

Colecção: UNIVERSALIA

Direcção: Dr. Adelino Cardoso

Livros publicados:

- 1 — G. W. Leibniz, *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, tradução, introdução e notas de Adelino Cardoso.
- 2 — Platão, *Ménon*, tradução do grego e notas de Ernesto Rodrigues Gomes. Estudo introdutório de José Trindade Santos.
- 3 — J. P. Sartre, *A Transcendência do Ego*, tradução e introdução de Pedro M. S. Alves.
- 4 — Bergson, *A Intuição Filosófica*, tradução, introdução e notas: Maria do Céu Patrão Neves. Revisão literária: Lucinda Soares.

Série Ideias

- 1 — G. W. Leibniz, *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, tradução e introdução de Adelino Cardoso

Próximo título a publicar

G. W. Leibniz, *Discurso de Metafísica*

Edições Colibri
Faculdade de Letras de Lisboa
Alameda da Universidade
1699 LISBOA CODEX

Henri Bergson

A INTUIÇÃO FILOSÓFICA

Tradução, Introdução e Notas: Maria do Céu Patrão Neves.
Revisão literária: Lucinda Soares.



Edições Colibri

coincidir com a sua intuição originária; uma linguagem que recorre sistematicamente a metáforas no esforço por alcançar rigor; um conhecimento que se distingue radicalmente do científico, assim confirmando a sua dignidade e valor paralelos. São também as dificuldades de apreensão de um pensamento vivo que, no seu contínuo movimento, vai harmonizando aspectos aparentemente contrários: a convergência da filosofia e da ciência, no rigor e precisão exigidas, da filosofia e da arte, na espontaneidade da criação; a afirmação da intuição como conhecimento, enquanto faculdade de captar a autenticidade do real, e como simpatia, enquanto forma de coincidir com a intimidade do real; a continuidade de um trabalho filosófico permanentemente inacabado e a novidade ímpar de cada intuição. Outras questões podem ainda formular-se acerca da ausência de condições propedêuticas da intuição, do seu carácter de certitude, da relatividade do conhecimento absoluto do relativo, da real possibilidade de comunicação.

A inteligibilidade da filosofia bergsoniana não se alcança sem um esforço intelectual, mas só se abre a uma nova disposição do espírito: numa "inversão da direcção habitual do pensamento", numa "conversão da atenção" ao espírito.

A INTUIÇÃO FILOSÓFICA⁷

Gostaria de vos submeter algumas reflexões sobre o espírito filosófico. Parece-me, — e mais do que uma comunicação apresentada a este Congresso o testemunham — que a metafísica procura neste momento simplificar-se, aproximar-se mais da vida⁸. Creio que ela tem razão e que é neste sentido que

7 Conferência proferida no Congresso Internacional de Filosofia de Bolonha, a 10 de Abril de 1911, e publicada em Novembro do mesmo ano na *Revue de Métaphysique et de Morale*, XIX, pp. 808-827. Este texto foi posteriormente integrado pelo autor numa colectânea de pequenos estudos intitulada *La Pensée et le Mouvant. Essais et conférences*.

8 "Le Cerveau et la Pensée: une illusion philosophique", comunicação apresentada no Congresso Internacional de Filosofia, em Genebra, 1904, e publicada na *Revue de Métaphysique et de Morale*, XII, Novembro de 1904, pp. 895-908, sob o título "Le paralogisme psycho-physiologique", constitui o único texto apresentado num Congresso Internacional de Filosofia, além do presente, a constar na edição das *Oeuvres* de Henri Bergson. Registe-se igualmente uma indicação apenas de uma "Note sur l'origine psychologique de notre croyance à la loi de causalité", também apresentada num Congresso Internacional de Filosofia, realizado em Paris, 1900. "Le paralogisme psycho-physiologique", estudo em que o autor procura manifestar a contradição inerente àquela mesma tese, termina precisamente pela afirmação do projecto de formulação "de uma teoria do espírito, considerada nas suas relações com o determinismo da natureza", in *L'Énergie spirituelle. Essais et conférences*, p. 974.

No entanto, os trabalhos de Bergson que efectiva e mais excelentemente desenvolvem a preconizada proximidade entre a metafísica e a vida são

devemos trabalhar. Mas julgo que por essa via não faremos nada de revolucionário; limitar-nos-emos a dar a forma mais apropriada ao que é a base de toda a filosofia, — isto é, de toda a filosofia que tem a plena consciência da sua função e do seu destino⁹. Porque não é necessário que a complicação da letra

por certo "Introduction à la métaphysique", de 1903, e, já posterior a "L'intuition philosophique", "La conscience et la vie", de (Maio) 1911. O esforço de aproximação da metafísica à vida, de coincidência do pensamento e da realidade, do conhecimento e da experiência é, todavia, constante na obra de Bergson e, de modo mais ou menos explícito, está presente na maioria das suas publicações. Uma boa síntese deste projecto é-nos oferecida na "Introduction" de *L'Évolution Créatrice* — obra maior de Bergson (1907), toda ela dedicada ao problema da evolução biológica e da significação da vida: "A teoria do conhecimento e a teoria da vida parecem-nos inseparáveis uma da outra. Uma teoria da vida que não se faça acompanhar de uma crítica do conhecimento é obrigada a aceitar, tais quais, os conceitos que o entendimento coloca à sua disposição: ela não pode senão encerrar os factos, de bom grado ou à força, nos quadros pré-existentes que considera como definitivos. Ela obtém assim um simbolismo cómodo, talvez mesmo necessário à ciência positiva, mas não a uma visão directa do seu objecto. Por outro lado, uma teoria do conhecimento que não substitua a inteligência na evolução geral da vida, não nos ensinará nem como os quadros do conhecimento se constituíram, nem como os podemos alargar ou ultrapassar. É preciso que estas duas investigações, teoria do conhecimento e teoria da vida se encontrem e, por um processo circular, se empurrem uma à outra indefinidamente.", pp. 492-3.

Ainda em relação às intervenções públicas de Bergson que constam das *Oeuvres*, importa acrescentar que o filósofo foi sempre muito comedido e criterioso em relação aos escritos que destinou a publicação. Estes deveriam afirmar algo de novo, numa expressão suficientemente amadurecida para se ter tornado rigorosa e clara. Daí a proibição testamentária de publicação de qualquer um dos seus inéditos. Bergson pretendeu ser o seu próprio editor. De entre as conferências que proferiu e dos artigos que redigiu, o filósofo reuniu, para publicação, em dois pequenos volumes — *L'Énergie spirituelle*, em 1919, e *La Pensée et le Mouvant*, em 1934 — os trabalhos que considerou não serem apenas de circunstância, mas antes complementares da sua doutrina.

⁹ Bergson entende a filosofia como metafísica e, neste sentido, retoma a tradição da filosofia ocidental anterior ao criticismo. A metafísica, ciência entre as demais ciências pelo rigor da sua reflexão e pela precisão dos seus conhecimentos, distingue-se todavia das ciências ditas positivas pelo seu

faça perder a simplicidade do espírito¹⁰. Tomando em consideração apenas as doutrinas outrora formuladas, a síntese em que elas parecem então compreender as conclusões das filosofias anteriores e o conjunto dos conhecimentos adquiridos, arrisca-se a já não ver o que há de essencialmente espontâneo no pensamento filosófico¹¹.

objecto e pelo seu método: "Atribuímos, pois, à metafísica um objecto limitado, principalmente o espírito, e um método especial, antes de tudo a intuição.", "Introduction, deuxième partie", in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1277. É precisamente enquanto ciência do espírito que a metafísica se aproxima da vida, do movimento criador do espírito. Neste sentido a metafísica bergsoniana protagoniza uma nova inteligibilidade do real, dinâmica e permanentemente renovada na medida em que segue o devir espontâneo e inédito da natureza. A metafísica, ou "metafísica positiva" — expressão que Bergson por vezes emprega —, toma agora por modelo, não as ciências matemáticas, como acontecia com a metafísica cartesiana de que Bergson é um crítico acérrimo, mas as ciências da vida, a biologia, a "ciência de ponta" do seu tempo. Assim se inicia também a renovação metafísica operada por Bergson.

¹⁰ O valor da obra bergsoniana, o impacto que desde sempre causou e a atracção que suscitou, quer no meio intelectual francês da época, quer mesmo junto de um público menos erudito, ficou a dever-se ao ineditismo da doutrina mas também à originalidade do estilo. Com um discurso claro e preciso, feito de frases simples e com palavras de todos os dias, pontilhado por metáforas que apelam aos sentidos e nos reenviam ao mundo da natureza, o filósofo Bergson revela-se um mestre da língua francesa e um dos expoentes máximos da literatura mundial. Prémio Nobel da Literatura em 1928, ele consegue associar ao calcidoscópio de imagens que a sua expressão poética sugere, a limpidez e transparência de um pensamento que se faz rigoroso. Na filosofia como na vida, e porque a filosofia é uma leitura da vida, o objectivo é ainda e sempre o de captar o que é na simplicidade da unidade que o faz ser.

¹¹ Bergson consegue condensar e transmitir, neste primeiro parágrafo, o que se confirmará ser o sentido geral deste estudo, o confronto entre duas direcções do filosofar: uma primeira que, projectando-se para o novo, procura aproximar-se da vida e assim captar o espírito na simplicidade da sua espontaneidade; uma outra que, voltando-se para o antigo, se prende a sínteses já formuladas em que os conhecimentos anteriormente alcançados se reúnem. É esta segunda direcção que se explicita no parágrafo seguinte.

Há uma observação que, todos os que dentre nós ensinam a história da filosofia, todos os que têm oportunidade de repetir frequentemente o estudo das mesmas doutrinas e de assim levar cada vez mais longe o seu aprofundamento, puderam fazer¹². Um sistema filosófico parece primeiramente erguer-se como um edifício acabado, com uma arquitetura engenhosa, em que foram tomadas as disposições para que aí se pudessem alojar comodamente todos os problemas¹³. Experimentamos, contemplando-o sob esta forma, uma alegria estética reforçada por uma satisfação profissional. Com efeito, encontramos aqui não apenas a ordem na complicação (uma ordem que por vezes nos

12 Bergson desenvolveu uma intensa e brilhante carreira de magistério, percorrendo todas as etapas de um grande universitário francês: conclui a École Normale Supérieure em 1878 e fez a agregação em Filosofia em 1881; depois foi professor nos liceus de Angers, Clermont-Ferrand, Louis-le-Grand e Henri IV em Paris; em 1889 doutorou-se vindo posteriormente a leccionar na École Normale Supérieure e no Collège de France.

13 Bergson inicia aqui a sua crítica aos sistemas filosóficos, a qual virá a ressurgir várias vezes ao longo do texto, sendo igualmente comum nas suas diversas obras. Esta deriva naturalmente da sua concepção de filosofia enquanto forma de conhecimento do devir do real, cujo dinamismo percorre, permanentemente receptiva ao novo, ao imprevisível (sem procurar tanto resolver os problemas como dilui-los numa visão absoluta), não sendo, por isso, susceptível de se conter num sistema fechado, cuja unidade e verdade são garantidas internamente. Além disso, os sistemas apresentam-se sempre como obras individuais acabadas, enquanto a filosofia, perseguindo o desenvolvimento do espírito, não é obra de um homem só, mas antes uma obra colectiva e permanente inacabada (Cf., "Introduction, deuxième partie", *La Pensée et le Mouvant*, p. 1309). E são estes dois aspectos que justificam a designação comum da filosofia bergsoniana como uma "filosofia aberta". Por outro lado — diz ainda Bergson — "um verdadeiro sistema é um conjunto de concepções tão abstractas, e por consequência tão vastas, que se faria aí conter todo o possível, e mesmo o impossível, ao lado do real"; "os sistemas filosóficos não são talhados à medida da realidade em que vivemos. Eles são demasiado largos para ela.", "Introduction, première partie", *La Pensée et le Mouvant*, p. 1253. A imagem geralmente associada por Bergson à sua crítica aos sistemas é a de roupas que não são feitas por medida e que vestem várias realidades sem que efectivamente sirvam a nenhuma.

divertimos a completar descrevendo-a), mas temos também o contentamento de dizermos a nós próprios que sabemos de onde vêm os materiais e como a construção foi feita¹⁴. Nos problemas que o filósofo colocou reconhecemos as questões que se agitavam à sua volta. Nas soluções que ele apresenta cremos reencontrar, ordenados ou desordenados, mas dificilmente modificados, os elementos das filosofias anteriores ou contemporâneas. Uma perspectiva deve-lhe ter sido fornecida por este, outra foi-lhe sugerida por aquele. Com o que ele leu, ouviu, aprendeu, poderíamos sem dúvida recompor a maior parte do que ele fez. Pomos, então, mãos à obra, remontamos às fontes, pesamos as influências, extraímos as similitudes, e acabamos por ver distintamente na doutrina o que nela procurávamos: uma síntese mais ou menos original das ideias no seio das quais o filósofo viveu¹⁵.

14 Uma das características mais marcantes do discurso bergsoniano é o seu recurso constante a metáforas, o que corresponde não só à expressão de um estilo literário mas sobretudo à necessidade de um pensamento que se quer vivo como a realidade que traduz. O uso de imagens permite ao autor evocar o dinamismo espontâneo do real sem o cristalizar numa estrutura conceptual. Por outro lado, constitui também um apelo ao empenhamento activo e criativo por parte o leitor. Deste modo, podemos afirmar que o frequente emprego de metáforas por Bergson assume uma função literária, científica e didáctica.

15 A crítica bergsoniana à concepção sistemática da filosofia surge frequentemente, e à semelhança do que se verifica no presente trecho, associada à crítica da história da filosofia em geral, e muito particularmente ao ecletismo. O procedimento tradicional do historiador da filosofia é o de comparar e relacionar (Bergson dirá que superficial e exteriormente) pensamentos diversos, sem procurar a origem dessa diversidade ou os elementos inéditos que são introduzidos por cada forma de pensar, mas antes destacando o que lhe parece comum (e que por vezes não passa de uma homonímia) e, a partir daí, estabelecendo continuidades, construindo sínteses, e, numa cómoda atitude metodológica, encerrando os pensamentos em sistemas conhecidos e identificados que se encadeiam numa progressão previsível. Descobre-se então apenas o que já se conhecia, não obstante as combinações que se vão estabelecendo entre os diversos elementos poderem sofrer algumas inovações, procedimento que acaba também por justificar e confirmar a validade desse conhecimento.

