamaríamos um casamento perfeito entre o ser humano e o ser cósmico em que, à luz da intuição filosófica – ou simpatia espiritual entre quem percebe e o que é percebido –, se metamorfoseia toda e qualquer separabilidade em prol de uma fusão que não é diluição de identidade, mas assunção da verdadeira essência comum: o dinamismo criador da duração vital.

Neste momento em que fechamos o nosso estudo, poderíamos ainda questionar se estaremos, então, perante um monismo que reconduz toda a realidade à expressão de uma mesma substância enquanto único princípio constitutivo¹.

A resposta advém-nos das considerações do nosso filósofo acerca do pensamento moderno, mais especificamente do paralelismo psico-físico que, no seu entender, recua às obras de Descartes, Espinosa e Leibniz. Ainda que se situem em pontos de partida distintos, os pensadores modernos chegam a uma consideração da realidade em tudo semelhante à que havia sido desenvolvida pelos seus congéneres gregos. Ou seja, mesmo entendendo a extensão como tradução equivalente do pensamento, em última instância, a ontologia moderna sacrifica a primeira enquanto dimensão ilusória do ser. Entre a temporalidade dos entes materiais e a eternidade do espírito, foi este último que adquiriu preponderância, o que, diz-nos Bergson, levou a que se entendesse que *a realidade é integralmente dada na eternidade*². Ora, reside precisamente nesta expressão a crítica de Bergson à filosofia ocidental e, simultaneamente, a resposta à nossa questão sobre se a aproximação entre o ser humano e a realidade conduz o pensamento bergsoniano a uma configuração monista.

A Modernidade, ao sacrificar a dimensão temporal da natureza – a sua extensão material –, em prol de um substrato eterno e espiritual que corresponderia à autêntica realidade, descurou a permanente criação que constitui o fulcro e dinamismo próprio das coisas. Recusando a duração real e absoluta dos seres, postulou que tudo está já dado, num monismo fechado onde não há lugar para o novo e para o inesperado, onde as possibilidades estão totalmente subordinadas à realidade e nada verdadeiramente se cria. De acordo com o que afirma Levinas na nossa epígrafe, trata-se do antigo assombro perante um destino absurdo onde o que se vai passar, em certa medida, já se passou.

Ora, Bergson recusa qualquer tentativa de reduzir a realidade à expressão de um mesmo princípio identitário porquanto entende ser essa leitura um modo derivado, e

¹ Num estudo recente, Arnaud François retoma a questão do monismo ou dualismo bergsoniano, o que evidencia o carácter aberto desta discussão entre os especialistas da sua obra, cf. “Ce que Bergson entend par «monisme». Bergson et Haeckel”, em F. Worms; C. Riquier, dir., *Lire Bergson*, pp. 122-138.

² *EC*, p. 353.

logo truncado, de entender o que autenticamente compõe os seres: a sua diversidade constitutiva em expansão criadora permanente e indeterminada.

Mas, sendo assim, não poderia a própria duração ser concebida como o princípio constitutivo único do real, consistindo portanto no substrato de um hipotético “monismo dinamista” bergsoniano?

Como também já explicitámos, para Bergson, a duração é a substancialidade das coisas, mas não no sentido de um substrato que unifique todos os seres, compondo a sua identidade originária. Pelo contrário, a duração é a designação dada por Bergson ao movimento e à mudança universais, com carácter substancial ou fundamental, que só se concebe na própria positividade material. Ou seja, não podemos conceber a duração como uma entidade ou princípio que seja o substrato das coisas, que as suporte enquanto tais, distinta daquilo que elas são em termos ônticos. Só há duração no próprio processo de interpenetração psíquica indistinta que compõe a realidade porque ela é o ritmo da mudança, a forma da sucessão, a continuidade mesma das coisas para a qual tendem. Não é, pois, um substantivo, antes um qualificativo adjectivante da realidade.

Assim sendo, refutamos igualmente a hipótese de um “monismo dinamista” da duração, acrescentando que a radical familiaridade entre o homem e o real, que Bergson funda e consolida na intuição, não é a concretização plena de um princípio constitutivo primeiro, ou sequer um regresso à origem, mas somente a aceitação de que todo o ser se pauta por um ritmo que, não sendo em todo o lado o mesmo, obedece a cadências próximas. Quanto a um monismo fundado no “élan vital”, fica também inviabilizado por tudo o que afirmámos acerca do carácter imagético deste conceito, mera perspectiva a partir da qual Bergson pensa a evolução natural.

Consequentemente, o nosso filósofo não pretende nivelar toda a realidade por um mesmo padrão ontológico, mas antes ressaltar nela aquilo que a torna multiplicidade. Sendo certo que Bergson entende a multiplicidade natural como conjunto indistinto, uma vez que os limites ônticos que o pensamento atribui às coisas advêm de um mecanismo de orientação prática da acção, o autor entende sempre a natureza de acordo com um modo de ser diversificado e heterogéneo. Consideramos disso exemplo a reacção de Bergson a uma crítica que, por ocasião da recepção de *L'évolution créatrice*, articulava directamente o imanentismo da obra com uma perspectiva monista. Ora, o filósofo recusa terminantemente essa linha de leitura por identificar o monismo com uma tendência redutora que uniformizava a realidade numa concepção alheia à diferença e à multiplicidade constituintes do real³.

³ *EC, ed. crit.*, p. 619. Contudo, como dissemos, o debate mantém a sua actualidade, sobretudo se atendermos a afirmações como a que se seguem, que Bergson teria feito num curso do período entre 1892-94: “Si l'on prend la nature dans toute sa plénitude, si l'on cherche sous l'état la tendance, sous le fait la raison pressentie par l'esprit qui l'explique, on s'aperçoit que plaisir, sentiment, développement et aspiration intellectuelles, tout cela n'est que l'épanouissement d'une seule et même force, la manifestation d'un même mouvement, le mouvement qui port l'homme à être de plus en plus lui-même, à réaliser de mieux en mieux cette humanité idéale qui est chez lui en puissance et en ce sens la moralité n'est que l'expansion complète de la nature.”, *Cours*, II, p. 126.

Nesta linha da revalorização bergsoniana da natureza, Joseph Chiari afirma: “Bergson brought some humility and modesty to sit on the lap of Mother Nature, which nineteenth-century minds were convinced of having perfectly dissected and analysed in its most minute detail.”⁴ A modéstia e humildade presentes na filosofia de Bergson traduzem-se no reconhecimento de que a realidade não pode ser arrogantemente reduzida a um quadro conceptual rígido e inabalável, seja de acordo com as perspectivas do monismo, do mecanicismo ou do finalismo estritos⁵.

