UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Marcos Daniel Camolezi

**A causalidade em Henri Bergson: formação de um pensamento
em contato com as ciências experimentais**

Versão corrigida

São Paulo

2017

Marcos Daniel Camolezi

**A causalidade em Henri Bergson: formação de um pensamento
em contato com as ciências experimentais**

Versão corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em dupla titulação com a Universidade Paris 1 Panthéon-Sorbonne, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva
Coorientador: Prof. Dr. Jean-François Braunstein

São Paulo

2017

*Mas, para mandar um despacho,
é preciso saber manipular o aparelho.*

Henri Bergson

RESUMO

CAMOLEZI, M. D. A causalidade em Henri Bergson: formação de um pensamento em contato com as ciências experimentais. 2017, 403 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Depto. de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo; École doctorale de philosophie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, 2017.

Esta tese tem por objetivo compreender a formação e o papel do conceito de causalidade na filosofia de Henri Bergson (1859-1941), notadamente no período de 1889 a 1907. Sua primeira parte é dedicada à exposição da redefinição do conceito de causalidade dentro do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889). Neste livro, para que a causalidade torne-se certa “causalidade psicológica”, uma série de posicionamentos teve de ser tomada pelo filósofo no intuito de questionar a importância de tal conceito na determinação da experiência interna do tempo. É nosso propósito pôr em evidência como essa mudança é operada sobre bases filosóficas seguras. Na segunda parte deste trabalho, procuramos expor como Bergson abandona a via da teoria do conhecimento em prol de uma ontologia fundamentada em bases fisiológicas inseguras, notadamente no que concerne à ideia de corpo que o autor apresenta em *Matéria e memória* (1896). Do ponto de vista filosófico, sua concepção de subjetividade, definida a partir de um campo de possibilidades, deixa em aberto o modo como esse campo transforma-se, em retorno, da possibilidade à realidade. Dito de outro modo, o filósofo garante a especificidade da ação metafísica com precisão filosófica, mas não avança sobre o problema da realização com grau de precisão comparável. Com efeito, em algumas circunstâncias no íterim de *Matéria e memória* (1896) e *A evolução criadora* (1907), Bergson ocupa-se do problema da realização em referência explícita ao próprio problema da causalidade. É dos desdobramentos conceituais desta causalidade concebida como “sentimento do esforço” que nos ocupamos aqui. Por fim, a terceira parte deste trabalho apresenta uma reflexão de conjunto sobre os pontos de vista acima mencionados. Nela, a relevância das duas causalidades é posta em destaque através da análise de um curso inédito de Georges Canguilhem, em que a problemática da causalidade na filosofia de Bergson é valorizada segundo o modo como procuramos entendê-la e expô-la nesta tese. Assim, a discussão das dificuldades da ação material poderá representar um prelúdio à compreensão da especificidade do problema da invenção técnica.

Palavras-chave: causalidade, corpo, criação, duração, invenção, técnica

ABSTRACT

CAMOLEZI, M. D. A causalidade em Henri Bergson: formação de um pensamento em contato com as ciências experimentais. 2017, 403 f. Thesis (Doctorate) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Depto. de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo; École doctorale de philosophie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, 2017.

This thesis aims to understand the formation and the role of the causality concept in the philosophy of Henri Bergson (1859-1941), notably in the period from 1889 to 1907. Its first part is devoted to exposing the redefinition of causality concept within *Time and Consciousness* (1889). In this book, a set of statements were assumed by the philosopher so that causality in general becomes a sort of “psychological causality”, particularly in order to question the importance of the concept of causality itself in determining the inner experience of time. It is our intent to underscore how this change is operated on a cautious philosophical basis. In the second part of this work, we try to disclose how Bergson abandons the path of knowledge theory on behalf of an ontology based on incautious physiological bases, notably regarding the idea of body, which the author presents in *Matter and memory* (1896). From a philosophical point of view, his conception of subjectivity, defined within a field of possibilities, leaves open the way in which this field is backwards transformed from possibility to reality. Put differently, the philosopher reassures with philosophical accuracy the specificity of metaphysical action, but does not advance the problem of its achievement with a comparable degree of precision. Indeed, in some circumstances in the interim of *Matter and Memory* (1896) and *The Creative Evolution* (1907), Bergson dedicates to the problem of realization in explicit reference to the very problem of causality. It is from the conceptual unfoldings of that causality conceived as the “feeling of effort” that we are concerned here. Finally, the third part of the thesis presents an overall reflection on the points of view mentioned above. In it, the relevance of the two causalities is highlighted by the analysis of an unpublished course by Georges Canguilhem, in which the problem of causality in Bergson's philosophy is valued according to the way in which we try to understand and reveal it here. Thus, the discussion on the difficulties of material action may represent a prelude to the comprehension of the specificity of the problem of technical invention.