Mas um contacto muitas vezes renovado com o pensamento do mestre pode conduzir-nos, por uma impregnação gradual, a um sentimento muito diferente¹⁶. Não digo que o trabalho de comparação a que inicialmente nos tínhamos entregue tenha sido tempo perdido: sem este esforço prévio para reconstituir uma filosofia com o que não é dela e para a ligar ao que esteve à sua volta, talvez nunca atingíssemos o que ela é verdadeiramente; porque o espírito humano é assim feito, ele só começa a compreender o novo depois de ter tentado tudo para o reconduzir ao antigo¹⁷. Mas, à medida que procuramos instalar-nos mais no pensamento do filósofo, em vez de o rodearmos, vemos a sua doutrina transfigurar-se. Primeiramente a complicação diminui. Em seguida, as partes entram umas nas outras. Por fim, tudo se reúne num ponto único, do qual sentimos que nos poderíamos aproximar cada vez mais ainda que seja preciso desesperar de o atingir¹⁸.

16 Após uma breve exposição inicial acerca do procedimento comum de uma filosofia que se volta para o antigo, Bergson inicia agora a apresentação da atitude de uma filosofia que se projecta para o novo.

17 Esta é uma etapa metodológica comum e válida para o processo de investigação do historiador da filosofia. E, no entanto, ela não se abre ainda à novidade do filosofar, mas antes permanece cativa na expressão de modelos anteriores. Um pensamento novo e original não se compadece de fórmulas antigas. Este constitui um novo aspecto, tão determinante quanto os anteriores, justificador do frequente recurso de Bergson a metáforas, através das quais ele procura escapar a um vocabulário cujo sentido foi marcado pelo uso, arrastando conotações diversas ou, simplesmente, fixo conceptualmente. O novo, que é originariamente o inexprimível, deverá ser capaz de conservar o seu ineditismo na forma de expressão que empregar, apenas assim se tornando susceptível de comunicar a sua originalidade.

18 É este "ponto único", que consiste na coincidência da máxima unidade e da máxima simplicidade do pensamento, que virá a ser identificado com a intuição. Simplicidade e unidade são, pois, as primeiras características que definem "intuição".

Neste ponto há algo de simples, de infinitamente simples, de tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizê-lo. E é por isso que ele falou toda a sua vida¹⁹. Ele não podia formular o que tinha no espírito sem se sentir obrigado a corrigir a sua fórmula e, em seguida, de corrigir a sua correcção: assim, de teoria em teoria, rectificando-se quando acreditava completar-se, não fez outra coisa, por uma complicação que levava a outra complicação e por desenvolvimentos justapostos a outros desenvolvimentos, senão devolver com uma aproximação crescente a simplicidade da sua intuição original. Toda a complexidade da sua doutrina, que iria até ao infinito, não é pois senão a incomensurabilidade entre a sua intuição simples e os meios de que dispunha para a exprimir²⁰.

19 O problema da linguagem é uma das preocupações dominantes em Bergson e que subjaz na sua metafísica como dificuldade, insuperável na totalidade e só parcialmente torneada, para a procurada coincidência do conhecimento e da vida. Com efeito, a função primitiva da linguagem é a de comunicação em vista de uma cooperação, ou seja uma função essencialmente social que invariavelmente mantém, pelo que se revela adaptada à acção como forma de operar sobre o real. Porém, porque se constitui por sinais ou símbolos, apenas é capaz de descrições do real que o imobilizam e o cindem em fracções, manifestando-se incapaz de traduzir a realidade concreta na irreprimível espontaneidade do seu dinamismo contínuo. A linguagem constitui uma "adaptação muito geral do espírito à matéria que a sociedade deve utilizar.", "Introduction, deuxième partie", *La Pensée et le Mouvant*, p. 1321. Daí que a linguagem sirva bem os interesses da ciência, constituindo, pela sua natureza, um obstáculo para a filosofia: "A metafísica é pois a ciência que pretende passar sem símbolos.", "Introduction à la métaphysique", in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1396.

20 Todo o filosofar irrompe de uma intuição, visão simples e imediata que se dá ao filósofo como sentimento da sua coincidência com o real. A partir desse instante o seu esforço consistirá em comunicar essa intuição, o que fará recorrendo inevitavelmente à língua já constituída. Porém, cada vez que a fórmula verbalmente apercebe-se da distância que dela o separa e de novo a procura formular e assim sucessivamente. A sua doutrina desenvolve-se, então, no esforço de reduzir a complexidade dos conceitos à simplicidade da intuição, consistindo nas várias expressões da intuição que conseguiu formular. O filosofar é sempre um regresso àquele "ponto único", originário e unificador do pensamento que procura a coincidência

Que intuição é esta?²¹ Se o filósofo não pôde dar a fórmula não seremos nós que o conseguiremos. Mas o que chegaremos a retomar e a fixar é uma certa imagem intermédia entre a simplicidade da intuição concreta e a complexidade das abstrações que a traduzem²², imagem fugidia e evanescente que obsidia, talvez despercebida, o espírito do filósofo, que o segue como a sua sombra através das voltas e contra-voltas do seu pensamento, e que, se não é a própria intuição aproxima-se dela muito mais do que a expressão conceptual, necessariamente simbólica, à qual a intuição deve recorrer para dar «explica-

consigo próprio. Por isso a representação geométrica da filosofia bergsoniana não se traça num segmento de recta, mas em círculos concêntricos sucessivos, cujo diâmetro deverá tender a diminuir.

21 Apesar da noção de "intuição" ser aquela a que mais fácil e vulgarmente se reporta a filosofia de Bergson e, sem dúvida, aquela cuja compreensão melhor e mais rapidamente nos introduz no seu pensamento, ela não se apresenta nos seus primeiros escritos. Com efeito, Bergson só progressivamente terá constituído a intuição como método filosófico, não obstante o privilegiar de uma forma imediata de conhecimento filosófico seja evidente desde o *Essai*, e não sem antes ter hesitado bastante perante o termo (Cf., "Introduction, deuxième partie", *La Pensée et le Mouvant*, p. 1271). A intuição, com um sentido técnico preciso, surge pela primeira vez em "Introduction à la métaphysique", designando um modo de conhecimento imediato.

22 Esta "certa imagem intermédia" corresponde no essencial ao que Bergson definirá mais adiante, sob uma expressão de sentido técnico mais preciso, por "imagem mediadora". E, todavia, o uso destas duas expressões não é indiferenciado, verificando-se que o autor prefere referir-se a "imagem intermédia" (*intermédiaire*) quando se trata de imagens retomadas por intérpretes da filosofia, e a "imagem mediadora" (*médiatrice*), num sentido específico preciso, quando se trata de imagens criadas pelo próprio filósofo. Em ambos os casos, porém, se torna desde já evidente que é perante a impossibilidade radical, comum ao filósofo como ao intérprete, de exprimir a intuição em virtude da natureza conceptual, definida e fixa da linguagem a que nenhum pode inteiramente escapar, que a imagem surge ao filósofo como mediadora, ou seja, viabilizadora do regresso ou mera aproximação da intuição original que ele procura, e ao intérprete como ponto médio em que se situa entre a exterioridade das suas primeiras perspectivas e a intimidade da doutrina sobre que reflecte.

ções»²³. Examinemos bem esta sombra: adivinharemos a atitude do corpo que a projecta. E se nos esforçarmos por imitar

23 A intuição irá sendo definida progressivamente ao longo do texto e sempre em oposição a um qualquer outro termo. Aqui a dualidade estabelece-se entre o concreto e o abstracto, entre o simples e o complexo, o que nos remete para uma outra dualidade mais vasta a que estas se reportam, a saber: a da intuição e da inteligência. Com efeito, é na oposição da intuição e da inteligência que melhor se define a primeira (devendo-se, numa perspectiva mais alargada, fazer igualmente introduzir o "instinto" na diferente relação que mantém com a intuição e com a inteligência). A inteligência é "a atenção que o espírito presta à matéria"; a intuição é "a atenção que o espírito se presta a si próprio.", "Introduction, deuxième partie", *La Pensée et le Mouvant*, p. 1319. A inteligência é a faculdade que se exerce sobre a matéria, no espaço homogêneo e imóvel, domínio exterior a si mesmo, do qual abstrai sucessivamente elementos diversos que posteriormente compõe ou justapõe numa complexidade crescente tendente à acção ou manipulação do real para o que também concorre com a fabricação de instrumentos, desenvolvendo-se assim na direcção da ciência e da tecnicidade; a intuição é a faculdade que se volta para o espírito, apreendendo-o no seio da intimidade do sujeito, no domínio heterogêneo e dinâmico do temporal e não se afastando da simplicidade da experiência em que ele se manifesta, tendente à coincidência com o devir do espírito e desenvolvendo-se na direcção da metafísica. (Cf., *Ibid.*, pp. 1275-1285).

Por outro lado, importa tornar presente que é também a oposição da intuição e da inteligência a que suscita maiores equívocos e críticas mais negativas relativamente à própria intuição. Assim, a intuição é muitas vezes entendida como um sentimento, forma de afectividade ou simples emoção, sendo-lhe negado qualquer carácter intelectual, designadamente exclusivo da inteligência (em *L'Évolution Créatrice*, a intuição é dita primeiro "supra-intelectual" e depois "ultra-intelectual"). Paralelamente, critica-se o pretensão desprestigiar da inteligência ou a correspondente supremacia da intuição por parte de Bergson. Este reage fortemente a ambas as acusações. Intuição e inteligência são duas faculdades intelectuais distintas ("Introduction, deuxième partie", *La Pensée et le Mouvant*, p. 1319) mas de igual valor nos respectivos domínios a que se aplicam (*Ibid.*, p. 1320). Um outro aspecto que ressalta da definição da oposição entre intuição e inteligência é o anti-intelectualismo de Bergson, muito criticado na sua época mas admitido pelo autor, e que consiste, em termos muito gerais, na afirmação da intuição como a faculdade mais capaz do conhecimento verdadeiro.

esta atitude, ou melhor por nos inserir nela, voltaremos a ver, na medida do possível, o que o filósofo viu²⁴.

O que primeiramente caracteriza esta imagem é o poder de *negação* que ela traz em si. Lembra-se como procedia o demónio de Sócrates: ele suspendia a vontade do filósofo num dado momento e impedia-o de agir mais do que prescrevia o que havia a fazer²⁵. Parece-me que a intuição se comporta

Por último destacamos a não reciprocidade do relacionamento entre a inteligência e a intuição: a adopção do ponto de vista da inteligência, implicando um afastamento do concreto, não permite que daí se avance, ou melhor, se regressse à intuição; porém, partindo do ponto de vista da intuição, ter-se-á necessariamente de passar ao da inteligência uma vez que todo o pensamento, e assim também a intuição, acaba por recorrer aos conceitos para se exprimir: "A intuição não se comunicará aliás senão pela inteligência.", *Ibid.*, p. 1285.

24 Este procedimento, ou melhor, este deslocamento de posição e correcção de postura por parte de cada um de nós, corresponde, afinal, à tentativa de nos colocarmos no designado "ponto único", ponto privilegiado que define a perspectiva do filosofar. De salientar ainda neste trecho: por um lado, o papel activo que o leitor é sempre chamado a desempenhar no bergsonismo, como tivemos já oportunidade de apontar e que agora explicitamos como consistindo num acto criador ou nova tomada de consciência; por outro, a noção de que o filosofar corresponde sempre a uma "inversão de direcção do pensamento". Em suma, filosofar é sempre um acto de "conversão da atenção", de conversão ao espírito criador ("La perception du changement", in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1373).

25 Referência ao que Sócrates designa por *daimonion ti*, "algo divino" ou "espírito divino", que o aconselha a evitar certas acções: "Mas talvez pareça estranho que eu ande por toda a parte a dar conselhos a cada um em particular e a ocupar-me de tudo, e não ouse apresentar-me diante de vós na assembleia para, publicamente, aconselhar a cidade. A explicação deste facto [...] está na manifestação em mim de algum deus ou espírito divino [...]. E, no entanto, o que quer que é começou na minha infância, sob a forma de uma certa voz que, quando se faz ouvir, sempre me desvia de algo que tenciono fazer, sem me incitar nunca à acção. É isto que me impede de consagrar à política." (*Apologia de Sócrates*, 31d)

Atenda-se igualmente ao método de Sócrates, reproduzido por Platão nos seus diálogos, em que a tentativa de definição de um conceito moral decorre através de sucessivas negações das diversas teses que uma atrás da outra vão sendo apresentadas, nunca se alcançando efectivamente um resultado positivo. O diálogo termina sabendo-se o que determinada virtude não é mas não o que é.

frequentemente em matéria especulativa como o demónio de Sócrates na vida prática; é, pelo menos, sob essa forma que ela se estreia, sob essa forma também que ela continua a dar as suas manifestações mais nítidas: ela proíbe. Perante ideias correntemente aceites, teses que pareciam evidentes, afirmações que tinham passado até então por científicas, ela sussurra ao ouvido do filósofo a palavra: *Impossível*. Impossível, mesmo quando os factos e as razões pareciam convidar-te a crer que tal é possível e real e certo. Impossível, porque uma certa experiência, talvez confusa mas decisiva, te diz pela minha voz, que ela é incompatível com os factos que se alegam e com as razões que se apresentam e que, desde logo, estes factos devem estar mal observados, estes raciocínios falsos. Força singular este poder intuitivo de negação! Como é que ela não chamou há mais tempo a atenção dos historiadores da filosofia?²⁶ Não é visível que o primeiro passo do filósofo, enquanto o seu pensamento está ainda pouco seguro e não há nada de defini-

26 Definitivamente, e como já vínhamos indicando, o presente texto constitui, a par de outras realidades, uma verdadeira crítica à concepção tradicional da história da filosofia, ao mesmo tempo que traça as directrizes fundamentais do que poderíamos designar como a filosofia bergsoniana da história. Esta descobre-se sobretudo no último capítulo de *L'Évolution Créatrice*, encontrando-se também sinteticamente exposta neste texto, na passagem que agora se segue, em que o autor começa por indicar a atitude a adoptar pelo historiador da filosofia, a qual virá a pôr em prática mais adiante a partir da sua própria análise da filosofia de Berkeley. Aponte-se, por fim, a ausência de sistematização da filosofia bergsoniana da história a qual contribuiria, eventualmente, para uma melhor definição do que nos parece constituir o domínio da presente discussão, a saber, a oposição radical entre dois sentidos de fazer história da filosofia (que derivam, afinal, das duas direcções possíveis do filosofar já apontadas): por um lado, o tradicional que, explorando as similitudes entre as várias filosofias, promove a sua continuidade, mas que, reunindo as suas características em sistemas fechados, estabelece o seu isolamento; por outro, o de Bergson que, preservando a heterogeneidade de cada filosofia, assinala a sua discontinuidade, mas que, perspectivando-as como um esforço colectivo de aproximação da vida, do real, do espírito, descobre a sua solidariedade.

tivo na sua doutrina, é o de rejeitar certas coisas definitivamente? Mais tarde, ele poderá alterar o que afirmar; ele não alterará muito o que negar. E se ele alterar o que afirma, será ainda em virtude do poder de negação imanente à intuição ou à sua imagem. Ele ter-se-á deixado levar a deduzir preguiçosamente consequências segundo as regras de uma lógica rectilínea; e eis que de repente, perante a sua própria afirmação, ele experimenta o mesmo sentimento de impossibilidade que lhe veio primeiramente perante a afirmação de outro. Com efeito, tendo abandonado a curva do seu pensamento para seguir a direito a tangente, ele tornou-se exterior a si mesmo. Ele regressa a si quando retorna à intuição²⁷. Destas partidas e destes regressos são feitos os ziguezagues de uma doutrina que «se desenvolve», quer dizer que se perde, se reencontra, e se corrige indefinidamente a si própria.