Bergson ensina-nos, então, a *modéstia* de reconhecer o grande esforço íntimo necessário para que o indivíduo desbrave o acesso psíquico ao fundo vital que anima a totalidade cósmica e a *humildade* de recusar as inclinações e as tendências naturais do pensamento, em prol de uma via intuitiva mais íngreme. É precisamente neste contexto que se pode afirmar, recuperando uma metáfora cara ao autor, que a sua obra não “veste” a natureza de acordo com uma indumentária que se lhe não adequa⁶. No dizer de Chiari, Bergson opta antes por “se sentar no colo da Mãe Natureza”, ensinando-nos então essoutro modo filial de aproximação ao real. Estamos perante um pensamento que se deixa pautar pelo ritmo universal da duração íntima e do élan vital, dinamismo comum a todos os existentes, descobrindo-o em si próprio e mergulhando gnoseológica e ontologicamente no seu seio.

Bergson distancia a filosofia da primazia clássica do discurso racional que garantira ao pensamento abstractizante uma postura nuclear. No fundo, regressamos à ideia de que o pensamento de Bergson representa o fim da revolução copernicana⁷. De facto, a afirmação dos limites das leituras tradicionais positivistas e espiritualistas, aliada ao investimento numa interpretação que se pauta por uma dinâmica interior, exige não só novos padrões de compreensão da realidade, como outras formas de perspectivar o modo como o ser humano se relaciona com o que o rodeia. Com Bergson, o homem não se limita a pensar a natureza como temporalidade criadora. O filósofo permite-nos ir ainda mais longe: o seu projecto bio-filosófico de uma metafísica positiva permite que o homem (se) pense *na* duração criadora enquanto experiência verdadeiramente integral da realidade.

Sentado ao colo da natureza, o ser humano pode, assim, devolver-lhe o lugar de destaque que aquela perdera na metafísica tradicional e assumir-se, em primeira instância, como espectador privilegiado e obreiro íntimo do dinamismo universal da natureza criadora.

⁴ J. Chiari, “Vitalism and contemporary thought”, em *The crisis in modernism. Bergson and the vitalist controversy*, p. 251.

⁵ Aliás, é o próprio Bergson que afirma, num momento de fina ironia e humor filosóficos: “Soit dit en passant, presque tous les mots en *isme* sont mauvais. Ils sont vagues; ils sont fourbes; ils sèment la division parmi les hommes. Hélas, je m’en suis servi moi-même, et je m’en sers encore; ils sont si commodes! C’est pourquoi je ne demande pas qu’on les condamne à mort. Mais s’il leur arrivait, dans quelque épidémie... verbale, de mourir tous ensemble de mort naturelle, je ne leur donnerais pas une larme de regret.”, *M*, p. 1515.

⁶ Cf. *EC*, p. 48.

⁷ Cf. Henri Hude, *Bergson*, volume II, p. 186.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. Obras de Bergson

- Correspondances*, textes publiés et annotés par André Robinet avec la collaboration de Nelly Bruyère, Brigitte Sitbon-Peillon, Suzanne Stern-Gillet, Presses Universitaires de France, Paris, 2002.
- Cours, volume I: Leçons de psychologie et de métaphysique, Clermont-Ferrand, 1887-1888*, édité par Henri Hude avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, Avant-propos par Henri Gouhier, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.
- Cours, volume II: Leçons d'Esthétique à Clermont-Ferrand, Leçons de Morale, psychologie et métaphysique au lycée Henri-IV*, édité par Henri Hude avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.
- Cours, volume III: Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme. Quelques leçons complémentaires de philosophie et d'histoire de la philosophie à Clermont-Ferrand. Leçons d'histoire de la philosophie moderne et contemporaine. Leçons sur la Critique de la raison pure. Les théories de l'âme au lycée Henri-IV*, édité par Henri Hude avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.
- Cours, volume IV: Cours sur la philosophie grecque*, édité par Henri Hude avec la collaboration de François Vinel, Presses Universitaires de France, Paris, 2000.
- Écrits philosophiques*, édition critique sous la direction de Frédéric Worms, Presses Universitaires de France, Paris, 2011.
- Essai sur les données immédiates de la conscience*, édition critique sous la direction de Frédéric Worms, dossier critique par Arnaud Bouaniche, Presses Universitaires de France, Paris, 2007.
- Introduction à la métaphysique*, édition critique sous la direction de Frédéric Worms, dossier critique par Frédéric Fruteau de Laclos, Presses Universitaires de France, Paris, 2011.
- La conscience et la vie*, édition critique sous la direction de Frédéric Worms, dossier critique par Arnaud François, Presses Universitaires de France, Paris, 2011.
- La pensée et le mouvant*, édition critique sous la direction de Frédéric Worms, dossier critique par Arnaud Bouaniche, Arnaud François, Frédéric Fruteau de Laclos, Stéphane Madelrieux, Claire Marin, Ghislain Waterlot, Presses Universitaires de France, Paris, 2011.
- La perception du changement*, édition critique sous la direction de Frédéric Worms, dossier critique par Arnaud Bouaniche, Presses Universitaires de France, Paris, 2011.
- La vie et l'œuvre de Ravaisson*, édition critique sous la direction de Frédéric Worms, dossier critique par Claire Marin, Presses Universitaires de France, Paris, 2011.
- L'âme et le corps*, édition critique sous la direction de Frédéric Worms, dossier critique par Camille Riquier, Presses Universitaires de France, Paris, 2011.
- Le cerveau et la pensée*, édition critique sous la direction de Frédéric Worms, dossier critique par Guillaume Sibertin-Blanc, Presses Universitaires de France, Paris, 2011.
- L'évolution créatrice*, édition critique sous la direction de Frédéric Worms, dossier critique par Arnaud François, Presses Universitaires de France, Paris, 2007.
- L'intuition philosophique*, édition critique sous la direction de Frédéric Worms, dossier critique par Ghislain Waterlot, Presses Universitaires de France, Paris, 2011.
- Le possible et le réel*, édition critique sous la direction de Frédéric Worms, dossier critique par Arnaud Bouaniche, Presses Universitaires de France, Paris, 2011.
- Les deux sources de la morale et de la religion*, édition critique sous la direction de Frédéric Worms, dossier critique par Frédéric Keck et Ghislain Waterlot, Presses Universitaires de France, Paris, 2008.
- Mélanges*, textes publiés et annotés par André Robinet avec collaboration de Marie-Rose Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier, Avant-propos par Henri Gouhier, Presses Universitaires de France, Paris, 1972.

Œuvres. Édition du Centenaire, textes annotés par André Robinet, introduction par Henri Gouhier, Presses Universitaires de France, Paris, 1959.

Sur le pragmatisme de William James, édition critique sous la direction de Frédéric Worms, dossier critique par Stéphane Madelrieux, Presses Universitaires de France, Paris, 2011.