Keywords: causality, body, creation, duration, invention, technique

RÉSUMÉ

CAMOLEZI, M. D. A causalidade em Henri Bergson: formação de um pensamento em contato com as ciências experimentais. 2017, 403 f. Thèse (Doctorat) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Depto. de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo; École doctorale de philosophie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, 2017.

Cette thèse se propose de comprendre la formation et le rôle du concept de causalité dans la philosophie d'Henri Bergson (1859-1941), notamment au cours de la période allant de 1889 à 1907. La première partie de ce travail porte sur la redéfinition du concept de causalité dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889). Dans cet ouvrage, pour que la causalité en général devienne une "causalité psychologique", Bergson "interroge" l'importance du concept de causalité dans la détermination de l'expérience interne du temps. Il s'agit pour nous de mettre au jour la manière dont ce changement s'opère sur des bases philosophiques fermes. Dans la deuxième partie, nous examinons comment Bergson, quittant la voie de la théorie de la connaissance, s'oriente vers une ontologie de la mémoire fondée sur des bases physiologiques hésitantes, où l'idée du corps occupe une place particulière. Du point de vue philosophique, sa conception de subjectivité définie à partir d'un champ de possibilités laisse ouvert le mode d'actualisation du même champ, à savoir le passage de la possibilité à la réalité. Autrement dit, si Bergson garantit la spécificité de l'action métaphysique avec une précision philosophique certaine, il en va différemment du problème de la réalisation. En effet, à quelques occasions entre *Matière et mémoire* (1896) et *L'évolution créatrice* (1907), le philosophe s'occupe du problème de la réalisation au moyen du concept même de la causalité. Nous nous pencherons dans cette partie sur les détails de cette causalité conçue comme un "sentiment de l'effort". La troisième et dernière partie de cette thèse présente une réflexion d'ensemble sur les points de vue susmentionnés. On y met en relief l'importance des deux causalités bergsoniennes à travers l'analyse d'un cours inédit de Georges Canguilhem. La manière dont ce dernier valorise la problématique de la causalité dans la philosophie de Bergson est précisément celle que nous adoptons pour tenter de saisir une telle question. Ainsi, la discussion autour des difficultés de l'action matérielle servira de base pour comprendre la spécificité du problème de l'invention technique.

Mots-clés: causalité, corps, création, durée, invention, technique

SUMÁRIO

NOTA PRÉVIA.....	8
PRÓLOGO.....	13
PARTE I. INTUIÇÕES SEM CONCEITO: a causalidade psicológica.....	14
Capítulo I. Era uma vez um problema.....	14
I. David Hume e o problema da causalidade.....	22
II. A causalidade entre Hume e Kant.....	29
III. O determinismo laplaciano.....	36
IV. John Stuart Mill e a lei de causalidade universal.....	40
V. Um pensamento jorrante: eficiência e finalidade em Jules Lachelier.....	46
v. 1. O entendimento e a linearidade da causalidade eficiente.....	51
v. 2. A unidade da sensibilidade e a causalidade final.....	54
Capítulo II. A causalidade psicológica.....	63
I. A causalidade como identidade: da matéria ao espaço puro.....	66
II. Uma questão de ordem: objetividade e necessidade na sucessão do tempo.....	73
III. A importância da crítica da causalidade para a atitude do realismo.....	80
IV. A causalidade como forma formada: da crítica à criação.....	88
V. Balanço de um legado.....	92
PARTE II. O CORPO EM CENA: a origem psicofisiológica da causalidade.....	102
Capítulo I. Taine, Ribot e a “ordem do dia” da psicologia científica.....	102
I. Um psicologismo conquistador.....	102
I. 1. A grande destilaria do <i>positive spirit</i>	102
I. 2. Taine, os ingleses e o “psicologismo conquistador”.....	114
II. Salvando as aparências: ideias gerais e imagens na psicologia positiva de Taine.....	118
III. A “duração dos estados de consciência”: entre Taine, Ribot e Bergson.....	131
IV. A memória e a duração segundo Théodule Ribot.....	136
IV. 1. O primeiro sentido da duração.....	141
IV. 2. O segundo sentido da duração.....	144
V. A importância dos “movimentos”.....	150