Desembaracemo-nos desta complicação, voltemos para a intuição simples ou pelo menos para a imagem que a traduz²⁸; imediatamente vemos a doutrina libertar-se das condições de tempo e de lugar de que parecia depender²⁹. Sem dúvida os problemas de que o filósofo tratou são os problemas que se

27 O plano circular em que havíamos já representado a filosofia bergsoniana explicita-se agora na sua oposição a um plano rectilíneo, representativo da plena exterioridade do pensamento a si próprio. É no sentido que vai da periferia para o centro, enquanto interiorização e aprofundamento de si próprio, que a aproximação ao espírito se dá.

28 De novo, e agora de forma mais explícita do que as anteriores, Bergson procura aqui "converter a atenção" do leitor da complexidade para a simplicidade, da exterioridade para a interioridade do pensamento — muito à semelhança do que também nos é dado encontrar em Platão ou Plotino: "O único objectivo do filósofo deve ser aqui o de provocar um certo trabalho que tenda a refrear, na maior parte dos homens, os hábitos de espírito mais úteis à vida." E o texto prossegue: "Nenhuma imagem substituirá a intuição da duração, mas muitas imagens diversas, provenientes de ordens de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência da sua acção, dirigir a consciência sobre o ponto preciso em que há uma certa intuição a apreender.", "Introduction à la métaphysique", p. 1399.

29 Anuncia-se aqui a crítica a Kant que Bergson retomará mais adiante.

punham no seu tempo; a ciência que utilizou ou criticou era a ciência do seu tempo; nas teorias que expõe poder-se-á mesmo reencontrar, se se procurar, as ideias dos seus contemporâneos e dos seus predecessores. Como poderia ser de outro modo? Para fazer compreender o novo, é forçoso exprimi-lo em função do antigo³⁰; e os problemas já postos, as soluções que deles se tinham apresentado, a filosofia e a ciência do tempo em que ele viveu, foram, para cada grande pensador, a matéria de que ele era obrigado a servir-se para dar uma forma concreta ao seu pensamento. Sem considerar que é tradição, desde a antiguidade, apresentar toda a filosofia como um sistema completo, que abrange tudo o que se conhece³¹. Mas seria enganar-se tremendamente tomar por um elemento constitutivo da doutrina o que não foi senão o seu meio de expressão. Este é o primeiro erro a que nos expomos, como dizia ainda há pouco, quando abordamos o estudo de um sistema. São tantas as semelhanças parciais que nos impressionam, tantas as aproximações que se nos parecem impor, tantos os apelos e tão insistentes, arremessados de todas as partes à nossa ingenuidade e à nossa erudição, que somos tentados a reconstituir o pensamento do mestre com fragmentos de ideias tomadas aqui e ali, correndo o risco de o louvar em seguida por ter sabido — como

30 O imprescindível uso da linguagem coarctada a expressão da novidade da intuição: "É ela [a intuição] que a linguagem continua a exprimir. [...] As palavras [...] não podem exprimir o novo senão como um rearranjo do antigo.", "Introduction, deuxième partie", *La Pensée et le Mouvant*, p. 1322.

31 A identificação da história da filosofia com a filosofia sistemática, comum desde Platão, só veio a ser superada a partir dos finais do século XIX e inícios do século XX, em França, com o desenvolvimento do "positivismo espiritualista", de que Bergson é um dos mais destacados representantes (e, em certa medida, depois confirmada pelo "existencialismo"). Nesta tendência do pensamento, permanentemente receptiva ao movimento espontâneo e irreprimível do espírito, perspectiva-se a metafísica como naturalmente "inacabada" e qualquer sistema que a traduza como forçosamente "aberto".

nós próprios acabámos de nos mostrar capazes — executar um bonito trabalho de mosaico. Mas a ilusão não dura muito, porque depressa nos apercebemos que, precisamente quando o filósofo parece repetir coisas já ditas, ele pensa-as à sua maneira. Renunciamos, então, a reconstituir; mas é para deslizar, a maior parte das vezes, no sentido de uma nova ilusão, sem dúvida menos grave do que a primeira, mas mais pertinaz que ela. De bom grado imaginamos a doutrina — mesmo se for a de um mestre — como procedente das filosofias anteriores e como representando «um momento de uma evolução». Sem dúvida, não nos enganamos totalmente, porque uma filosofia assemelha-se mais a um organismo do que a um conjunto de elementos, e é preferível falar aqui de evolução do que de composição³². Mas esta nova comparação, além de atribuir à história do pensamento mais continuidade do que nela realmente se encontra, tem o inconveniente de manter a nossa atenção fixa na complicação exterior do sistema e no que pode haver de previsível na sua forma superficial, em vez de nos convidar a pôr o dedo na novidade e na simplicidade da realidade profunda³³. Um filósofo digno deste nome nunca disse

32 Bergson recorre aqui claramente a uma terminologia proveniente do domínio da biologia capaz de comunicar o carácter dinâmico do real concreto, em oposição a uma linguagem estática, abstracta e formal como é a da matemática, inapta para exprimir o devir do real e a singularidade da experiência vivida, assim exemplificando a sua afirmação anterior de que cada pensador recorre à filosofia e ciência do seu tempo para dar forma ao seu pensamento.

33 Bergson expõe o seu pensamento em termos claramente dualistas, como o leitor já terá tido oportunidade de observar — síntese e espontaneidade, antigo e novo, complicação e simplicidade, abstracção e concreto, exterioridade e interioridade, superficialidade e profundidade, conjunto (de elementos) e organismo, composição e evolução, inteligência e intuição (além de outros opostos que foram sendo introduzidos nas notas de rodapé) —, e de forma a que com estes pares de contrários se pode respectivamente estabelecer duas colunas. Esta característica da expressão bergsoniana pode aparentar ser tanto mais paradoxal quanto o seu pensamento se desenvolve na procura da apreensão imediata, da coincidência

senão uma única coisa: e ainda, procurou mais dizê-la do que a disse verdadeiramente. E ele não disse senão uma coisa porque não viu senão um único ponto: e ainda, foi menos uma visão do que um contacto³⁴; este contacto imprimiu um impulso, este impulso um movimento, e se este movimento, que é como um determinado turbilhão de uma determinada forma particular, só se torna visível aos nossos olhos pelo que juntou no caminho, não é menos verdadeiro que outras poeiras teriam podido ser igualmente levantadas e que teria sido ainda o mesmo turbilhão. Assim, um pensamento que traz algo de novo ao mundo é efectivamente obrigado a manifestar-se através das ideias feitas que encontra no seu caminho e que arrasta no seu movimento; aparece assim como relativo à época em que o filósofo viveu; mas não é muitas vezes senão uma aparência. O filósofo teria podido vir vários séculos mais cedo; ele teria tido de se haver com uma outra filosofia e com uma outra ciência; ele ter-se-ia posto outros problemas; ele ter-se-ia exprimido por outras fórmulas; nem sequer um capítulo, talvez, dos livros que escreveu teria sido o que é, e, não obstante, ele teria dito a mesma coisa.

com a simplicidade da intuição, a sua filosofia consistindo num retorno à intuição originária, ou seja na identidade da máxima unidade e da máxima simplicidade. Sem pretendermos atenuar os dualismos apontados, mas situando-nos ao nível superior da intuição, importa acrescentar que, no bergsonismo, "simplicidade" significa espontaneidade e "unidade" implica heterogeneidade. Unidade na ausência de heterogeneidade equivaleria a homogeneidade e, assim também, a ausência de movimento, enquanto que só a espontaneidade pode despertar o novo e o imprevisível e só a heterogeneidade pode alimentar o fluir contínuo do devir.

34 "A intuição [-] é a visão directa do espírito pelo espírito. Nenhuma interposição; nenhuma refração através do prisma do qual uma face é espaço e a outra é linguagem. [-] Intuição significa, pois, primeiramente consciência, mas consciência imediata, visão que dificilmente se distingue do objecto visto, conhecimento que é contacto e mesmo coincidência.". "Introduction, deuxième partie", *La Pensée et le Mouvant*, pp. 1272-1273. A intuição é coincidência absoluta do sujeito com o seu objecto, do sujeito consigo próprio.

Permitam-me escolher um exemplo. Apelei às vossas recordações profissionais: vou, se mo permitirdes, evocar algumas das minhas. Professor no *Collège de France*, consagro um dos meus dois cursos, todos os anos, à história da filosofia³⁵. Foi assim que pude, durante vários anos consecutivos, ensaiar longamente sobre Berkeley, depois sobre Espinosa, a experiência que acabo de descrever³⁶. Deixarei de lado

35 Bergson é nomeado para o *Collège de France* no dia 17 de Maio de 1900, tendo, porém, iniciado anteriormente o seu ensino nesta notável instituição. No ano lectivo de 1897-1898, durante o primeiro período, ele substituiu o Professor Charles Lévêque na cadeira de Filosofia Grega e Latina. Aliás, será desta mesma cadeira que se tornará titular dois anos mais tarde e até 19 de Novembro de 1904, data em que tomará o lugar de Gabriel Tarde, na cadeira de Filosofia Moderna. Ora, durante estes anos, Bergson dedicou sempre um dos seus dois cursos à filosofia grega, sobretudo a Aristóteles e a Plotino. Após 1904, continuou a reservar um dos seus cursos à história da filosofia, mas então a um filósofo dos tempos modernos, reflectindo no outro curso sobre temas característicos da sua própria filosofia. De notar que Bergson manifestou sempre um forte interesse pela história da filosofia, mesmo antes da sua entrada para o *Collège de France*, tendo começado por reflectir sobre a cultura clássica e avançando depois até à contemporaneidade, sem que nunca viesse a perder a referência à filosofia antiga. (Cf., Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, pp. 19-21).

A publicação dos cursos ministrados por Bergson iniciou-se em 1990, com o aparecimento de *Cours I. Leçons de Psychologie et de Métaphysique (1887-1888)*, sob a responsabilidade de Henri Hude e com a colaboração de Jean-Louis Dumas. De 1884 a 1888, Bergson foi professor no liceu de Clermont-Ferrand, tendo igualmente regido cursos na Faculdade de Letras local.

36 No ano lectivo de 1907-1908, Bergson dedica o seu curso dos sábados ao estudo de *A Treatise on the Principles of Human Knowledge*, de Berkeley, procurando definir o sentido preciso do idealismo deste filósofo e aproximando-o de outras das suas doutrinas, nomeadamente da teoria das ideias gerais exposta na introdução aos *Principles*; no curso das sextas-feiras analisa a formação e o valor das ideias gerais. No ano lectivo seguinte, 1908-1909, o curso dos sábados é consagrado ao estudo da *Siris*, de Berkeley, mostrando-se, através do confronto deste tratado com outros anteriores, como o idealismo neoplatónico exposto na *Siris* é o prolongamento, não necessário mas natural, do primeiro idealismo de Berkeley; o curso das sextas-feiras é entretanto dedicado ao estudo da natureza do

Espinosa; ele levar-nos-ia demasiado longe. E, não obstante, não conheço nada de mais instrutivo que o contraste entre a forma e o fundo de um livro como a *Ética*: de um lado, estas coisas enormes que se chamam a Substância, o Atributo e o Modo, e o formidável aparato dos teoremas com o emaranhado das definições, corolários e escólios, e esta complicação de maquinaria e este poder de esmagamento que fazem com que o iniciado, em presença da *Ética*, fique chocado de admiração e de terror como perante um couraçado do tipo Dreadnought³⁷; do outro, algo de subtil, de muito leve e de quase aéreo, que foge quando se se aproxima, mas que não se pode olhar, nem mesmo de longe, sem se tornar incapaz de se ligar ao que quer que seja do restante, mesmo ao que é tido por capital, mesmo à distinção entre a Substância e o Atributo, mesmo à dualidade

espírito e à relação do pensamento e da actividade cerebral. Já em 1910-1911, Bergson comenta, aos sábados, o *Traité de la réforme de l'entendement*, de Espinosa, mostrando que a teoria dos diversos géneros de conhecimento aí exposta se concilia com a que se encontra na *Ética*, e insistindo sobre as condições do conhecimento intuitivo, tal como Espinosa o concebe. O principal objectivo do curso era o de determinar o que existe no espinosismo de irredutível a qualquer outra doutrina; as sextas-feiras são dedicadas à questão da personalidade. O filósofo retomará depois algumas das indicadas temáticas leccionadas tanto no ano lectivo de 1910-1911, em que redigiu "L'intuition philosophique", como nos precedentes.

Bergson prosseguirá o estudo de Espinosa, em particular da *Ética*, no curso dos sábados do ano lectivo de 1911-1912. Aprofundará os princípios gerais da filosofia de Espinosa, e procurará mostrar que esta deriva de uma ideia muito simples que só se consegue exprimir complicando-se indefinidamente (o que, aliás, corresponde já a uma das teses defendidas no presente texto); dedicará o curso das sextas-feiras à ideia de evolução. (Cf., "apparatus critique" de *Oeuvres* e também *Mélanges*, Édition du Centenaire.)