II. Estudos sobre Bergson

II.1. Livros

- ADOLFE, Lydie, *La dialectique des images chez Bergson*, Presses Universitaires de France, Paris, 1951.
- ANSELL PEARSON, Keith; MULLARKEY, John, editors, *Henri Bergson. Key writings*, Continuum, New York/London, 2002.
- AZOUVI, François, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Gallimard, Paris, 2007.
- BÉGUIN, Albert; THÉVENAZ, Pierre, *Henri Bergson. Essais et témoignages recueillis*, Éditions de la Baconnière, Neuchatel, 1943.
- BENRUBI, Isaac, *Souvenirs sur Henri Bergson*, Éditions Delachaux & Niestlé, S.A., Neuchatel/Paris, s/d.
- BERTHELOT, René, *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1913, pp.83-134.
- BURWICK, Frederick; DOUGLASS, Paul, editors, *The crisis in modernism. Bergson and the vitalist controversy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- CAEYMAEX, Florence, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zurich/New York, 2005.
- CHEVALIER, Jacques, *Bergson*, Librairie Plon, Paris, 1926.
- COIMBRA, Leonardo, *A filosofia de Henri Bergson*, introdução de Manuel Ferreira Patrício, fixação do texto da segunda parte e apresentação de Ângelo Alves, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1994.
- CONRY, Yvette, *L'Évolution Créatrice d'Henri Bergson: investigations critiques*, préface de François Dagognet, L'Harmattan, Paris, 2000.
- DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966.
- FAGOT-LARGEAULT, Anne et WORMS, Frédéric, avec Arnaud François et Vincent Guillin, éditeurs, *Annales bergsoniennes*, tome IV: «L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique», Presses Universitaires de France, Paris, 2008.
- FRANÇOIS, Arnaud, *Bergson*, Ellipses, Paris, 2008.
- _____, éditeur, *L'Évolution Créatrice de Bergson*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2010.
- GILSON, Étienne, *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1971.
- GOUHIER, Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1989.
- _____, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999.
- HUDE, Henri, *Bergson*, volumes I-II, Éditions Universitaires, Paris, 1989.
- HUSSON, Léon, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999.
- LE ROY, Édouard, *Bergson*, Editorial Labor, Barcelona, 1928.
- _____, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, Boivin & C^{ie}, Éditeurs, Paris, 1927.
- MARTINS, Diamantino, *Bergson. A intuição como método na metafísica*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1946.
- MIQUEL, Paul-Antoine, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Éditions Kimé, Paris, 2007.

- _____, *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant. De L'évolution créatrice de Bergson à la biologie contemporaine*, Thèse pour le doctorat, Atelier National de Reproduction des Thèses, Lille, 1996.
- MONTEBELLO, Pierre, *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Raivaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Desclée de Brouwer, Paris, 2003.
- MOORE, Francis Charles Timothy, *Bergson. Thinking backwards*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- MOSSÉ-BASTIDE, Rose-Marie, *Bergson éducateur*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.
- _____, *Bergson et Plotin*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959.
- PHILONENKO, Alexis, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1994.
- RIQUIER, Camille, *Archéologie de Bergson: Temps et métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009.
- SCHUMANN, Maurice, *Bergson ou le Retour de Dieu*, Flammarion, Paris, 1995.
- SERTILLANGES, Antonin, *Avec Henri Bergson*, Gallimard, Paris, 1941.
- SOULEZ, Philippe; Worms, Frederic, *Bergson. Biographie*, Flammarion, Mesnil-Sur-L'Estée, 1997.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Bergson*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.
- _____, coordonné, *Bergson: la durée et la nature*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004.
- _____, *Bergson et le bergsonisme*, Armand Colin, Paris, 1999.
- WORMS, Frederic, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004.
- _____, *Le vocabulaire de Bergson*, Ellipses, Paris, 2000.

II.2. Artigos e capítulos de livros

- BALAN, Bernard, "L'œil de la coquille Saint Jacques – Bergson et les faits scientifiques", em *Raison Présente*, 119 (1996), pp. 87-106.
- BARTHÉLEMY-MADAULE, Madeleine, "L'évolution darwinienne investie par la durée bergsonienne", em *De Darwin au darwinisme : science et idéologie, Congrès International pour le centenaire de la mort de Darwin*, Paris – Chabtilly, 13-16 septembre, édition de Yvette Conry, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1983, pp. 209-225.
- BLONDEL, Maurice, "La philosophie ouverte", em BÉGUIN, Albert; THÉVENAZ, Pierre, *Henri Bergson. Essais et témoignages recueillis*, Éditions de la Baconnière, Neuchatel, 1943, pp. 73-90.
- BRÉHIER, Émile, "Images plotiniennes, images bergsoniennes", em *Études Bergsoniennes*, volume II, Presses Universitaires de France, Paris, 1949, pp. 107-128.
- CAEYMAEX, Florence, "La portée critique de l'analyse des idées d'existence et de néant", em *L'Évolution Créatrice de Bergson*, ed. A. François, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2010, pp. 261-283.
- CHIARI, Joseph, "Vitalism and contemporary thought", em *The crisis in modernism. Bergson and the vitalist controversy*, edition by Frederick Burwick and Paul Douglass, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 245-273.
- CONRY, Yvette, "L'évolution darwinienne investie par la durée bergsonienne", *De Darwin au darwinisme: science et idéologie*, Congrès International pour le centenaire de la mort de Darwin, Paris – Chabtilly, 13-16 septembre, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1983, pp. 209-225.
- COSTA CARVALHO, Magda, «La biologie et la psychologie : les «clefs de contact» du dynamisme vitaliste bergsonien», em FAGOT-LARGEAULT, Anne et WORMS, Frédéric, avec Arnaud François et Vincent Guillin, éditeurs, *Annales bergsoniennes*, tome IV: «L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique», Presses Universitaires de France, Paris, 2008, pp. 539-548.
- _____, "La nature chez Bergson: le même et l'autre de l'homme », em *Le même et l'autre. Identité et différence. Actes du XXXI^{ème} Congrès International de l'Association des Sociétés de Philosophie*