v. 1. O “movimento” entre senso comum e ciência.....	150
v. 2. A referência fundamental.....	158
v. 2. 1. O espaço dos dedos e o espaço dos olhos. Parte 1.....	165
v. 2. 2. A percepção e os movimentos.....	170
VI. Os movimentos: entre Ribot e Bergson.....	175
Capítulo II. O corpo, o hábito e a causalidade.....	185
I. Um corpo aviltado.....	185
I. 1. A lei bergsoniana da vida.....	195
I. 2. O reflexo do filósofo.....	198
I. 3. O hábito do filósofo.....	208
II. Os esquemas motores.....	217
III. A causalidade.....	235
III. 1. O espaço dos dedos e o espaço dos olhos. Parte 2.....	240
III. 2. O curso “Da ideia de causa”.....	243
III. 3. A <i>Nota</i>	247
III. 4. A despreensão sensório-motora de <i>A evolução criadora</i>	250
III. 4. 1. Um esforço... intelectual?.....	254
III. 4. 2. “O paralelismo psicofisiológico”.....	258
III. 4. 3. “As teorias da vontade”.....	260
III. 4. 4. <i>A evolução criadora</i> não é uma evolução causadora.....	266
III. 5. O mecanismo sensório-motor da causalidade.....	271
PARTE III. CAUSALIDADE, CRIAÇÃO, TÉCNICA: um canteiro bergsoniano de Canguilhem.....	285
I. Um <i>Bergsonisme</i> especial: o tino de Albert Thibaudet.....	288
II. Um meridiano deslocado: o conceito de irreversibilidade entre ciência e filosofia.....	293
III. Uma palavra de ordem sobre o tempo: reversibilidade, irreversibilidade, duração.....	300
IV. Antes da doutrina, a história da filosofia.....	305
V. Um bergsonismo particular: como reinscrevê-lo na história da filosofia?.....	308
VI. Entre internalismo pedagógico e reinvenção filosófica.....	314
VII. Um bergsonismo extraordinário.....	317
CONCLUSÃO.....	326
ANEXOS.....	327
Os movimentos e sua importância psicológica, por Théodule Ribot.....	328

Primeiro prefácio a Matéria e memória.....	344
Nota sobre as origens psicológicas de nossa crença na lei de causalidade, por Henri Bergson.....	346
Discussão da Nota no Congrès international de philosophie.....	354
Comunicação no quarto Congresso internacional de psicologia.....	360
Curso do Collège de France: Filosofia grega e latina.....	362
Curso do Sr. Bergson sobre a ideia de causa (1900-1901).....	364
Curso sobre "As teorias da vontade" (1906-1907).....	368
Sobre o curso "Da ideia de causa", por Jacques Chevalier.....	372
 RÉSUMÉ EN FRANÇAIS.....	 375
 BIBLIOGRAFIA.....	 389

NOTA PRÉVIA

O leitor poderá encontrar as seguintes abreviaturas de livros e coletâneas de Bergson:

- DI *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889)
- MM *Matéria e memória* (1896)
- Nota Nota sobre as origens psicológicas de nossa crença na lei de causalidade (1900)
- EI O esforço intelectual (In: ES, p. 153-190)
- CP O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica (In: ES, p. 191-210)
- EC *A evolução criadora* (1907)
- ES *A energia espiritual* (1919)
- PM *O pensamento e o movente* (1934)
- M *Mélanges* (1972)
- C *Correspondances* (2002)
- EPh *Écrits philosophiques* (2011)

A paginação das obras de Bergson aqui empregada segue a numeração das edições de referência das *Presses Universitaires de France* (Puf), disponível para consulta também na tradicional “Edição do centenário” realizada pela mesma editora (1959). Essa numeração continua a mesma na coleção Quadrige (Puf, diversas datas) e na edição crítica da obra de Bergson, publicada a partir de 2007 pela mesma editora. Nesta tese, nossa referência é a edição crítica.