37 "Dreadnought" é o nome de um tipo de navio de guerra inglês, de grande tonelagem, fortemente armado e protegido por couraças nas suas partes vitais, que foi lançado ao mar em 1907. Este couraçado veio a constituir a "espinha dorsal" das armadas de guerra pela supremacia que protagonizou, a qual só foi posta em causa, algumas décadas mais tarde, pela aviação.

do Pensamento e da Extensão³⁸. Por detrás do pesado volume dos conceitos aparentados ao cartesianismo e ao aristotelismo está a intuição que foi a de Espinosa, intuição que nenhuma fórmula, por mais simples que seja, será suficientemente simples para exprimir. Digamos, para nos contentarmos com uma aproximação, que é o sentimento de uma coincidência entre o acto pelo qual o nosso espírito conhece perfeitamente a «conversão» verdade e a operação pela qual Deus a engendra, a ideia de que dos Alexandrinos, quando se torna completa, coincide com a sua «procissão»,³⁹ e que logo que o homem, saído da divindade, consegue voltar a ela, ele já não vê senão um único movimento onde primeiramente tinha visto os dois

38 *Ethica more geometrico demonstrata* (*Ética demonstrada à maneira dos géometras*) combina a profundidade metafísica de um pensamento sobre o ser com o carácter formal de uma exposição que se desenvolve por dedução geométrica. O contraste entre a forma e o fundo a que Bergson se mostra sensível, aliás por força da própria natureza da obra, e que reputa de instrutivo, por ilustrar bem o que é construção da razão e invenção da intuição, será considerado por Joaquim de Carvalho, na sua introdução à tradução portuguesa da *Ética*, e sob clara inspiração bergsoniana, como resumindo a complexidade da obra: "A primeira dificuldade procede, pois, da forma expositiva — que o autor antes evoca como «impessoal, com o aparato de um tratado de Geometria». [...] A segunda dificuldade é bem mais complexa e custosa de vencer, pois consiste em descobrir o sentido profundo das palavras e a intuição que subjaz à construção do sistema [...]"

39 "Conversão", ou "reversão", e "procissão", ou "processão", designam dois modos diferentes, normalmente contrapostos (sobretudo entre os neoplatónicos e Plotino), de relacionar realidades distintas. A "conversão" indica a possibilidade de inversão (geralmente de proposições, tratando-se de uma operação lógica); a "procissão" (com um sentido explicitamente metafísico), exprime a dependência de umas realidades em relação a outras ou, mais especificamente, a emanação, irradiação ou geração de múltiplas realidades de outra anterior. A aproximação da "conversão" e da "procissão" até à sua perfeita coincidência, a afirmação de que a primeira só se torna completa na medida em que se une à segunda, corresponde, na citação de Bergson, à sua tese de que o conhecimento só será verdadeiro na medida em que se for aproximando da origem da verdade, e de que a filosofia só será autêntica na medida em que se for aproximando da intuição.

movimentos inversos de ida e volta, — a experiência moral encarregando-se aqui de resolver uma contradição lógica e de fazer, por uma brusca supressão do Tempo, que a volta seja uma ida⁴⁰. Quanto mais nos voltamos para essa intuição original, melhor compreendemos que, se Espinosa tivesse vivido antes de Descartes, ele teria escrito sem dúvida algo diferente do que escreveu, mas que Espinosa, vivendo e escrevendo, estávamos certos, mesmo assim, de ter o espinosismo⁴¹.

Chego a Berkeley, e já que é ele que tomo como exemplo, não acharei mal que o analise em pormenor⁴²: a brevidade não se obteria aqui senão em detrimento do rigor. Basta dar uma vista de olhos à obra de Berkeley para vê-la, como por si própria, resumir-se em quatro teses fundamentais. A primeira,

40 O percurso da filosofia é o do seu regresso à intuição originária.

41 Neste mesmo ano de 1911, Bergson defende a superficialidade do «cartesianismo» de Espinosa, ao evidenciar o que há de irreduzível no espinosismo durante o seu curso dedicado ao *Traité de la réforme de l'entendement*.

42 A opção por Berkeley para exemplificar o que constitui a tese fundamental deste texto — a de que a intuição é verdadeiramente o princípio originário de toda a filosofia, pelo que deve ser efectivamente assumida como sua metodologia própria — tal como a anterior referência a Espinosa são intencionais. Assim, por um lado, a obra de Espinosa evidencia a diferença entre a densidade de um pensamento e a formalização da sua expressão, a partir da qual Bergson contrapõe a simplicidade da intuição à complexidade do procedimento da razão e à natureza da linguagem; por outro, a filosofia de Berkeley evidencia a convergência e harmonização de influências diversas numa unidade sem afecção da intuição originária, a partir do que Bergson pretende ver reforçada a sua perspectiva sobre a história da filosofia que privilegia a apreensão da intuição à construção da síntese e cuja evolução se verifica não por composição de elementos mas pelo surgimento de novas visões do real. Eis por que a análise que se segue do pensamento de Berkeley, a mais elaborada que Bergson publicou sobre o filósofo, não se detém em qualquer crítica, apesar destas não estarem ausentes da restante obra bergsoniana, sobretudo visando aspectos definidos da doutrina berkeleyana como a teoria das percepções ou a noção de matéria. Além disso, teremos também ocasião de verificar como, neste texto, Bergson por vezes interpreta Berkeley partindo já da sua própria perspectiva filosófica.

- 2) que define um certo idealismo e à qual se liga a nova teoria da visão (ainda que o filósofo tenha julgado prudente apresentá-la como independente)⁴³ formular-se-ia assim: «a matéria é um conjunto de ideias». A segunda, consiste em pretender que as ideias abstractas e gerais se reduzem a palavras: é nominalismo.
- 3) A terceira afirma a realidade dos espíritos e caracteriza-os pela vontade: digamos que é espiritualismo e voluntarismo. Por fim,
- 4) a última, que poderíamos chamar teísmo, estabelece a existência de Deus fundando-se principalmente na consideração da matéria. Ora, nada seria mais fácil do que reencontrar estas quatro teses, formuladas em termos mais ou menos idênticos, nos contemporâneos ou nos predecessores de Berkeley. A última encontra-se nos teólogos. A terceira estava em Duns Escoto; Descartes disse qualquer coisa do mesmo género. A segunda alimentou as controvérsias da idade média antes de fazer parte integrante da filosofia de Hobbes. Quanto à primeira, ela assemelha-se muito ao «ocasionalismo» de Malebranche, do qual descobriríamos já a ideia e mesmo a fórmula, em certos textos de Descartes⁴⁴; aliás, não se tinha

esperado até Descartes para observar que o sonho tem toda a aparência da realidade e que não há nada, em nenhuma das nossas percepções tomada isoladamente, que nos garanta a existência de uma coisa exterior a nós. Assim, com filósofos já antigos ou mesmo, se não se quiser retroceder muito, com Descartes e Hobbes, aos quais se pode juntar Locke, ter-se-ão os elementos necessários para a reconstituição exterior da filosofia de Berkeley: quando muito deixar-se-lhe-á a sua teoria da visão que seria então a sua própria obra e cuja originalidade, reflectindo-se sobre o resto, daria ao conjunto da doutrina o seu aspecto original⁴⁵. Peguemos pois nestas fatias de filosofia antiga e moderna, metamo-las na mesma tijela, acrescentemos, à laia de vinagre e de azeite, uma certa impaciência agressiva em relação ao dogmatismo matemático e o desejo, natural num bispo filósofo⁴⁶, de reconciliar a razão com a fé, misturemos e mexamos conscienciosamente, ponhamos por cima da mistura,

entre as modificações correlativas da alma e do corpo, os quais, porque não são causas em si mesmo, não determinam o seu movimento nem tão pouco o movimento de outros elementos. A única causa — de acordo com Malebranche — é Deus que intervém continuamente na natureza de tal modo que o movimento de um elemento parece implicar o movimento de um segundo, sem que todavia haja qualquer relação causal entre ambos, mas devido à manifestação da vontade de Deus naquela ocasião.

Na filosofia de Berkeley, também Deus aparece como único agente verdadeiro, a única actividade capaz de "engendrar" a matéria.

43 Em 1733, Berkeley publica *The Theory of Vision Vindicated and Explained*, obra em que defende a teoria da visão e convictamente a assume como "sua teoria", condensando o seu aspecto fundamental na afirmação de que "a visão é a linguagem do Autor da natureza".

44 Berkeley foi ordenado na fé anglicana em 1707, com vinte e dois anos, e nomeado bispo da diocese de Cloyne em 1734, da qual não se afastará mais e onde se dedicará inteiramente aos deveres do seu ministério. Importa aqui igualmente assinalar a importância que motivações de natureza religiosa tiveram no despertar de Berkeley para a reflexão filosófica, nomeadamente o seu interesse em contrariar os deístas e livre-pensadores e em se afastar do ceticismo e do ateísmo. Este seu empenho em questões religiosas manter-se-á ao longo da sua vida (aliás, determinado mesmo pela sua condição eclesiástica), a par de um perspicaz espírito analítico e de um profundo pensamento metafísico.

43 Berkeley expõe pela primeira vez a sua nova teoria da visão em *An Essay Towards a New Theory of Vision*, de 1709 — uma das mais representativas obras do seu pensamento, inseparável de *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, de 1710. Ensaio de psicologia experimental mas também de filosofia, procura determinar o que de facto acontece quando uma pessoa vê, o que leva o seu autor a analisar a maneira como percebemos a distância, a grandeza e a posição dos objectos pela vista. Todavia, foi a reflexão berkeleyana sobre a hipótese imaterialista — sua intuição fundamental e originária —, no que se refere à percepção e ao mundo dos sentidos, que o conduziu ao estudo do problema específico da visão. Com efeito, o seu estudo do imaterialismo obrigou-o a interrogar-se sobre o modo de ver algo que esteja realmente e metafisicamente fora do espírito, a partir do que veio a formular uma filosofia da visão.

44 O "ocasionalismo", ou doutrina das causas ocasionais, se bem que esteja já presente no pensamento de Descartes, evidente sobretudo quando ele se refere à união da *res cogitans* e da *res extensa*, do pensamento e da matéria no homem, só vem a ser desenvolvido e a assumir um sentido técnico preciso com Malebranche. Designa então uma teoria explicativa da relação que existe entre os acontecimentos no mundo, em particular

como que outro tanto de ervas aromáticas, um certo número de aforismos colhidos nos neoplatônicos: teremos — perdoem-me a expressão — uma salada que, de longe, se assemelhará suficientemente ao que Berkeley fez.

→ Ora bem, aquele que procedesse assim seria incapaz de penetrar no pensamento de Berkeley. Não falo das dificuldades e das impossibilidades com as quais se confrontaria nas explicações de pormenor: singular «nominalismo» aquele que acaba por erigir um bom número de ideias gerais em essências eternas, imanes à Inteligência divina!⁴⁷ estranha negação da realidade dos corpos aquela que se exprime por uma teoria positiva da natureza da matéria, teoria fecunda, tão afastada quanto possível de um idealismo estéril que assimilaria a percepção ao sonho! O que quero dizer, é que nos é impossível examinar com atenção a filosofia de Berkeley sem primeiramente ver aproximarem-se, depois interpenetrarem-se as quatro teses que aqui distinguimos, de forma que cada uma delas parece tornar-se prehe das outras três, ganhar relevo e profundidade e distinguir-se radicalmente das teorias anteriores ou contemporâneas com as quais se podia fazê-la coincidir à superfície. Sem dúvida que este segundo ponto de vista, de onde a doutrina aparece como um organismo e não mais como um conjunto, não é ainda o ponto de vista definitivo. Pelo menos, está mais próximo da verdade. Não posso entrar em todos os pormenores; é preciso entretanto que indique, pelo

47 O "nominalismo" define uma das duas principais tendências da filosofia medieval que se evidenciaram na célebre querela dos universais a qual, de um modo geral, consistiu em determinar se os gêneros e as espécies existem em si mesmo ou apenas na mente, se são corpóreos ou não, se existem separados das coisas sensíveis ou são colocados nelas. A posição "nominalista", por oposição à "realista", defendia que os universais são apenas nomes inventados para exprimir a qualidade de coisas particulares, pelo que a sua existência é *post-res*.

A filosofia de Berkeley parece assumir um certo nominalismo, na medida em que as ideias abstractas são tidas como um mero *flatus vocis* (sopro da voz), simples palavras, ao mesmo tempo que assume uma posição contrária, na medida em que eleva essas ideias gerais à condição de essências.

menos para uma ou duas das quatro teses, como dela se tiraria qualquer uma das outras.

Consideremos o idealismo⁴⁸. Ele não consiste apenas em dizer que os corpos são ideias. Para que serviria isso? Seria efectivamente inevitável continuarmos a afirmar acerca destas ideias tudo o que a experiência nos faz afirmar acerca dos corpos, e teríamos substituído simplesmente uma palavra por outra; porque Berkeley certamente não pensa que a matéria deixará de existir quando ele tiver deixado de viver. O que o idealismo de Berkeley significa é que a matéria é coextensiva à nossa representação; que não tem interior, nem suporte; que não esconde nada, nem encerra nada; que não possui nem potências nem virtualidades de qualquer espécie; que se mostra na sua exterioridade e que se sustém inteira, e a cada momento, no que oferece. A palavra «ideia» designa normalmente uma existência deste género, quero dizer, uma existência totalmente realizada, em que o ser e o parecer não são senão um, enquanto que a palavra «coisa» nos faz pensar numa realidade que seria ao mesmo tempo um reservatório de possibilidades; é por isso que Berkeley prefere chamar ideias e não coisas aos corpos. Mas, se perspectivamos assim o «idealismo», vemo-lo coincidir com o «nominalismo»; porque esta segunda tese, à medida que se afirma mais claramente no espírito do filósofo, mais evidentemente se restringe à negação das ideias gerais abstractas, — *abstractas*, isto é, *extraídas* da matéria: com efeito, é claro que não saberíamos extrair qualquer coisa do que nada contém nem, por consequência, retirar de uma percepção outra coisa além dela própria⁴⁹. A cor não sendo senão cor, a resis-

48 A apresentação que se segue do idealismo berkeleyano conduz-nos ao reconhecimento do seu ineditismo. Bergson, que se afasta igualmente do "idealismo" e do "realismo" na significação tradicional que a história da filosofia lhes atribui, critica também o idealismo *sui generis* de Berkeley em "Le paralogisme psychophysique", p. 962.