- de Langue Française (ASPLF)*, Budapest, 29 août-2 septembre 2006, direction J. Kelemen, J. Ferrari, G. Harmaty, Eotvos University Press, Mayenne, pp. 187-192.
- _____, “A noção de ciência no pensamento bergsoniano: um trabalho de *circunvalação*”, em *Revista Arquipélago* (Filosofia), 8 (2007), pp. 155-162.
- _____, “A problemática moral na filosofia da natureza de Henri Bergson”, em *Pensar radicalmente a Humanidade. Ensaios em homenagem ao Prof. Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha*, organização João Cardoso Rosas e Vitor Moura, Humus/Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, Braga, 2011, pp. 491-503.
- _____; M. Patrão Neves, “Building the «True Evolutionism»: Darwin's impact on Henri Bergson's Thought”, em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 66 (2010) 3, pp. 635-642.
- _____; M. Patrão Neves, “No rasto do «verdadeiro evolucionismo»: o impacto de Darwin no pensamento de Henri Bergson”, em *Sete textos em torno de Darwin – Imagens, Conceitos, Genealogias*, eds. Olga Pombo, Marco Pina, Lisboa, Fim de Século Editores, 2012, pp. 153-160.
- DOBZHANSKY, Theodosius, “L'Évolution Créatrice”, *Diógene* (1967) 58: 64-80.
- FAGOT-LARGEAULT, Anne, “Le philosophe et la science, selon Bergson”, em FAGOT-LARGEAULT, Anne et WORMS, Frédéric, avec Arnaud François et Vincent Guillin, éditeurs, *Annales bergsoniennes*, tome IV: «L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique», Presses Universitaires de France, Paris, 2008, pp. 45-57
- FRANÇOIS, Arnaud, “Ce que Bergson entend par «monisme». Bergson et Haeckel”, em F. Worms; C. Riquier, dir., *Lire Bergson*, Presses Universitaires de France, Paris, 2011, pp. 122-138.
- _____, “Les sources biologiques de *L'évolution créatrice*”, em FAGOT-LARGEAULT, Anne et WORMS, Frédéric, avec Arnaud François et Vincent Guillin, éditeurs, *Annales bergsoniennes*, tome IV: «L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique», Presses Universitaires de France, Paris, 2008, pp. 95-109.
- _____, “Y a-t-il une théorie de la pulsion chez Bergson? Pulsion et actualisation”, em Jean-Christophe Goddard, *La pulsion*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2006, pp. 183-211.
- GOUHIER, Henri, “Avant-Propos” em BERGSON, Henri, *Cours, volume I: Leçons de psychologie et de métaphysique*, Clermont-Ferrand, 1887-1888, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, pp. 5-10.
- _____, “Introduction” em BERGSON, Henri, *Œuvres*. Édition du Centenaire, Presses Universitaires de France, Paris, 1959.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, “Bergsonisme et biologie (a propos d'un ouvrage récent)”, em *Revue de Métaphysique et de Morale*, 36 (1929) 2, pp. 253-264.
- LE DANTEC, Félix, “La biologie de M. Bergson”, em *Revue du mois*, 14 (1907) 2, pp. 230-241.
- LE ROY, Édouard, “Un positivisme nouveau”, em *Revue de Métaphysique et de Morale*, 9 (mars 1901), 138-153.
- LÉVY-LEBLOND, Jean-Marc, “Les boulets d'Einstein et les boulettes de Bergson”, em WORMS, Frédéric, éditeur, *Annales bergsoniennes: Tome 3, Bergson et la science*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007, pp. 237-258.
- MADOUAS, Yves, “Bergson ou la nature diverse”, em GODDARD, Jean-Christophe, direction, *La nature*, Vrin, Paris, 1991, pp. 209-217.
- MAGNARD, Pierre, “Bergson interprète de Plotin”, em *Bergson. Naissance d'une philosophie*, Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 17 et 18 Novembre 1989, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, pp. 111-119.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, “Bergson se faisant”, em *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 288-308.
- MIQUEL, Paul-Antoine, “Bergson et Darwin”, em *Bergson: la durée et la nature*, coord. Jean-Louis Vieillard-Baron, Presses Universitaires de France, Paris, 2004, pp. 119-135.
- _____, “De l'immanence de l'élan vital à l'émergence de la vie”, em WORMS, Frédéric, éditeur, *Annales bergsoniennes, Tome 3: Bergson et la science*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007, pp. 221-222.

- _____, “La matière vivante et la matière sans vie: un vieux problème”, em *Qu'est-ce que la vie?*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2007, pp. 7-13.
- MONOD, Jacques, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris, 1970.
- MOURGUE, Raoul, “Une découverte scientifique: la durée bergsonienne”, em *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 120 (novembre/décembre 1935), Librairie Félix Alcan, Paris, pp. 350-367.
- NEVEU, Bruno, “Bergson et l'Index”, em *Revue de Métaphysique et Morale*, 2003/2004 (40), pp. 543-551.
- PATRÃO NEVES, Maria do Céu, “A crítica de Maurice Blondel ao conceito bergsoniano de intuição”, em *Philosophica*, 5 (1995), pp. 85-101.
- _____, “Henri Bergson: uma filosofia da Consciência, da Vida e do Espírito”, em *Arquipélago*, 1 (1990), pp. 165-170.
- _____, “Introdução” a BERGSON, Henri, *A intuição filosófica*, tradução, introdução e notas de Maria do Céu Patrão Neves, Edições Colibri, Lisboa, 1994, pp. 11-20.
- RICQLÈS, Armand de, “Cent ans après: *L'évolution créatrice* au péril de l'évolutionnisme contemporain”, em FAGOT-LARGEAULT, Anne et WORMS, Frédéric, avec Arnaud François et Vincent Guillin, éditeurs, *Annales bergsoniennes*, tome IV: «*L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*», Presses Universitaires de France, Paris, 2008, pp. 111-132.
- RIQUIER, Camille, “Causalité et création: l'élan vital”, em FAGOT-LARGEAULT, Anne et WORMS, Frédéric, avec Arnaud François et Vincent Guillin, éditeurs, *Annales bergsoniennes*, tome IV: «*L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*», Presses Universitaires de France, Paris, 2008, pp. 293-305.
- TROTIGNON, Pierre, “Une difficulté dans la théorie bergsonienne de la nature”, Olivier Bloch, direction, *Philosophies de la nature. Actes du colloque tenu à l'Université de Paris I: Panthéon Sorbonne, 20 et 27 mars, 27 novembre et 4 décembre 1994*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2000, pp. 401-409.
- UMBELINO, Luís António, “Nota de Apresentação”, em BERGSON, Henri, *As suas fontes da moral e da religião*, tradução de Miguel Serras Pereira, Almedina, Coimbra, 2005.
- VOLLET, Matthias, “Bergson historien de la philosophie”, em A. François, éditeur, *L'Évolution Créatrice de Bergson*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2010, pp. 321-337.
- _____, “Introduction au cours de Bergson sur le *De rerum originatione radicali* de Leibniz”, em WORMS, Frédéric, éditeur, *Annales bergsoniennes*, tome III: “Bergson et la science”, Presses Universitaires de France, Paris, 2007, pp. 25-34.
- WORMS, Frédéric, “Ce qui est vital dans *L'évolution créatrice*”, em WORMS, Frédéric; FAGOT-LARGEAULT, Anne, éditeurs, *Annales bergsoniennes*, tome IV: «*L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*», Presses Universitaires de France, Paris, 2008.

III. Outros estudos sobre o pensamento francês

- BENRUBI, Isaac, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, tome II, Librairie Félix Alcan, Paris, 1933, pp.741-938.
- _____, *Souvenirs sur Henri Bergson*, Éditions Delachaux & Niestlé, S.A., Neuchatel/Paris, s/d.
- BERNARD, Claude, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, J. B. Baillièrre et Fils, Paris, 1865.
- BICHAT, Xavier, *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, 4 volumes, Brosson, Paris, 1818.
- _____, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Flammarion, Paris, 1994.
- BIRAN, Maine de, *Cœuvres choisis de Maine de Biran*, Aubier Montaigne, Paris, s/d.
- BLONDEL, Maurice, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1973.