49 Apenas o espírito — dirá Bergson —, por oposição a todas as demais realidades e como sua qualidade específica, se define como "realidade que

tência não sendo senão resistência, nunca encontrareis nada de comum entre a resistência e a cor, nunca tirareis dos dados da visão um elemento que seja comum com os do tacto. Porque se pretenderdes abstrair de uns e de outros algo que a todos seja comum, aperceber-vos-eis, olhando essa coisa, que tendes de lidar com uma palavra: eis o nominalismo de Berkeley; mas eis, ao mesmo tempo, a «nova teoria da visão»⁵⁰. Se uma extensão que fosse simultaneamente visual e táctil não é senão uma palavra, é-o mais ainda de uma extensão que se reportasse a todos os sentidos ao mesmo tempo: eis ainda o nominalismo mas eis também a refutação da teoria cartesiana da matéria. Não falemos mais de extensão; verifiquemos simplesmente que, dada a estrutura da linguagem, as duas expressões «tenho esta percepção» e «esta percepção existe» são sinónimas, mas que a segunda, introduzindo a mesma palavra «existência» na descrição de percepções muito diferentes, convida-nos a acreditar que elas têm qualquer coisa de comum entre si e a imaginar que a sua diversidade oculta uma unidade fundamental, a unidade de uma «substância» que não é na realidade senão a palavra *existência* hipostasiada: tendes todo o idealismo de Berkeley; e este idealismo, como dizia há pouco, não faz senão um com o seu nominalismo. — Passemos agora, se quiserdes, à teoria de Deus e à dos espíritos. Se um corpo é feito de «ideias», ou, por outras palavras, se ele é inteiramente passivo e está terminado, despojado de poderes e de virtualidades, não seria capaz de agir sobre outros corpos; e desde então os movimentos dos corpos

é capaz de retirar de si própria mais do que contém [...]. "Introduction à la conférence du pasteur Hollard sur "Les réalités que la science n'atteint pas", 1911, in *Mélanges*, p. 887.

50 Com efeito, Berkeley afirma já desde 1709, no seu *Essay Towards a New Theory of Vision*, que as ideias sensíveis percebidas pelos cinco sentidos do ser humano formam séries totalmente heterogêneas, não susceptíveis de serem reunidas sob qualquer "sentido comum". A unidade do dado sensível dá-se na natureza, que é como que uma linguagem cujas ideias tácteis são o significado e cujas ideias visuais são o significante privilegiado.

devem ser os efeitos de uma potência activa, que produziu estes próprios corpos e que, em virtude da ordem que o universo testemunha, não pode ser senão uma causa inteligente. Se nos enganamos quando elevamos à dignidade de realidades, sob o nome de ideias gerais, os nomes que demos a grupos de objectos ou de percepções, por nós mais ou menos artificialmente constituídas sobre o plano da matéria, o mesmo já não se verifica quando cremos descobrir, por detrás do plano em que a matéria se mostra, as intenções divinas: a ideia geral, que não existe senão na superfície e que reunindo os corpos aos corpos é sem dúvida apenas uma palavra, mais a ideia geral que existe em profundidade unindo os corpos a Deus ou melhor descendo de Deus aos corpos, é uma realidade; e assim o nominalismo de Berkeley leva muito naturalmente a este desenvolvimento da doutrina que encontramos na *Siris* e que injustamente se considerou como uma fantasia neo-platónica⁵¹; noutros termos, o idealismo de Berkeley não é senão um aspecto da teoria que põe Deus por detrás de todas as manifestações da matéria. Por fim, se Deus imprime percepções em cada um de nós ou, como diz Berkeley, «ideias», o ser que recebe estas percepções ou melhor que vai ao encontro delas é totalmente o inverso de uma ideia: é uma vontade, aliás limitada incessantemente pela vontade divina. O ponto de reencontro destas duas vontades é precisamente o que chamamos a matéria. Se o *percipi* é passividade pura, o *percipere* é pura actividade⁵². Espírito humano, matéria, espírito divino tornam-se pois termos que não

51 *Siris, a Chaine of Philosophical Reflexions and Inquires Concerning the Virtues of Tar-water and Divers Other Subjects*, obra de 1744, de inspiração neo-platónica em que se aponta a existência de uma cadeia que percorre todo o universo, através da qual se revela a unidade espiritual da natureza física: a unidade dos corpos desce de Deus que assim unifica o universo inteiro.

52 Alusão à famosa tese de Berkeley, *Esse est percipere et percipi* (ser, existir é perceber e ser percebido), através da qual se nega a subsistência da matéria por si mesmo, afirmando-se, por outro lado, uma realidade espiritual.

podemos exprimir senão em função um do outro. E o espiritualismo de Berkeley descobre-se ele próprio como não sendo senão um aspecto de qualquer uma das outras três teses.

Assim, as diversas partes do sistema interpenetram-se como num ser vivo⁵³. Mas, tal como dizia no início, o espectáculo desta penetração recíproca dá-nos sem dúvida uma ideia mais precisa do corpo da doutrina; mas não nos faz ainda atingir a alma.

Aproximar-nos-emos dela se pudermos atingir a *imagem mediadora* de que falava há pouco, — uma imagem que é quase matéria no que se deixa ainda ver, e quase espírito no que já não se deixa tocar, — fantasma que nos persegue enquanto andamos à volta da doutrina e ao qual precisamos de nos dirigir para obter o sinal decisivo, a indicação da atitude a tomar e do ponto para onde olhar⁵⁴. A imagem mediadora que se desenha

53 Os elementos que abstracta e artificialmente podemos identificar como constituindo um sistema filosófico, não se conjugam entre si como entidades autónomas e independentes, mas antes se articulam no pensamento do filósofo como aspectos indissociáveis na interdependência que os define mutuamente. Partindo agora da análise da filosofia berkeleyana e tomando-a como exemplo ilustrativo da tese que defende, Bergson insiste, mais uma vez, na falsidade do entendimento da filosofia como um sistema formal, mais ou menos perfeito, e reforça a exigência da sua compreensão como um organismo, um ser vivo em evolução, em contínuo desenvolvimento — modelo claramente sugerido pelas ciências biológicas, descrito através de uma terminologia que também (e de novo) lhes é própria. Esta concepção bergsoniana da filosofia garante-lhe a sua mais íntima unidade interna, ao mesmo tempo que elimina a justificação dos sistemas (perfeitos, acabados, fechados) como garantes da coesão lógica da doutrina, a que acrescem ainda as vantagens de permitir à filosofia seguir o dinamismo do real e de se manter aberta ao novo e imprevisível. De notar, porém, que o modelo agora apresentado se aplica apenas ao pensamento de um filósofo, e não à história da filosofia em que a pretensa continuidade é forjada.

54 Bergson introduz aqui a sua definição de "imagem mediadora", a que se segue a exposição sobre a função que esta desempenha no âmbito da sua "filosofia nova", num trecho que constitui a mais elaborada e sistemática reflexão sobre o assunto. A definição de "imagem" de 1896 mantém-se:

no espírito do intérprete, à medida que ele avança no estudo da obra, existiu outrora, tal e qual, no pensamento do mestre? Se não foi aquela, foi uma outra, que podia pertencer a uma ordem de percepção diferente e não ter nenhuma semelhança material com ela, mas que lhe equivalia todavia como se equivaliam duas traduções, em línguas diferentes, do mesmo original⁵⁵. Talvez estas duas imagens, talvez mesmo outras imagens, ainda equivalentes, estivessem todas presentes simultaneamente, seguindo a par e passo o filósofo, em procissão através das evoluções do seu pensamento. Ou talvez ele não tenha percebido bem nenhuma delas, limitando-se a retomar contacto directamente, de vez em quando, com essa coisa ainda mais subtil que é a própria intuição; mas então é-nos efectivamente neces-

"[...] entendemos por «imagem» uma certa existência que é mais do que o que o idealismo chama uma representação, mas menos do que o que o realista chama uma coisa, — existência situada a meio caminho entre a «coisa» e a «representação». [...] Surpreenderíamos imenso um homem leigo às especulações filosóficas dizendo-lhe que o objecto que tem diante de si, que ele toca, não existe senão no seu espírito e para o seu espírito, ou mesmo mais geralmente, não existe senão para um espírito, como Berkeley o queria [...]. Mas, por outro lado, surpreenderíamos outro tanto este interlocutor dizendo-lhe que o objecto é totalmente diferente do que se percebe [...]. Pois, para o senso comum o objecto existe em si mesmo e, por outro lado o objecto é, em si mesmo, pitoresco tal como o apercebemos: é uma imagem, mas uma imagem que existe em si." ("Avant-propos de la septième édition", *Matière et Mémoire*, pp. 161-162). É da função que lhe vem o adjectivo "mediadora" e também o valor de que se reveste nesta filosofia enquanto, por um lado, única via de acesso do pensamento à intuição, por outro, como testemunho irrefutável da impossibilidade de uma coincidência perfeita com a intuição originária.

55 As mesmas imagens podem entrar em sistemas diferentes na medida em que "toda a imagem é interior a certas imagens e exterior a outras" sem que, no seu conjunto, sejam interiores ou exteriores ao sujeito (*Matière et Mémoire*, p. 176). Essas imagens, quando integradas no mundo da consciência, vêm a regular-se sobre uma imagem central, o corpo com os seus «centros perceptivos», escalonando-se à volta dela sobre planos diferentes e transformando-se no seu conjunto de acordo com essa imagem central (*Ibid.*, p. 177). A percepção (sistemas de imagens) corresponde à selecção de conjuntos de imagens.

sário, a nós intérpretes, restabelecer a imagem intermédia, sob pena de ter de falar da «intuição original» como de um pensamento vago e do «espírito da doutrina» como de uma abstracção, quando este espírito é o que há de mais concreto e esta intuição o que há de mais preciso no sistema⁵⁶.

No caso de Berkeley, penso ver duas imagens diferentes, e a que mais me impressiona não é aquela de que encontramos a indicação completa no próprio Berkeley. Parece-me que Berkeley apreende a matéria como uma *finíssima película transparente* situada entre o homem e Deus. Ela permanece transparente enquanto os filósofos não se debruçam sobre ela, e então Deus mostra-se através dela. Mal os metafísicos lhe tocam, ou mesmo o senso comum na medida em que é metafísico, imediatamente a película se embacia e se adensa, se torna opaca e faz de écran, porque palavras tais como Substância, Força, Extensão abstracta, etc., insinuam-se por detrás dela, depositando-se como uma camada de poeira, e impedem-nos de ver Deus pela transparência. A imagem é quando muito indicada pelo próprio Berkeley⁵⁷, se bem que ele tenha dito, nas suas próprias palavras, «que levantamos a poeira e nos lamentamos de seguida

56 O espírito da doutrina consiste na própria realidade para que o pensamento tende e com a qual procura coincidir, na experiência que transmite essa realidade, na própria vida em que o pensamento se dá. Implicando algumas dificuldades, e várias vezes sujeita a críticas, apresenta-se a afirmação do carácter preciso da intuição — aspecto, em todo o caso, fundamental para Bergson, em ordem a garantir o estatuto de ciência para a metafísica. Naturalmente, a precisão do conhecimento não se verifica de forma idêntica na ciência, em que é definida e assume um carácter de previsão, e na filosofia, em que se mantém receptiva à novidade num domínio que nunca deixa de ser o do provável. A precisão da intuição consiste na capacidade de ajustamento sucessivo e renovado do pensamento à experiência.

57 Com efeito, a imagem do «écran» é bem característica de Bergson, vindo mesmo a aparecer mais adiante no presente texto, o que de forma particular evidencia como o filósofo recorre ao exemplo de Berkeley sem nunca abandonar o seu ponto de vista específico que, bem pelo contrário, pretende assim vir a comprovar.

por não ver»⁵⁸. Mas há uma outra comparação, frequentemente evocada pelo filósofo, e que não é senão a transposição auditiva da imagem visual que acabo de descrever: a matéria seria uma língua através da qual Deus nos fala. Os metafísicos da matéria entaramelando cada uma das sílabas, valorizando-as, elevando-as à dignidade de uma entidade independente, desviariam então a nossa atenção do sentido sobre o significante e impedir-nos-iam de seguir a palavra divina. Mas, quer nos fixemos num ou noutro, em ambos os casos estamos em presença de uma imagem simples que é preciso não perder de vista porque, se ela não é a intuição geradora da doutrina, deriva imediatamente dela e aproxima-se-lhe mais do que qualquer uma das teses tomadas isoladamente, ainda mais do que a sua combinação. *2 meios de expressão*

Podemos nós retomar a própria intuição? Não temos senão dois meios de expressão, o conceito e a imagem. É através de conceitos que o sistema se desenvolve; é numa imagem que ele se comprime quando o empurram para a intuição de onde deriva⁵⁹: porque se se quiser ultrapassar a imagem elevando-se acima dela, volta-se necessariamente a cair nos conceitos, e em conceitos mais vagos, mais gerais ainda do que aqueles de onde se tinha partido à procura da imagem e da intuição. Constraindo a tomar esta forma, engarrafada à saída da fonte, a intuição original parecerá pois ser o que há no mundo de mais insípido e mais frio: será a própria banalidade. Se disséssemos, por exemplo, que Berkeley considera a alma humana como parcialmente unida a Deus e parcialmente independente, que tem consciência de si próprio, a cada momento, como de uma actividade imperfeita que reuniria uma actividade mais elevada

58 *A Treatise on the Principles of Human Knowledge*, Introduction, par. 3.

59 Não se tratando, obviamente, de um dado novo neste texto, apresenta-se, todavia, aqui sistematizado pela primeira vez e de forma a que o conceito e a imagem são clara e respectivamente reportados à inteligência e à intuição como seu modo de expressão próprio, acentuando-se agora, por uma nova via, o já apontado dualismo.

se não existisse, interposto entre as duas, qualquer coisa que é a passividade absoluta, exprimiríamos da intuição original de Berkeley tudo o que se pode traduzir imediatamente em conceitos, e contudo teríamos algo de tão abstracto que seria praticamente vazio. Mantenhamo-nos nestas fórmulas, já que não podemos encontrar melhor, mas esforcemo-nos por lhes dar um pouco de vida. Consideremos tudo o que o filósofo escreveu, façamos voltar estas ideias dispersas à imagem de onde tinham vindo, elevemo-las, agora encerradas na imagem, até à fórmula abstracta que vai alimentar-se da imagem e das ideias, fixemo-nos nessa fórmula e olhemo-la, simples como ela é, simplificar-se ainda mais, tanto mais simples que teremos feito surgir nela um grande número de coisas, elevemo-nos por fim com ela, subamos em direcção ao ponto onde se comprimiria em tensão tudo o que era dado em extensão na doutrina: desta vez formaremos a imagem do modo como parte deste centro de força, aliás inacessível, o impulso (*impulsion*) que dá o ímpeto (*élan*)⁶⁰, isto é a própria intuição. As quatro

60 *Élan* é um termo bem característico da filosofia bergsoniana, domínio em que recebe uma significação precisa específica, reportando-se imediatamente à "teoria do *élan vital*" exposta em *L'Évolution créatrice*. A tradução de *élan* oferece, porém, algumas dificuldades, o que justifica a opção comum a muitos comentadores desta filosofia de manter o termo original e também a nossa de o fazer figurar no corpo de texto. Quando traduzido o termo que mais frequentemente se lhe faz corresponder é o de "impulso", tradução que de um modo geral nos parece aceitável, sobretudo quando aplicada à expressão *élan vital* ("impulso vital"), podendo os diversos contextos em que aparece sugerir igualmente o termo "movimento", conceptualmente mais amplo. A nossa recusa em aqui seguir idêntico procedimento ficou a dever-se, inicialmente, ao contexto em que o termo se nos oferece, ou seja, o emprego pelo autor dos dois termos — *élan* e *impulsion* — na mesma proposição, traduzindo nós sem hesitações *impulsion* por "impulso". (É também frequentemente encontrarem-se os termos *élan* e *mouvement* na mesma frase). E, todavia, uma distinção entre *élan* e *impulsion* não é evidente no conspecto da filosofia bergsoniana ou até apenas no presente texto. Com efeito, na segunda das duas únicas vezes em que o termo *élan* é utilizado em "A intuição

teses de Berkeley têm aqui a sua origem porque este movimento encontrou no seu caminho as ideias e os problemas que os contemporâneos de Berkeley levantavam. Por outras palavras, Berkeley teria formulado sem dúvida outras teses; mas, sendo o movimento o mesmo, estas teses teriam sido colocadas da mesma maneira umas em relação às outras; elas teriam tido a mesma relação entre elas, como palavras novas de uma nova frase entre as quais continua a passar um sentido antigo; e teria sido a mesma filosofia⁶¹.

A relação de uma filosofia com as filosofias anteriores e contemporâneas não é pois a que nos faria supor uma certa concepção da história dos sistemas. O filósofo não pega em ideias pré-existentes para as fundir numa síntese superior ou para as combinar com uma ideia nova⁶². O mesmo seria

filosófica" ele é claramente apresentado como sinónimo de "impulso", como teremos oportunidade de assinalar.

Para além do que consideramos constituir uma impossibilidade real de, no caso presente, fazer corresponder "impulso" a *élan*, para respeitar a diferença que o original francês evidencia, acresce também o facto da língua francesa aproximar mais o termo *élan* do termo *impetueux* (ímpeto) do que de *impulsion*. A significação de "impulso" e de "ímpeto" é essencialmente a mesma — força ou movimento que se transmite — parecendo-nos que a diferença específica está na energia (violência) desse movimento, superior no segundo termo. A teoria bergsoniana da evolução, na qual *élan* recebe uma significação técnica precisa, transmite precisamente a ideia de força súbita e violenta — "um obus que repentinamente explodiu em fragmentos, os quais, sendo eles próprios espécies de obuses, explodiram por sua vez em fragmentos destinados ainda a explodir [...]". *L'Évolution créatrice*, p. 578 (outras imagens que exprimem a força que o *élan vital* constitui: Cf., "La conscience et la vie", in *L'Énergie spirituelle*, pp. 824-829) — que, cremos, o termo "ímpeto" transmite melhor do que qualquer outro. Também a tradução castelhana de *élan* adopta, regra geral, o termo *ímpetu*, "ímpeto".

61 É a intuição original a cada filosofia que a identifica, e não o seu modo de expressão.

62 Bergson refere-se aqui, muito provavelmente, à escola eclética de Victor Cousin, fundada em 1817, cuja poderosa influência dominou o espírito universitário da época e em muito determinou a cultura francesa do século XIX. Victor Cousin e, sob a sua orientação, a escola eclética incentivaram

acreditar que, para falar, vamos procurar palavras que de seguida cosemos umas às outras por meio de um pensamento. A verdade é que acima da palavra e acima da frase há algo de muito mais simples do que uma frase e mesmo do que uma palavra: o sentido, que é menos uma coisa pensada do que um movimento do pensamento, menos um movimento do que uma direcção⁶³. E da mesma forma que o impulso dado à vida embrionária determina a divisão de uma célula primitiva em células que se dividem por sua vez até que o organismo completo esteja formado, assim o movimento característico de qualquer acto de pensamento leva esse pensamento, por uma subdivisão crescente espontânea, a expor-se cada vez mais sobre os planos sucessivos do espírito até que atinja o da fala. Aqui exprime-se por uma frase, isto é, por um grupo de elementos pré-existentes; mas ele pode escolher quase arbitrariamente os primeiros elementos do grupo, desde que os outros lhe sejam complementares: o mesmo pensamento traduz-se igualmente bem em frases diversas compostas de palavras completamente diferentes, desde que estas palavras tenham entre elas a mesma relação. Tal é o processo da palavra. E tal é também a operação pela qual se constitui uma filosofia. O filósofo não parte de ideias pré-existentes; na melhor das hipóteses podemos dizer que as alcança. E quando isto sucede, a ideia, assim arrastada no movimento do seu espírito, animan-

fortemente os estudos sobre história da filosofia, assumindo uma posição que, tendo partido inicialmente de Hegel, a veio a ultrapassar pela a afirmação de que a sucessão dos sistemas filosóficos não corresponde ao autodesenvolvimento do Espírito absoluto mas sim de formas do espírito susceptíveis de regressão e indefinidamente repetíveis.

63 É o sentido, uma cadeia de sentidos intermédios, que vai ligando as palavras, as frases, de forma a que mesmo em presença de discursos que estão tão afastados entre si que se parecem opôr, poderão ainda estar ligados pelo sentido. Numa perspectiva em que filosofar é inverter a direcção do pensamento e em que a filosofia é uma obra colectiva: "Há, portanto, um sentido fundamental: pensar intuitivamente é pensar em duração.", "Introduction, deuxième partie", *La Pensée et le Mouvant*, p. 1275.

do-se de uma vida nova, como a palavra que recebe o seu sentido da frase, já não é o que era fora do turbilhão.

Encontrar-se-ia uma relação do mesmo género entre um sistema filosófico e o conjunto dos conhecimentos científicos da época em que o filósofo viveu⁶⁴. Há uma certa concepção da filosofia que pretende que todo o esforço do filósofo tenda a abranger numa grande síntese os resultados das ciências particulares⁶⁵. Sem dúvida, o filósofo foi durante muito tempo aquele que possuía a ciência universal; e mesmo hoje, que a multiplicidade das ciências particulares, a diversidade e a complexidade dos métodos, a massa enorme de factos recolhidos tornam impossível a acumulação de todos os conhecimentos humanos num único espírito, o filósofo permanece o homem da ciência universal, no sentido em que, se ele já não pode saber tudo, nada há perante o qual ele não tenha tido de se colocar na disposição de aprender. Mas resulta daí que a sua tarefa seja a de se apoderar da ciência feita, de a conduzir a graus crescentes de generalidade, e de se encaminhar, de condensação em condensação, ao que se chamou a unificação do saber? Permitti-me considerar estranho que seja em nome da ciência, por respeito à ciência, que nos proponham esta concepção da filosofia: não conheço nada mais ofensivo para a ciência nem mais injurioso para o sábio. O quê! eis um homem que durante muito tempo praticou um certo método científico e

64 Inicia-se aqui um paralelismo entre a ciência e a filosofia, tema determinante no pensamento de Bergson, e à luz do qual ele irá definir o que entende por filosofia.

65 Bergson refere-se aqui ao "positivismo" em geral, e em concreto à "filosofia positiva" de Auguste Comte, que criticará de seguida. Cf. também "Introduction à la conférence du pasteur Hollard sur 'Les réalités que la science n'atteint pas', 1911, in *Mélanges*, pp. 885-886: "[...] Ao contrário do positivismo — ou pelo menos de um certo positivismo que foi bastante prestigiado — não cremos que o papel da filosofia seja simplesmente o de se apropriar dos resultados da ciência para fazer uma síntese mais vasta, para os elevar a um mais alto grau de generalidade."

laboriosamente conquistou os seus resultados, que nos vem dizer: «a experiência, auxiliada pelo raciocínio, conduz até este ponto; o conhecimento científico começa aqui, acaba ali; são estas as minhas conclusões»; e o filósofo teria o direito de lhe responder: «Muito bem, deixe-me isso, vai ver o que serei capaz de fazer! O conhecimento que me traz incompleto eu completá-lo-ei. O que me apresenta disjunto, eu unificá-lo-ei. Com os mesmos materiais, já que é sabido que me devo restringir aos factos que observou, com o mesmo género de trabalho, já que me devo limitar, como fez, a induzir e a deduzir, farei mais e melhor do que fez.» Estranha pretensão, na verdade! Como é que a profissão de filósofo conferiria àquele que a exerce o poder de avançar mais longe do que a ciência e na mesma direcção que ela⁶⁶? Que alguns sábios sejam mais propensos que outros para se aventurarem e generalizarem os seus resultados, mais propensos também a voltar atrás e a criticar os seus métodos, que, neste sentido particular do termo, os designem por filósofos, que aliás cada ciência possa e deva ter a sua filosofia assim compreendida, eu sou o primeiro a admiti-lo. Mas esta filosofia é ainda ciência, e aquele que a pratica é ainda um sábio. Já não se trata, como há

pouco, de erigir a filosofia como síntese das ciências positivas e de pretender, unicamente pela virtude do espírito filosófico, de se elevar mais alto do que a ciência na generalização dos mesmos factos.

Semelhante concepção do papel do filósofo seria injuriosa para a ciência. Mas quão mais injuriosa ainda para a filosofia! Não é evidente que, se o sábio se detém num certo ponto na via da generalização e da síntese, termina aí o que a experiência objectiva e o raciocínio seguro nos permitem prosseguir? E desde logo, pretendendo ir mais longe na mesma direcção, não nos colocaríamos sistematicamente no arbitrário ou pelo menos no hipotético? Fazer da filosofia um conjunto de generalidades⁶⁷ que ultrapassa a generalização científica, é querer que o filósofo se contente com o plausível e que a probabilidade lhe baste. Sei que, para a maior parte daqueles que seguem de longe as nossas discussões, o nosso domínio é com efeito o do simples possível, quando muito, o do provável; de bom grado diriam que a filosofia começa onde a certeza termina. Mas quem de nós queria uma tal situação para a filosofia? Sem dúvida, nem tudo é igualmente verificado nem verificável no que uma filosofia nos traz, e faz parte da essência do método filosófico exigir que em muitos momentos, sobre muitos pontos, o espírito aceite riscos. Mas o filósofo só corre esses riscos porque ganhou confiança e porque há coisas de que ele se sente inabalavelmente certo. A nós transmitir-nos-á essa certeza na medida em que souber comunicar-nos a intuição de onde extrai a sua força.

A verdade é que a filosofia não é uma síntese das ciências particulares e que se ela se coloca frequentemente no terreno da ciência, se ela abrange por vezes numa visão mais simples os objectos de que trata a ciência, não é intensificando a ciência,

66 Filosofia e ciência correspondem fundamentalmente a duas direcções divergentes do pensamento, a primeira atenta ao espírito a segunda à matéria (Cf., "Introduction, deuxième partie", in *La Pensée et le Mouvant*, pp. 1286-1287). Mas não são apenas diferentes objectos que as distinguem e as separam, mas também métodos diferentes — a filosofia procede por apreensão imediata, directa e unitiva do real, a ciência, procede por análise, numa interpretação mediata, indirecta e sectária da mesma realidade — diferentes faculdades — intuição e inteligência, respectivamente — e diferentes ambições — o absoluto e o relativo. É precisamente porque filosofia e ciência são radicalmente distintas (sendo impossível fazer uma distribuição de tarefas no âmbito de um qualquer domínio comum que implicasse diferente dignidade para cada uma delas) que se podem tornar complementares (em oposição a concorrentes) e, pela mesma razão ainda, que podem assumir um igual valor (*Ibid.*, pp. 1277-1278).

67 A filosofia bergsoniana é uma filosofia do concreto, ou seja, que visa apreensão do real na sua totalidade, ou universalidade, pela intimidade do sujeito na sua singularidade.

não é levando os resultados da ciência a um grau mais elevado de generalidade. Não haveria lugar para duas maneiras de conhecer, filosofia e ciência, se a experiência não se nos apresentasse sob dois aspectos diferentes, de um lado sob a forma de factos que se justapõem a factos, que mais ou menos se repetem, que mais ou menos se medem, que por fim se desdobram no sentido da multiplicidade distinta e da espacialidade, de outro, sob a forma de uma penetração recíproca que é pura duração, refractária à lei e à medida⁶⁸. Nos dois casos, experiência significa consciência⁶⁹; mas, no primeiro, a consciência

68 A experiência apresenta-se sob dois aspectos diferentes, respectivamente, heterogênea e homogênea, sucessiva e simultânea ou justaposta, numa continuidade física e numa discontinuidade, sujeita a mudança e imóvel, não extensa e extensa, espontânea e necessária; em suma, a experiência dá-se na dimensão do tempo (duração real) e do espaço (extensão). Metafísica e ciência encontram-se e comunicam na experiência de que partem (e completam-se no esforço de se aproximarem da realidade), a qual, porque se oferece sob duas formas distintas — tempo e espaço —, exige naturalmente estes dois modos de conhecimento distintos. Cf., "Introduction, deuxième partie", *La Pensée et le Mouvant*, pp. 1277-1288. O domínio próprio da filosofia é, pois, o tempo: não o tempo da mecânica e das matemáticas, mas o tempo da consciência, o tempo que flui, a "duração" (*la durée*), a duração concreta da vida psíquica: "sucessão dos nossos estados de consciência quando o nosso eu se deixa viver, quando se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores." (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 67), continuidade indivisível e indestrutível em que o passado entra no presente, em que os diferentes (heterogêneos) instantes se interpenetram numa sucessão, à semelhança das diferentes notas de uma melodia. "Durar" significa continuar a ser, persistir a ser, criando perpetuamente o novo e o imprevisível. A duração é o "próprio estofa da realidade". *L'Évolution Créatrice*, p. 725.