- BOUTROUX, Émile, *De la contingence des lois de la nature*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.
- CANGUILHEM, Georges, *La connaissance de la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003.
- CARROY, Jacqueline et al., *Histoire de la psychologie en France : XIXe-XXe siècles*, Éditions La Découverte, Paris, 2006.
- DOPP, Joseph, *Félix Ravaisson. La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1933.
- GOUHIER, Henri, "Introduction", em *Œuvres choisies de Maine de Biran*, Aubier Montaigne, Paris, s/d, pp. 5-44.
- _____, *Études sur l'histoire des idées en France depuis de XVIIe siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1980.
- JANICAUD, Dominique, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1997.
- LACHELIER, Jules, *Du fondement de l'induction*, Fayard, Paris, 1993.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris, 2006.
- LARUELLE, François, *Phénomène et différence. Essai sur l'ontologie de Ravaisson*, Éditions Klincksieck, Paris, 1971.
- LAVELLE, Louis, *La philosophie française entre les deux guerres*, Éditions Aubier-Montaigne, Paris, 1942.
- LE ROY, Édouard, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, Boivin et Cie, Éditeurs, Paris, 1927.
- MONTEBELLO, Pierre, *Le vocabulaire de Maine de Biran*, Ellipses, Paris, 2000.
- PATRÃO NEVES, Maria do Céu, "L'acception psycho-philosophique d'espace et de temps dans le positivisme spiritualiste", em *L'espace et le temps*, Paris, A.S.P.L.F./Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1991, pp. 226-230.
- RAVAISSON, Félix, *De l'habitude*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981.
- _____, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, tome II, Librairie de Joubert, Éditeur, Paris, 1846.
- _____, *La philosophie en France au XIX^e siècle (1867) suivi du Rapport sur le prix Victor Cousin (Le scepticisme dans l'antiquité) (1884)*, Librairie Hachette et C^{ie}, Paris, 1904.
- _____, *Testament philosophique et Fragments, précédés de la notice lue en 1904 à l'Académie des Sciences Morales et Politiques, par Henri Bergson*, Boivin et C^{ie}, Éditeurs, Paris, 1933.
- TORT, Patrick, direction, *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, 3 volumes, Presses Universitaires de France, Paris, 1996.

EPÍGRAFES

Referências bibliográficas

- Capítulo I** – MARTINS, Diamantino, *Bergson. A intuição como método na metafísica*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1946, p. 20.
- Capítulo II** – BERGSON, Henri, « Réponse à un article d'Émile Borel », cit. em *L'évolution créatrice*, édition critique, Presses Universitaires de France, Paris, 2007, p. 615.
- Capítulo III** – BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, édition critique, Presses Universitaires de France, Paris, 2007, p. 218.
- Notas finais** – LEVINAS, Emmanuel, *Ética e Infinito*, Edições 70, Lisboa, 2007, p. 21.

ÍNDICE REMISSIVO

- A**
absoluto, 20, 40, 43, 48, 62, 70, 91, 104, 119, 124, 125, 126
acaso, 168, 171, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 189, 207, 222, 223
acção humana, 81, 110, 113
adaptação activa, 181
adaptação evolutiva, 59, 168, 170, 181, 182, 207, 213, 228
adaptação passiva, 181
Adolfe, Lydie, 200
Afrodisia, Alexandro de, 172
ambiente, 20, 51, 195, 205
Ansell Pearson, Keith, 109
Aquiles, 76, 77
Aristóteles, 45, 48, 49, 51, 67, 68, 70, 83, 84, 85, 87, 92, 94, 104, 137, 172
arte, 97
associacionismo, 135
Azouvi, François, 158, 190
- B**
Benda, Julien, 120
Benrubi, Isaac, 52, 57, 63, 109, 120
Bernard, Claude, 23, 24
Berthelot, René, 51, 53
Bichat, Xavier, 26, 60, 108
biofilosofia, 15, 137
bioinformática, 27
biologia, 19, 20, 21, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 34, 53, 85, 86, 102, 107, 108, 109, 111, 115, 123, 124, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 156, 157, 158, 159, 160, 169, 170, 172, 178, 179, 180, 184, 186, 190, 202, 209, 222
biologismo, 152, 157
Biran, Maine de, 17, 20, 29, 30, 31, 32, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 50, 57, 60, 62, 108, 124, 187
Blondel, Maurice, 50, 51, 60, 194, 234
Borel, Émile, 71, 95, 180
Boutroux, Émile, 38, 57, 58, 60, 62, 161, 176, 219, 220, 221, 222
Bréhier, Émile, 86, 87, 206
Bridgman, Laura, 30
Buffon, 22
- C**
Caeymaex, Florence, 118, 205, 248
Canguilhem, George, 24, 139, 140
causalidade, 58, 100, 102, 151, 153, 168, 171, 172, 177, 180, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 199, 201, 204, 206, 207, 208, 211, 222, 225, 260
Charcot, Jean-Martin, 32
Chateaubriand, François-René, 20
Chevalier, Jacques, 19, 46, 104, 128, 134, 142, 143, 145, 190, 191
Chiari, Joseph, 243
ciência, 19, 20, 22, 23, 25, 28, 33, 37, 52, 56, 60, 93, 94, 96, 97, 101, 102, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 122, 125, 141, 142, 150, 159, 164, 168, 175, 180
ciências da matéria, 39, 109, 112, 113, 115, 126, 129, 133, 163
ciências da natureza, 113, 135
ciências da vida, 5, 26, 29, 109, 112, 113, 126, 127, 138, 140, 142, 144, 153, 157, 159, 163, 180, 185, 190, 204, 223, 239
cinematógrafo, 71, 72, 112
Coimbra, Leonardo, 145, 157, 215
Comte, Auguste, 31, 36
Condillac, Étienne, 30, 41
Conry, Yvette, 173
consciência, 30, 31, 32, 40, 41, 42, 52, 53, 58, 59, 60, 77, 91, 95, 123, 129, 132, 133, 147, 148, 149, 150, 165, 185, 189, 213, 224, 225, *vide* filosofia da consciência
consciência vegetal, 225
contingência, 57, 58, 59, 60, 179, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 237, 239, *vide* contingencialismo
contingencialismo. *vide* filosofia da contingência
Cope, Edward, 186
Cousin, Victor, 18, 31, 62
criação, 27, 33, 34, 58, 59, 77, 99, 112, 114, 115, 119, 124, 143, 145, 149, 154, 181, 182, 191, 194, 195, 196, 198, 205, 208, 213, 220, 223, 226, 228, 229, 230, 231, 235, 236, 239, 242
Cuvier, Georges, 174
- D**
Dantec, Le, 142
Darwin, Charles, 26, 137, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175
darwinismo, 67, 173, 174
De Vries, Hugo, 169, 170, 172, 173, 174, 175
Deleuze, Gilles, 196