69 Toda a experiência manifesta a actividade do espírito, ainda que nem sempre o eu se coloque em posição de apreender a sua essência criadora. "Ora quem diz espírito diz, antes de tudo o mais, consciência", ou seja, "memória", conservação e acumulação do passado no presente mas também antecipação do futuro, na medida em que a atenção ao presente se dá em atenção ao que vai ser ("La conscience et la vie", p. 818). Esta atenção à vida, este trabalho consciente cindiu-se em duas direcções — inteligência e intuição — precisamente pela necessidade de se aplicar sobre a matéria como sobre o espírito (Cf., *L'Évolution créatrice*, p. 646).

desabrocha por fora, e exterioriza-se em relação a ela mesma na medida exacta em que vê coisas exteriores umas às outras; no segundo ela volta para si, reassume-se e aprofunda-se⁷⁰. Sondando assim a sua própria profundidade, penetra mais longe no interior da matéria, da vida, da realidade em geral? Poderíamos contestá-lo se a consciência tivesse sido acrescentada à matéria como um acidente; mas pensamos ter demonstrado que semelhante hipótese, de acordo com a perspectiva que se adoptar, é absurda ou falsa, contraditória consigo própria ou negada pelos factos⁷¹. Poderíamos contestá-lo ainda, se a

70 A divisão da actividade consciente em duas direcções corresponde a descoberta de dois aspectos do "eu": um "eu" dito superficial porque, virado para o mundo dos objectos em virtude das necessidades da acção, apenas alcança a superficialidade do mundo exterior; e um "eu" dito profundo (ou fundamental) porque, virado para o mundo da consciência interior na tentativa de se encontrar e de coincidir consigo mesmo, capta a sua autenticidade profunda enquanto duração real. Para o eu superficial a multiplicidade significa exterioridade; enquanto que para o eu profundo a multiplicidade significa fusão e concentração. Ora, não obstante algumas existências nunca terem chegado a experienciar este eu profundo, ele não é susceptível de ser anulado. Sob a crosta da superfície exterior persiste a corrente contínua da consciência (ainda que a consciência superficial do eu não coincida com a consciência íntima do eu como duração).

71 Na perspectiva bergsoniana, matéria e vida são dadas conjunta e solidariamente (Cf., *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1192). O filósofo opõe-se assim (e o presente trecho reflecte a sua crítica) à tese comum da biologia de que a vida é uma propriedade da matéria. Ora, para Bergson, a vida não pode surgir da matéria nem tão pouco manter com ela uma relação análoga à de um acidente com a sua substância, até porque a matéria não é uma substância mas "um conjunto de imagens", cuja percepção corresponde ao reportar dessas mesmas imagens à acção de uma imagem determinada, a do corpo (*Matière et Mémoire*, p. 173). Fundamentalmente, o filósofo contesta esta teoria porque vê, no que há de material num organismo, não a própria vida mas antes o seu aspecto negativo, o que exprime que a vida para se manifestar teve de aceitar o compromisso que a matéria lhe impôs. A vida, ou seja, "a consciência lançada através da matéria", levou a matéria à organização mas viu o seu movimento tornar-se infinitamente mais lento e dividido (*L'Évolution créatrice*, p. 649). Além disso, aquela posição adoptada pela biologia restringe o "acaso" que se dá na natureza à origem da vida quando, afinal,

consciência humana, se bem que aparentada a uma consciência mais vasta ou mais elevada, tivesse sido posta de lado, e se o homem tivesse de se manter num recanto da natureza como uma criança de castigo. Mas não! a matéria e a vida que enchem o mundo estão do mesmo modo em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, sentimo-las em nós; qualquer que seja a essência íntima do que é e do que se faz, pertencemos-lhe⁷². Desçamos agora ao interior de nós próprios: quanto mais profundo for o ponto que conseguirmos atingir, mais forte será o impulso que nos reenviará à superfície. A intuição filosófica é este contacto, a filosofia é esse ímpeto (*élan*)⁷³. Reconduzidos ao exterior por um impulso vindo de dentro, alcançaremos a ciência à medida que o nosso pensamento desabrochar dispersando-se. É pois necessário que a filosofia possa tomar a ciência

o "acaso" persiste na medida em que o espírito criador se expande perpetuamente.

Em última instância, a unidade da matéria e da vida defendida por Bergson fundamenta-se na indissociabilidade radical da natureza e do espírito na sua filosofia.

72 Porque a essência de todo o real é o espírito e porque é um mesmo ímpeto que anima todas as expressões da vida (ainda que no seu crescimento se tenha cindido em três direcções distintas: instinto, inteligência e intuição), não surpreende que, tal como o mais pequeno grão de areia é solidário do nosso sistema solar, também nós sejamos solidários da comunidade dos vivos e da própria solidariedade cósmica. O espiritualismo de Bergson é cósmico e não puramente humano.

73 Tal como já havíamos indicado, a segunda vez que o termo *élan* surge neste texto é claramente como sinónimo de "impulso", ideia que aliás é reforçada por outros trechos, entre os quais seleccionámos o que se segue e que reproduzimos no original francês: "[...] La vie est comparable à une impulsion ou à un élan [...]". *L'Évolution créatrice*, p. 714, [o sublinhado é nosso]. Todavia, o emprego dos dois termos — *impulsion* e *élan* — no texto da "Intuição filosófica" não é indiferenciado: se *élan* designa sempre um movimento, um dinamismo, ele parece poder ser substituído pelo termo *impulsion* (impulso) quando se refere a um movimento que se propaga continuamente, tornando-se preferível traduzi-lo por "ímpeto" quando, ao movimento que o impulso designa, se pretende acrescentar a ideia de ser súbito e enérgico.

cia por modelo⁷⁴, e uma ideia de origem dita intuitiva que não lograria, dividindo-se e subdividindo as suas divisões, encobrir os factos observados do exterior e as leis pelas quais a ciência os liga entre si, que não seria mesmo capaz de corrigir certas generalizações e de rectificar certas observações, seria pura fantasia; ela não teria nada em comum com a intuição. Mas, por outro lado, a ideia que consegue aplicar exactamente contra os factos e as leis esta dispersão de si própria, não foi obtida por uma unificação da experiência exterior; porque o filósofo não chegou à unidade, partiu dela. Falo, bem entendido, de uma unidade simultaneamente restrita e relativa, como a que destaca um ser vivo do conjunto das coisas⁷⁵. O trabalho pelo qual a filosofia mostra assimilar a si os resultados da ciência positiva, do mesmo modo que a operação no decurso da qual uma filosofia parece reunir nela os fragmentos das filosofias anteriores, não é uma síntese, mas uma análise.

A ciência é a auxiliar da acção⁷⁶. E a acção tem em vista um

74 A filosofia deve tomar a ciência por modelo no que se refere à exigência de precisão, rigor e positividade da sua investigação.

75 O filósofo partiu da unidade na medida em que partiu da intuição, apreensão directa, imediata e absoluta de uma certa realidade que, enquanto extracto da realidade, é ela própria relativa. Deste modo, e como o filósofo acrescenta, esta unidade não é total. Uma "unidade rica e plena, a unidade de uma continuidade, a unidade da nossa realidade" só a experiência no-la pode revelar e, então, nunca no princípio mas apenas no termo de uma investigação (Cf. "Introduction, deuxième partie", in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1272). O presente texto implica o reconhecimento da existência de duas diferentes noções de "experiência" em estreita correlação com duas concepções de "unidade": uma, aquela a que no texto se refere, a experiência exterior da ciência afirma-se como generalização que conduz à síntese, evoluindo num sentido inverso ao da unidade da intuição de que parte o filósofo; outra, a experiência interior, ou "experiência integral" ("Introduction à la métaphysique", p. 1432) da metafísica, em que diversas experiências se vão sucedendo e interpenetrando-se numa unidade crescente, mas permanentemente em aberto, inacabada e que, a existir, só poderá ser terminal.

76 A ciência é auxiliar da acção na medida em que a acção se exerce sobre a matéria e a matéria é, como já vimos, o domínio próprio da ciência. Do

resultado. A inteligência científica interroga-se pois sobre o que deverá ter sido feito para que um certo resultado desejado seja atingido, ou mais geralmente sobre quais as condições que é preciso reunir para que um certo fenómeno se produza. Ela vai de um arranjo das coisas a um rearranjo, de uma simultaneidade a uma simultaneidade. Necessariamente ela negligencia o que se passa no intervalo entre uns e outros; ou, se se debruça sobre ele, é para ponderar outros arranjos, simultaneidades ainda. Com métodos destinados a alcançar o que está feito, ela não seria geralmente capaz de entrar no que se faz, de seguir o movimento, de adoptar o devir que é a vida das coisas⁷⁷. Esta

mesmo modo, a inteligência é a faculdade que determina e organiza a acção, uma acção interessada, que se quer praticamente útil, tornando-se assim tanto mais eficaz quando mais extenso for o conhecimento da matéria. A acção é entendida por Bergson como fabricação, produção de instrumentos, capacidade desenvolvida pela inteligência enquanto faculdade de adaptação do homem ao mundo, que hoje se realiza através de tecnologias variadas, e que antes e sempre garante a superioridade do homem como espécie. Daí que o filósofo afirme que, atendendo à característica mais constante do homem e da inteligência, de acordo com o que a pré-história e história nos representam, nos devemos referir ao *homo faber* tanto quanto ou até mais do que ao *homo sapiens* (Cf., *L'Évolution créatrice*, p. 613). François Meycr, comentando a obra de Bergson, afirma em determinada passagem: "O *Homo sapiens*, tão orgulhoso da sua ciência, não deve esquecer que ele é sobretudo *Homo faber*, animal fabricante de utensílios cujo pensamento é primeiramente mecânico.", *Pour connaître Bergson*, p. 61.

77 Matéria ou espírito, a realidade aparece sempre como um perpétuo devir, ou seja, num constante movimento criador que está em via de formação. "A mobilidade é a própria realidade" ("La perception du changement", p. 1378, 1383), o que significa que a essência profunda da realidade é o espírito criador. Não se trata, pois, de um "mobilismo", à maneira de Heraclito (não obstante Bergson ter sido criticado neste sentido), mas sempre da "duração real", perpétua e sucessiva mudança (*changement*), sem dispersão e inconsistência mas, pelo contrário, numa concentração e tensão crescentes, num aprofundamento da interioridade e numa intensificação da consciência. Qualquer que tenha sido a via por que a vida se orientou e se desenvolveu (vegetal, animal ou racional) a realidade é sempre movimento e o espírito a sua essência profunda.

última tarefa pertence à filosofia⁷⁸. Enquanto o sábio limitado a fixar do movimento percepções imóveis e a captar repetições ao longo do que não se repete, atento também a dividir comodamente a realidade em planos sucessivos nos quais se desdobra a fim de a submeter à acção do homem, é obrigado a usar de astúcia com a natureza, a adoptar perante ela uma atitude de desconfiança e de luta, o filósofo trata-a como colega. A regra da ciência é a que foi afirmada por Bacon: obedecer para comandar. O filósofo não obedece nem comanda; ele procura simpatizar⁷⁹.

78 Só a intuição parte do movimento e o percebe como a própria realidade (Cf., "Introduction, deuxième partie", in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1275). A "intuição da duração" é o centro da doutrina de Bergson (Carta a Höfding, in Höfding, *La Philosophie de Bergson. Exposé et critique*. Paris, Alcan, 1916, p. 160) — tendo surgido dos seus próprios estudos das matemáticas (Bergson foi, durante o liceu, um brilhante aluno de matemática, tendo sido formalmente aconselhado pelo seu professor a não optar por estudos humanísticos). Com efeito, o ponto de partida de Bergson é a investigação sobre o tempo da ciência. Deste modo — reforçamos — a intuição, no bergsonismo, deve ser compreendida como um método e nunca como uma doutrina, pelo que é errônea a frequente designação desta filosofia, pretensamente apoiada por este texto, como um "intuicionismo".

79 Bergson define a intuição como "simpatia": "Designamos aqui por intuição a simpatia pela qual nos transportamos ao interior de um objecto para coincidir com o que ele tem de único e por consequência de inexprimível." ("Introduction à la métaphysique", p. 1395). A "simpatia" designa um processo de interiorização do eu e exprime o sentimento da sua coincidência consigo mesmo, constituindo assim uma das definições de intuição que melhor corresponde à sua realidade, melhor evitando as armadilhas da linguagem: "Que não nos peçam, pois, da intuição uma definição simples e geométrica.", "Introduction, deuxième partie", *La Pensée et le Mouvant*, p. 1274. E, todavia, aquela definição é simultaneamente a que expõe o filósofo a críticas mais severas, principalmente por ser assimilada a uma emoção e, por isso, despida de carácter intelectual, mas também porque Bergson recorre igualmente à simpatia quando se refere ao instinto e à arte, o que se justifica, afinal, uma vez que o filósofo pretende destacar um aspecto que lhes é comum: penetração e coincidência com a espontaneidade da vida no seu espírito criador.

Bergson chegará a referir-se a uma "simpatia intelectual", à semelhança de

Ainda sob este ponto de vista, a essência da filosofia é o espírito de simplicidade. Quer perspectivemos o espírito filosófico em si próprio ou nas suas obras, quer comparemos a filosofia à ciência ou uma filosofia a outras filosofias, descobrimos sempre que a complicação é superficial, a construção um acessório, a síntese uma aparência: filosofar é um acto simples⁸⁰.

Quanto mais penetrarmos nesta verdade, mais tenderemos a obrigar a filosofia a sair da escola e a aproximar-se da vida⁸¹. Sem dúvida, a atitude do pensamento comum, tal como resulta da estrutura dos sentidos, da inteligência e da linguagem, é mais próxima da atitude da ciência do que da da filosofia. Não quero com isto dizer apenas que as categorias gerais do nosso pensamento são as mesmas da ciência, que os grandes caminhos traçados pelos nossos sentidos através da continuidade do real são aqueles por onde a ciência passará, que a percepção é uma ciência nascente, a ciência uma percepção adulta, e que o conhecimento habitual e o conhecimento científico, destinados um e outro a preparar a nossa acção sobre as coisas, são necessariamente duas visões do mesmo tipo, ainda que de precisão e de alcance desigual. O que eu quero dizer sobretudo, é que o

uma "intuição reflectida" — expressões que parecem mais motivadas pelo ensejo de se furtar a críticas, do que de precisar a doutrina.

80 Não se confunda, no bergsonismo, "simplicidade" com "facilidade". A simplicidade do filosofar é determinada pela natureza da intuição. Porém, a intuição é um esforço penoso que não se consegue manter durante muito tempo (Cf., "Introduction, deuxième partie", *La Pensée et le Mouvant*, p. 1275).