- Descartes, René, 25, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 92, 93, 94, 95, 98, 99, 101, 103, 104, 114, 141, 148, 242
- determinismo, 21, 23, 59, 171, 236
- Deus, 84, 101, 124, 132, 141, 170
- Dreyfus, caso, 146
- Driesch, Hans, 190, 191
- Du Bos, Charles, 65, 161
- dualismo, 21, 89, 153, 206
- duração, 48, 54, 61, 65, 73, 75, 76, 77, 78, 80, 91, 93, 94, 95, 97, 99, 103, 105, 106, 108, 114, 120, 122, 124, 126, 129, 131, 132, 133, 134, 137, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 157, 158, 163, 184, 185, 186, 194, 195, 198, 208, 209, 219, 220, 224, 226, 227, 228, 230, 232, 235, 236, 237, 241, 242, 243, 244
- E**
- Eimer, Theodor, 169, 170, 173, 182, 183
- Einstein, Albert, 129, 130, 160
- élan de amor, 155
- élan vital*, 43, 44, 48, 50, 51, 59, 61, 85, 86, 89, 91, 108, 116, 124, 125, 126, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 144, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 165, 170, 171, 184, 188, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 223, 224, 226, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 237, 238, 239, 241, 244
- Elói Duarte, Pedro, 184
- embriologia, 22, 28, 105, 109, 133, 151, 162, 189, 195
- emergência, 145
- emoção criadora, 155
- Empédocles, 81
- empirismo, 30, 123
- entomologia, 189
- esforço filosófico, 72, 215, 216, 239
- esforço muscular voluntário, 31, 41, 42, 187
- esforço vital, 89, 168, 186, 187, 188, 195, 206, 228, 229
- espaço, 77, 104, 105, 130, 131, 149, 166
- Espinosa, Baruch, 92, 93, 101, 154, 242
- espírito, 21, 23, 24, 28, 34, 40, 41, 42, 43, 49, 50, 51, 52, 53, 60, 61, 69, 70, 72, 91, 102, 104, 111, 117, 120, 121, 136, 137, 163, 164, 165, 212, 215, 218
- espiritualismo, 19, 31, 32, 34, 45, 61, 122
- espontaneidade, 24, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 58, 59, 60, 99, 100, 120, 222, 223, 234, 236
- esprit de finesse*, 36, 104
- evolução, 26, 28, 53, 60, 67, 72, 81, 85, 86, 97, 102, 130, 133, 138, 140, 141, 144, 145, 147, 151, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 178, 179, 181, 182, 184, 186, 188, 190, 191, 192, 194, 197, 198, 199, 202, 204, 206, 209, 210, 211, 212, 213, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 232, 236, 237
- evolução criadora, 191
- evolucionismo, 19, 21, 22, 26, 28, 33, 75, 81, 108, 140, 147, 153, 158, 159, 161, 172, 173, 189, 190, 208
- evolucionismo bergsoniano, 15, 29, 106, 109, 145, 157, 161, 167, 172, 185, 188, 189, 191, 194, 199, 205, 212
- evolucionismo criacionista*, 144, 153, 212, *vide* evolucionismo bergsoniano
- evolucionismo metafísico, 15
- evolucionismo spenceriano, 28, 29, 106, 133, 160, 161, 167, 212
- evolucionismo verdadeiro, 127, 167, 168, 209, 213, *vide* evolucionismo bergsoniano
- F**
- facto primitivo, 31, 41, 43, 187
- factos, 23, 29, 31, 52, 58, 60, 141, 162, 190
- factos de consciência, 33, 134, 135 *vide* factos interiores
- factos interiores, 31, 43
- filosofia, 18, 25, 28, 56, 103, 127, 164
- filosofia aberta, 14, 194, 220
- filosofia da acção, 50, 51
- filosofia da biologia, 15
- filosofia da consciência, 148
- filosofia da contingência, 220, 221, *vide* contingencialismo
- filosofia da natureza, 13, 34, 38, 39, 47, 48, 49, 50, 52, 57, 63, 69, 81, 83, 88, 89, 93, 107, 133, 144, 224, 241
- filosofia da natureza bergsoniana, 44, 66, 73, 75, 79, 83, 84, 86, 88, 90, 108, 109, 127, 132, 133, 136, 137, 139, 144, 148, 193, 210, 212, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 227, 232, 233, 237, 241
- filosofia da vida, 61, 137, 157, 187, 199
- filosofia do espírito, 44, 137
- filosofia do tempo, 37, 130
- filosofia francesa, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 43, 55, 60, 61
- filosofia intuitiva, 122, 123, 137
- filosofia, conceito bergsoniano de, 13, 14, 28, 29, 37, 43, 46, 107, 108, 109, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 126, 144, 159, 168, 215, 216, 217
- finalismo, 48, 49, 156, 170, 173, 177, 181, 191, 203, 205, 207, 208, 209, 211, 212, 223, 238
- finalismo especial, 192, 207, 209, 223

física, 25, 26, 28, 38, 85, 93, 95, 99, 102, 108, 109, 111, 112, 123, 126, 129, 130, 131, 138, 139, 163, 164, 180

fisiologia, 30, 32, 42, 179

François, Arnaud, 64, 150, 155, 168, 169, 172, 190, 210, 230

G

Galileu, 25, 26, 85, 93, 94, 98, 114

Gayon, Jean, 178, 179

genética, 27, 221

geometria, 22, 95, 102, 112, 218

Gilson, Étienne, 137

Goethe, Johann Wolfgang von, 21

Gouhier, Henri, 31, 35, 38, 39, 44, 46, 64, 65, 76, 80, 88, 137, 141, 224

H

hábito, 221

Heidegger, Martin, 81

Heraclito, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 224

Heurtin, Marie, 30

hilozoísmo, 207

hiperorgânico, 42, 43

Höfding, Harald, 140, 190

homo faber, 111

Hude, Henri, 65, 88, 90, 193, 213, 244

Hugo, Victor, 20, 173

Husson, Léon, 218

I

imprevisibilidade, 49, 59, 60, 99, 114, 148, 150, 180, 191, 208, 210, 219, 220, 221, 230, 232, 233, 236, 237, 238, 239

indeterminação, 54, 58, 73, 100, 138, 150, 192, 210, 219, 220, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239

Index, 92

individualidade, 49, 58, 91, 234, 235

instinto, 85, 120, 165, 192, 202

inteligência, 24, 50, 66, 70, 71, 72, 77, 78, 85, 86, 95, 96, 99, 100, 101, 105, 110, 111, 112, 117, 119, 120, 123, 125, 139, 150, 156, 164, 165, 166, 167, 172, 176, 177, 192, 193, 202, 208, 209, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 238

intuição, 18, 32, 36, 46, 49, 50, 61, 86, 91, 93, 103, 104, 110, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 131, 133, 134, 147, 213, 215, 216, 218, 242, 243

J

James, William, 134, 163, 168, 200

Janet, Paul, 32

Janicaud, Dominique, 46

Jankélévitch, Vladimir, 49, 143, 202, 214, 217, 226, 238

K

Kant, Immanuel, 92, 103, 104, 105, 161, 167

Keller, Helen, 30

Kepler, Johannes, 93, 94, 98

L

Lachelier, Jules, 38, 56, 57, 58, 60, 62

Lalande, André, 14, 22, 31, 33, 34, 42, 50, 62, 110, 139, 161, 171, 175, 187

Lamarck, Jean-Baptiste, 38, 173, 184, 187, 189

lamarckismo, 169

Lamartine, Alphonse de, 20

Laruelle, François, 47

Lavoisier, 22

Le Dantec, Félix, 142

Le Roy, Édouard, 28, 35, 56, 104, 193

Leibniz, Gottfried, 92, 93, 101, 197, 242

Levinas, Emmanuel, 241, 242

Lovejoy, Arthur, 140

M

Madouas, Yves, 144

Marion, Antoine-Fortuné, 116

Martins, Diamantino, 157

matemática, 22, 25, 27, 93, 95, 98, 100, 102, 108, 109, 111, 123, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 141, 150, 162, 180, 208, 218

matéria, 21, 26, 27, 49, 50, 70, 83, 88, 89, 96, 99, 102, 104, 110, 111, 112, 113, 117, 118, 120, 121, 131, 132, 135, 136, 139, 151, 154, 157, 162, 163, 164, 165, 167, 193, 195, 203, 206, 213, 214, 218, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 236, 237

materialismo, 207

mathesis universalis, 98

Maxwell, James, 163

Mayr, Ernst, 143

mecanicismo, 21, 38, 51, 57, 72, 96, 99, 100, 104, 126, 128, 134, 140, 168, 170, 171, 183, 184, 191, 206, 208, 223

memória, 165, 225, 235

memória orgânica, 151, 191, 235

Merleau-Ponty, Maurice, 231

metafísica, 25, 27, 32, 33, 40, 52, 55, 62, 77, 82, 102, 107, 117, 120, 122, 123, 124, 125, 129, 139, 142, 168, 175, 186, 193

metafísica positiva, 25, 60, 109, 123, 141, 144, 229

Metz, André, 129

- Miquel, Paul-Antoine, 170, 173, 198, 229
 Monakow, Constantin von, 143
 monismo, 50, 242, 243
 Monod, Jacques, 143, 159
 Montebello, Pierre, 42, 62, 88, 107, 108, 126
 moral, 69, 81, 132, 155, 157
 moral aberta, 156
 moral de aspiração, 155
 moral de pressão, 155
 moral dinâmica, 156
 moral estática, 155
 moral fechada, 153, 156
 Morgan, Thomas Hunt, 116
 morte, 151, 155, 177
 Mossé-Bastide, Rose-Marie, 46, 88, 129
 Mourgue, Raoul, 143
 Mullarkey, John, 109
 multiplicidade distinta, 70, 102, 108, 123, 131, 133, 135, 164, 194, 207, 213, 234
 multiplicidade indistinta, 108, 109, 149, 185, 194, 212, 243
 mutacionismo, 174
- N**
 naturalismo, 53, 148, 154
 natureza, 14, 15, 19, 21, 22, 23, 26, 27, 33, 34, 39, 40, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 62, 69, 73, 75, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 91, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 102, 108, 111, 112, 119, 121, 126, 132, 133, 134, 138, 139, 142, 144, 145, 151, 152, 154, 156, 157, 161, 162, 166, 186, 190, 191, 192, 194, 196, 197, 198, 202, 203, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 242, 244
 natureza criadora, 15, 107, 144, 153, 156, 211, 219, 220, 222, 226, 231, 232, 233, 237, 238, 239, 244
 natureza humana, 40, 110
 natureza naturada, 154, 155
 natureza naturante, 154, 155
 natureza viva, 191, 204, 235, 236
 natureza, conceito bergsoniano, 14, 35, 66, 126, 132, 144, 145, 152, 153, 154, 192, 212, 221, 232, 233, 239, 241
 natureza, conceito de, 13, 14, 20, 34, 35, 48, 52, 53, 60, 65, 68, 83, 85
 natureza, enquanto essência, 183
 natureza, enquanto vida em geral, 152, *vide* vida em geral
 natureza, princípio interno, 48, 51, 52, 53, 56, 85, 92, 105, 126, 145, 152, 156, 184, 199, 213
Naturphilosophie, 20, 21, 22, 33
- negatividade, 205
 neodarwinismo, 171
 neolamarckismo, 184, 186, 187, 189, 212
 Newton, 26
 Nietzsche, Friedrich, 62, 199
 niilismo, 19
- P**
 paleontologia, 189
 Parménides, 74, 82
 Pascal, Blaise, 36, 38, 103, 104, 127
 Patrão Neves, M., 43, 51, 132, 172
 Philonenko, Alexis, 151, 160, 197, 201
 Platão, 67, 68, 70, 77, 82, 83, 84, 87, 92, 104, 215, 216, 218
 Plotino, 69, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 97, 119
 Poincaré, Henri, 180
 positivismo, 19, 21, 25, 32, 56, 124
 positivismo cientista, 31, 61
 positivismo espiritualista, 20, 22, 24, 25, 29, 31, 33, 34, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 61, 62, 69, 83, 94, 107, 221, 234
 possível, 196, 210, 242
 pragmatismo, 19
 primeiro motor, 49
 projecto bio-filosófico, 15, 28, 136, 137, 139, 141, 144, 145, 156, 157, 168, 185, 190, 194, 202, 212, 214, 219, 220, 235, 239, 244
 psicologia, 20, 22, 29, 31, 32, 33, 40, 42, 61, 102, 105, 107, 108, 115, 124, 127, 133, 134, 135, 136, 142, 162, 184, 185
 psicologia invertida, 184, 185
- Q**
 química, 22, 26, 28, 102, 108, 109, 111, 112, 138, 139, 162
- R**
 Ravaisson, Félix, 20, 22, 25, 38, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 62, 83, 172, 221, 222, 234
 razão, 110
 realismo espiritualista, 57, *vide* positivismo espiritualista
 reducionismo, 18, 30, 167, 218
 relatividade, teoria da, 119, 129, 130
 religião dinâmica, 155
 religião estática, 153, 155
 revolução bergsoniana, 76, 77, 79, 86
 Rousseau, Jean-Jacques, 36, 38
- S**
 Santos, Delfim, 147
 Saporta, Gaston, 116

Schelling, Frederich, 21, 22, 48, 51, 52, 53
 Schopenhauer, Arthur, 142, 200
 seleção natural, 67, 172, 173, 174, 203
 sensualismo, 30, 41
 Sertillanges, Antonin, 87
 simpatia, 118, 119, 120, 121, 213, 242
 Spencer, Herbert, 26, 28, 29, 65, 106, 128, 130, 161,
 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 199, 212
 substância, 21, 26, 28, 54, 73, 80, 87, 101, 123,
 152, 153, 162, 199, 212, 224, 226, 242, 243
 substância, conceito de, 79, 80, 136
 substancialismo, 41, 230

T
 Tales, 68, 73
 teleologia, 209
 tempo, 13, 48, 65, 70, 73, 89, 93, 95, 96, 105, 130,
 131, 133, 150, 151, 166, 191, 208, 224, 235,
 236, 242, *vide* duração
 tendências adormecidas, 197
 tendências despertas, 197
 tendências evolutivas, 187, 193, 194, 195, 196,
 197, 198, 199, 209, 215, 225, 227, 228, 231,
 235, 239
 tendências particulares, 195, 197
 tendências primitivas, 195
 Thomson, Joseph-John, 163
 Tort, Patrick, 21, 171
 Tracy, Destutt de, 30
 transformismo, 19, 21, 27, 34, 39, 108, 158, 160,
 161, 168, 169, 171, 176, 181, 184, 186, 188,
 189, 190, 192, 199, 204, 208, 211, 212