81 Bergson retoma aqui o sentido inicial do texto: a filosofia, como ciência do espírito, só poderá exercer a sua função, enquanto modo directo de conhecimento, e cumprir o seu destino, na visão ou contacto absoluto com a duração real, se se aproximar da vida, se tender a coincidir com a vida. A vida é criação, espontaneidade do espírito e, por isso, também simplicidade, novidade e liberdade: "[...] A vida é precisamente a liberdade inserindo-se na necessidade e virando-a em seu proveito.", "La conscience et la vie", p. 824.

conhecimento habitual está limitado, tal como o conhecimento científico e pelas mesmas razões que ele, a tomar as coisas num tempo pulverizado onde um instante sem duração sucede a um instante que não dura mais. O movimento é para ele uma série de posições, a mudança uma série de qualidades, o devir em geral uma série de estados. Ele parte da imobilidade (como se a imobilidade pudesse ser algo mais que uma aparência, comparável ao efeito especial que um corpo móvel produz sobre um outro corpo móvel quando eles são regulados um pelo outro), e por um engenhoso arranjo de imobilidades recompõe uma imitação do movimento que substitui ao próprio movimento⁸²; operação praticamente cómoda mas teoricamente absurda, prenhe de todas as contradições, de todos os falsos problemas que a Metafísica e a Crítica encontram perante elas.

Mas, precisamente porque é aí que o senso comum vira as costas à filosofia, bastará que obtenhamos dele uma reviravolta neste ponto para que o coloquemos de novo na direcção do pensamento filosófico. Sem dúvida a intuição comporta muitos graus de intensidade, e a filosofia graus de profundidade; mas o espírito que teremos reconduzido à duração real viverá já da vida intuitiva e o seu conhecimento das coisas será já filosofia. Em vez de uma discontinuidade de momentos que se substituiriam num tempo infinitamente dividido, ele verá a fluidez contínua do tempo real que passa indivisível⁸³. Em vez de esta-

82 Para que o movimento ocorra não é necessário que hajam objectos invariáveis que se movam, uma vez que o movimento não implica a existência de corpos móveis (Cf., "La perception du changement", p. 1381-1382), realidade que se torna particularmente evidente quando se toma em consideração a vida interior. "Há mudanças (*changements*), mas não há, sob a mudança, coisas que mudam." (*Ibid.*, p. 1381) e é na compreensão desta realidade que consiste a duração. Daí a crítica, tão frequente nos escritos de Bergson, dos argumentos de Zenão de Eleia, todos eles implicando confusão entre o movimento e o espaço percorrido.

83 Tivemos já oportunidade (nota 67) de dar a conhecer a existência de dois modos distintos de perspectivar o "tempo", no bergsonismo: o das ciências exactas e o da metafísica. O tempo da metafísica é o tempo que dura;

dos superficiais que viessem sucessivamente encobrir uma coisa indiferente e que mantivessem com ela a misteriosa relação do fenómeno à substância, ele alcançará uma única e mesma mudança que se vai sempre alongando como numa melodia em que tudo é devir mas onde o devir, sendo substancial, não tem necessidade de suporte. Quanto mais estados inertes, mais coisas mortas; nada senão a mobilidade de que é feita a estabilidade da vida. Uma visão deste género em que a realidade aparece como contínua e indivisível, está no caminho que leva à intuição filosófica.

Porque não é necessário, para chegar à intuição, transportar-se para fora do domínio dos sentidos e da consciência. O erro de Kant foi acreditar nisso. Depois de ter provado com argumentos decisivos que nenhum esforço dialéctico nos introduzirá jamais no para-além e que uma metafísica eficaz seria necessariamente uma metafísica intuitiva, ele acrescenta que nos falta esta intuição e que esta metafísica é impossível. Sê-lo-ia, com efeito, se não houvesse outro tempo nem outra mudança para além daqueles de que Kant se apercebeu e com os quais aliás fazemos questão de continuar a lidar; porque a nossa percepção habitual não conseguiria sair do tempo nem alcançar outra coisa que a mudança⁸⁴. Mas o tempo em que estamos

o tempo da ciência é o tempo que não dura. A ciência cristaliza o tempo, imobiliza-o para o poder medir, ou seja reduz-lo a uma sequência de simultaneidades (por exemplo, a posição de um corredor em movimento e a posição da agulha do cronómetro — um tempo que pode ser acelerado sem que a sua medição sofra qualquer alteração, se o corredor e a agulha do cronómetro se moverem duas vezes mais depressa), substituindo assim a "duração real", a "duração concreta" por um "tempo abstracto".

84 Bergson nunca se sentiu atraído pelo pensamento kantiano que dominava o meio universitário francês da sua época, não sendo raro encontrarmos nas suas obras alusões negativas ao kantismo como, aliás, tivémos já anteriormente oportunidade de assinalar. As suas divergências são suscitadas pelo criticismo em geral: enquanto método, na medida em que considera que as exigências da Crítica são tão vastas que o seu peso adia indefinidamente ou constringe violentamente a espontaneidade do filoso-

naturalmente situados, a mudança que normalmente se nos oferece como espectáculo, são um tempo e uma mudança que os nossos sentidos e a nossa consciência reduziram a poeira para facilitar a nossa acção sobre as coisas⁸⁵. Desfaçamos o que eles fizeram, reconduzamos a nossa percepção⁸⁶ às suas origens e teremos um conhecimento de um novo tipo sem ter tido necessidade de recorrer a novas faculdades⁸⁷.

Se este conhecimento se generaliza não é apenas a especulação que com ele beneficiará. Também a vida de todos os dias poderá ser animada e iluminada. Porque o mundo onde os nossos sentidos e a nossa consciência habitualmente nos intro-

far; enquanto doutrina, na medida em que implica a relatividade do conhecimento, negada pela intuição bergsoniana. No presente trecho a crítica bergsoniana incide, precisamente, sobre a noção kantiana de "intuição" que, não obstante ter sido justamente considerada por Kant como via de acesso ao verdadeiro conhecimento do real, vem depois a ser julgada impossível em virtude da razão kantiana ser regulada pela concepção mecanicista (cartesiana) do espaço e newtoniana do tempo.

A apreciação de Bergson da filosofia de Kant encontra-se mais desenvolvida e sistematicamente exposta em *L'Évolution Créatrice*, pp. 795-801.

85 Há uma clivagem entre o universo tal como ele é descrito pela ciência, tal como já o senso comum o representa, e o universo real, objecto da metafísica.

86 Para Bergson matéria e percepção são da mesma ordem pois, na medida em que concebe a matéria como um conjunto de imagens, a percepção faz parte integrante da matéria, sendo característica de uma imagem privilegiada que é o nosso corpo. A percepção não é então um modo de conhecimento mas uma função destinada à acção e inteiramente orientada para ela, desenhando no conjunto das imagens as acções virtuais do nosso corpo, entretanto presente em nós de forma inconsciente: "O que constitui a nossa percepção pura é a nossa própria acção nascente que se desenha". Assim, as nossas percepções sucessivas não são momentos reais das coisas, mas momentos da nossa consciência, pelo que a percepção, perspectivada tal como originária e verdadeiramente é, reporta-se ao domínio dos sentidos como da consciência, não se tornando necessário ultrapassá-la para alcançar a intuição.

87 O objectivo é o de eliminar a radical heterogeneidade entre o mundo material e a consciência e, por consequência, entre o corpo e o espírito, o que Bergson pretende conseguir colocando-se numa perspectiva anterior ao dualismo realismo/idealismo.

duzem não é mais do que a sombra de si próprio; e é frio como a morte. Nele tudo está organizado para o nosso maior conforto, mas nele tudo está aí num presente que parece recomeçar constantemente; e nós próprios artificialmente moldados à imagem de um universo não menos artificial, apercebemo-nos no instantâneo, falamos do passado como do abolido, vemos na lembrança um facto estranho ou em todo o caso alheio, um auxílio prestado ao espírito pela matéria. Reapoderemo-nos pelo contrário de nós próprios, tal como somos, num presente denso e, além disso, elástico⁸⁸, que podemos dilatar indefinidamente para trás fazendo recuar cada vez para mais longe o écran⁸⁹ que nos esconde de nós; reapoderemo-nos do mundo exterior tal como é, não somente na superfície, no momento actual, mas em profundidade, com o passado imediato que o pressiona e lhe imprime o seu élan; habituemo-nos, numa palavra, a ver todas as coisas *sub specie durationis*: imediatamente o tenso se distende, o adormecido desperta, o morto ressuscita na nossa percepção galvanizada⁹⁰. As alegrias que a arte não dará nunca senão a privilegiados da natureza e da fortuna, e somente de vez em quando, a filosofia assim entendida oferecer-no-las-ia a todos, em cada momento⁹¹, reinsuflando

88 Bergson recorre aqui, tal como anteriormente já fizera em "Introduction à la métaphysique", p. 1398, à imagem de um elástico para se referir ao desenvolvimento da consciência na duração.

89 Bergson recorre várias vezes à imagem do "écran" ou também do "véu" para evocar a situação em que mais geralmente nos encontramos, afastados de nós próprios, ocultos de nós próprios, constituindo o écran ou o véu o obstáculo que se interpõe entre nós e a nossa consciência interior, e simbolizando frequentemente a linguagem enquanto inviabilizadora de uma visão directa e imediata.

90 Há uma diferença de tensão entre o espírito, *durée ramassée* (duração compacta), e a matéria, *durée détendue* (duração dispersa).

91 As referências de Bergson à arte são bastante frequentes na sua obra, sugeridas pela própria natureza da sua filosofia enquanto filosofia do devir e da liberdade, coincidência com o élan vital que percorre a natureza e acto criador que se manifesta em cada novo instante que surge. Sistematizando as diversas vias de aproximação que Bergson estabelece entre a

vida aos fantasmas que nos cercam e revivificando-nos a nós. Assim, ela tornar-se-ia complementar da ciência na prática tal como na especulação. Com as suas aplicações que não têm em vista senão uma existência confortável, a ciência promete-nos o bem estar, ou quando muito o prazer. Mas a filosofia poderia já dar-nos a alegria⁹².

filosofia e a arte, diríamos que são ambas vias não intelectuais de coincidência com a realidade, ambas se revelando essencialmente como invenção, criação. Brevemente, são ambas formas de simpatia. E, todavia, importa acrescentar que a proximidade que Bergson se apraz estabelecer entre filosofia e arte em nada obsta à proximidade, já confirmada, entre a filosofia e a ciência. A intuição relaciona-se com a ciência enquanto modo de conhecimento positivo (invenção) e relaciona-se com a arte enquanto modo não intelectual de apreensão da realidade (simpatia).

92 A alegria (*joie*), e não o prazer ("o prazer não é senão um artifício imaginado pela natureza para obter do ser vivo a conservação da vida."), constitui o sinal que a própria natureza nos oferece para nos fazer saber que o destino do filósofo foi atingido, ou seja, que a vida obteve êxito, ganhou terreno, expandiu-se, de forma que a alegria será tão mais profunda e intensa quanto mais rica for a criação. Cf., "La conscience et la vie", p. 832.

Bibliografia

Textos:

- BERGSON, Henri, *Henri Bergson. Oeuvres*. Édition du Centenaire, Paris, P.U.F., 1970, 1629 pp.
- , *Henri Bergson. Mélanges*. Édition du Centenaire, Paris, P.U.F., 1972, 1693 pp.
- , *Cours I. Leçons de Psychologie et de Métaphysique. Clermont-Ferrand, 1887-1888*. Edição de Henri Hude com a colaboração de Jean-Louis Dumas, Paris, P.U.F., 1900, 446 pp.

Estudos:

- CHEVALIER, Jacques, *Bergson*. Paris, Librairie Plon, 1926, 319 pp.
- DAVID, Christian, "Le bergsonisme", in *Tableau de la Philosophie Contemporaine. Histoire de la Philosophie Européenne, de 1850 à 1957*. Paris, Éditions Fischbacher, 1957, 193-208 pp.
- DEVIVAISE, Charles, "De Ravaisson a Bergson", in *Tableau de la Philosophie Contemporaine. Histoire de la Philosophie Européenne, de 1850 à 1957*. Paris, Éditions Fischbacher, 1957, 175-191 pp.
- FARGES, Mgr. Albert, *La Philosophie de M. Bergson. Exposé & critique*. Paris, Maison de la bonne presse, 1912, 491 pp.
- GOUHIER, Henri, *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle*. Paris, J. Vrin, 1980, 187 pp.

- , *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris, J. Vrin, 1989, 134 pp.
- HUSSON, Léon, *L'Intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*. Paris, P.U.F., 1947, 240 pp.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*. Paris, P.U.F., 1959, 300 pp.
- LAVELLE, Louis, *La Philosophie entre les deux guerres*. Paris, Aubier-Montaigne, 1942, 279 pp.
- LE ROY, Édouard, *Une Philosophie Nouvelle*. Paris, Alcan, 1914, 209 pp.
- MEYER, François, *Pour connaître Bergson*. Paris, Bordas, 1985, 127 pp.
- TROTIGNON, Pierre, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris, P.U.F., 1968, 636 pp.
- COLECTÂNEA, *Henri Bergson. Essais et témoignages*. Recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz, in *Les Cahiers du Rhône*, Agosto-1943, (hors série), Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 376 pp.

Obras de carácter geral:

- BRÉHIER, Émile, *Transformation de la philosophie française*. Paris, Flammarion Éditeur, 1950, 254 pp.
- , *Histoire de la philosophie. XIXe-XXe siècles*. Paris, Quadrige/P.U.F., 1964, 507-1059+VI pp.
- WEBER & HUISMAN, *Tableau de la Philosophie Contemporaine. Histoire de la Philosophie Européenne, de 1850 à 1957*. Paris, Éditions Fischbacher, 1957, 665 pp.

FORUM DE IDEIAS

- Leibniz Segundo a Expressão*, Adelino Cardoso
- Linguagem da Filosofia e Filosofia da Linguagem*, António Zilhão
- História da Filosofia e Tradição Filosófica*, João Paisana
- Prática. Para uma Aclaração do seu Sentido como Categoria Filosófica*, José Barata-Moura
- A Razão Sensível*, Leonel Ribeiro dos Santos

PAIDEIA

- Os Filósofos e a Educação*, Anita Kechikian, tradução e apresentação de Leonel Ribeiro dos Santos e Carlos João Nunes Correia
- Discursos sobre Educação*, Hegel, tradução e apresentação de Ermelinda Fernandes

Outras publicações filosóficas

- Pensar Feuerbach – Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de A Essência do Cristianismo (1841-1991)*, organização de José Barata-Moura e Viriato Soromenho Marques
- Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem ao Prof. Francisco da Gama Caiiro*, vários autores
- Filosofia e Ciências da Linguagem*, Fernando Belo
- Religião, História e Razão: da Aufklärung ao Romantismo*
- Colóquio Comemorativo dos 200 anos da publicação de *A Religião nos limites da simples Razão* de Immanuel Kant, coordenação de Manuel J. Carmo Ferreira e Leonel Ribeiro dos Santos

Revistas

- Análise* – Director: Fernando Gil
- Philosophica* – Director: Joaquim Cerqueira Gonçalves