U
 Umbelino, Luís António, 145

V
 vida, 22, 23, 26, 33, 37, 39, 42, 45, 46, 47, 49,
 51, 54, 58, 59, 60, 61, 85, 88, 89, 100, 112,
 113, 119, 132, 133, 134, 136, 137, 139, 141,
 147, 148, 151, 154, 159, 168, 169, 175, 178,
 179, 181, 184, 186, 189, 191, 192, 195, 196,
 197, 198, 199, 203, 207, 208, 211, 221, 222,
 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 233, 234,
 235, 237, 238, 239
 vida em geral, 44, 50, 61, 145, 148, 151, 152, 153,
 154, 155, 156, 157, 158, 189, 212, 221, 232
 vida interior, 35, 36, 40, 44, 61, 62, 103, 108, 124,
 134, 135, 147, 148, 149
 Vieillard-Baron, Jean-Louis, 76, 108
 virtualidade, 62, 89, 97, 136, 192, 196, 197, 198,
 200
 vitalismo, 26, 28, 108, 137, 139, 140, 142, 152,
 157, 190, 202, 223
 Vollet, Matthias, 64, 197
 Voltaire, 36

W
 Weismann, August, 187, 189
 Wolff, Christian, 29
 Worms, Frédéric, 66, 122, 123, 129, 230, 238

Z
 Zenão de Eleia, 65, 67, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 79,
 82, 96, 97, 105, 130

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| Siglas e critérios de citação | 7 |
| PREFÁCIO | 9 |
| PRÓLOGO | 13 |
| CAPÍTULO I: Genealogia do projecto filosófico de Henri Bergson | 17 |
| 1. Ambiência especulativa: <i>o tempo de Bergson</i> | 19 |
| a) O espírito romântico e a <i>Naturphilosophie</i> | 20 |
| b) O espírito científico e a experimentação | 22 |
| c) A autonomização das ciências biológicas | 25 |
| d) A institucionalização da Psicologia | 29 |
| 2. A filosofia do século XIX francês: mestres reconhecidos por Bergson | 33 |
| 2.1. A apologia filosófica da <i>vida interior</i> | 35 |
| 2.1.1. Maine de Biran: <i>le plus grand métaphysicien depuis Descartes</i> | 38 |
| 2.1.2. Félix Ravaisson: <i>le mot profond d'un philosophe contemporain</i> | 44 |
| a) Sob o patronato de Aristóteles | 48 |
| b) Ao encontro de Schelling | 51 |
| c) A profecia do <i>positivismo espiritualista</i> | 54 |
| 2.1.3. Lachelier e Boutroux: <i>des esprits de premier ordre</i> | 57 |
| CAPÍTULO II: Bergson interlocutor da filosofia da natureza anterior | 63 |
| 1. <i>Bergson filósofo e Bergson professor</i> : questões metodológicas | 64 |
| 2. Filosofia Antiga: <i>a metafísica natural da inteligência humana</i> | 66 |
| 2.1. Prolegómenos de ordem metodológica | 66 |
| 2.2. Orientações gerais da filosofia antiga | 68 |
| 2.3. Os construtores do modo grego de filosofar | 73 |
| a) Jónios e eleatas: Heraclito e Zenão | 74 |
| b) Do conflito jónio-eleata à filosofia platónica | 81 |
| c) Aristóteles | 83 |
| d) Plotino | 86 |
| 2.4. Bergson diante da Grécia: <i>mais amigo da verdade</i> | 90 |
| 3. Filosofia Moderna: o mesmo método, uma maior precisão | 92 |
| a) A proximidade ao pensamento antigo | 93 |
| b) A natureza mecanizada | 98 |
| c) O paralelismo psico-físico | 101 |
| d) A sugestão de uma nova via | 103 |
| CAPÍTULO III: A noção bergsoniana de natureza criadora | 107 |
| 1. Orientações epistemológicas do pensamento de Bergson | 107 |
| 1.1 “Ciência” e “Filosofia”: cooperantes no projecto de uma <i>metafísica positiva</i> .. | 109 |
| a) O trabalho científico de circunvalação | 109 |
| b) A <i>inversão</i> metafísica do especificamente humano | 116 |
| c) <i>Filosofia intuitiva</i> : a descoberta da positividade absoluta e fundante .. | 121 |

| | |
|--|-----|
| 1.2. Um novo modelo gnoseológico: uma filosofia à imagem das ciências da vida . . . | 126 |
| a) Das matemáticas às ciências da vida: um tempo que <i>dura</i> | 127 |
| b) Da filosofia da natureza à Psicologia: o ponto de vista da <i>consciência</i> | 133 |
| c) Da Psicologia ao projecto <i>bio-filosófico</i> | 136 |
| 2. Estrutura e orientações do <i>evolucionismo criacionista</i> bergsoniano | 144 |
| 2.1. Fundamentos da leitura bergsoniana: as noções de <i>duração, evolução e vida em geral</i> | 146 |
| 2.1.1. <i>Natureza naturada e natureza naturante</i> | 152 |
| 2.2. O confronto com as teorias da evolução | 158 |
| 2.2.1. A ilusão de um <i>evolucionismo sem evolução</i> : H. Spencer | 161 |
| 2.2.2. Lacunas conceptuais nos transformismos biológicos: <i>acaso, adaptação, causalidade e esforço</i> | 168 |
| a) Variações acidentais | 171 |
| b) Variações exteriores dirigidas | 181 |
| c) Princípio interno de variação | 184 |
| 2.3. A autêntica causalidade evolutiva ou <i>como se explica a similitude de órgãos em espécies morfologicamente distantes</i> | 189 |
| 2.3.1. Multilinearidade e descontinuidade na evolução natural | 191 |
| 2.3.2. Um evolucionismo de <i>tendências</i> e não de <i>estados</i> | 193 |
| 2.3.3. O <i>élan</i> como abertura de uma nova perspectiva evolucionista | 199 |
| 2.3.4. O verdadeiro finalismo: uma nova relação causal | 207 |
| 3. Corolário especulativo da <i>bio-filosofia</i> bergsoniana | 213 |
| 3.1. Categorias para pensar a “natureza criadora” | 219 |
| 3.1.1. “Contingência”: a reafirmação de uma filosofia da abertura | 220 |
| a) Contingência metafísica | 221 |
| b) Contingência positiva | 226 |
| 3.1.2. “Indeterminação”: uma natureza que é tempo | 232 |
| 3.1.3. “Imprevisibilidade”: o carácter essencial da vida | 236 |
| NOTAS FINAIS | 239 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 243 |
| I. Obras de Bergson | 243 |
| II. Estudos sobre Bergson | 244 |
| II.1 Livros | 244 |
| II.2. Artigos e capítulos de livros | 245 |
| III. Estudos sobre o pensamento francês contemporâneo | 247 |
| EPÍGRAFES: Referências bibliográficas | 248 |
| ÍNDICE REMISSIVO | 249 |
| ÍNDICE GERAL | 255 |