Os demais textos ou livros, tanto de Bergson quanto de outros autores, seguem normas padronizadas de publicação de trabalhos acadêmicos, com referência bibliográfica em nota de rodapé.

Todas as citações cuja referência bibliográfica reenvia a textos em língua estrangeira foram traduzidas por mim, a quem cabem todas as eventuais inconsistências. Entendo que este comportamento não se deve a um mero preciosismo, mas responde ao intuito de revisitar as obras sistematicamente, reinterpretá-las em suas línguas maternas e, de certa forma, dialogar com as próprias traduções disponíveis para o leitor brasileiro.

Note-se que as edições impressa e digital desta tese têm formatações distintas em função das especificidades requeridas pela Biblioteca Florestan Fernandes da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP para impressão de exemplar em capa dura, com paginação frente e verso.

AGRADECIMENTOS

Dentre todos os que participaram de minha formação intelectual, considero que três pessoas nela desempenharam o papel mais preponderante possível:

Em primeiro lugar, o Prof. Franklin Leopoldo e Silva, cuja paciência só pode enraizar-se em sabedoria. Não há outra explicação para a ternura com que este senhor recebeu ao longo de anos, com intensa esporadicidade e sem contagem de tempo, diversos de seus alunos em sua antiga sala no Departamento de Filosofia, dentre os quais eu próprio. Repassando memórias, não encontro outra explicação para a paciência com que ele devia falar e ouvir a todos indistintamente, dentre os quais me ouviu falar e... falar por uma década, desde meus vinte anos de presunção, a respeito de temas que ele já conhecia de trás para frente, de frente para trás, com piruetas e agachamentos. Nestes últimos dois anos, sem temer bater asas para o mundo da docência, tenho analisado todas as ideias de *professor* e de *mestre* que me vêm à mente, e não consigo encontrar sequer uma que seja mais completa do que a dele.

Em seguida, o Prof. Jean-François Braunstein, cujo *humour* em terno preto é o invólucro de um ser em extinção: um intelectual sóbrio, sincero e agudo. Depois de certo tempo de experiência parisiense, confesso que não mais imaginava que um membro do topo da pirâmide do sistema de ensino francês se permitisse ouvir ideias, refletir sobre elas, hesitar, considerá-las novamente, mudar de opinião e convencer-se, tudo isso de bom grado e diante de um brasileiro que, como parece ser a norma da espécie, agia como se fosse um favor receber “cartinhas” de aceite. Através dos textos do Prof. Braunstein, entendi que para ser contundente não é preciso escrever com rodeios filosóficos, “duplas” ou “triplas questões”, expressões adjetivadas e emblemas edificantes. *Basta ser preciso*. Com eles entendi também que estudar um autor não significa forçosamente defendê-lo, para vendê-lo no melhor estilo *best seller*, porque, por mais desconcertante que isso seja, a crítica basta. Independentemente

de ter sido ou não capaz de aplicar essas lições, seu exemplo e seu *estilo de pensamento* permanecem.

Enfim, o Prof. Pablo Rubén Mariconda, em cujas aulas minha atenção mais vezes se tornou reflexão. Foi em um curso sobre o *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do universo ptolomaico e copernicano* e em outro sobre *As duas novas ciências* que uma nova sensibilidade em mim se criou. Como não se atordoar com o ardor dos que procuraram provar, sob a iminente ameaça de fogo de uma justiça dogmática e teatral, que a ordem do universo era diferente daquela zelada pelo maior e mais poderoso Estado ocidental? Com que engenho provaram, *com base nas mesmas observações de que dispunham seus adversários*, que era preciso corrigir por meio de um *artifício intelectual* os movimentos que todos viam diariamente e com olhos perfeitamente sãos? Com que ousadia provaram que estavam certos ao mesmo tempo em que provaram que seus adversários enganavam-se, de modo a inventar, também ao mesmo tempo, um novo modo de *provar*? Desde então, não titubeio em dizer que, para mim, a filosofia nunca mais foi a mesma. Também agradeço ao Prof. Mariconda por ter me sugerido ou, na verdade, por ter me instado a investigar o problema da criação técnica através de textos árdus, em um momento em que, por inércia, teria seguido dentro da *pax bergsoniana*. Só pude entender os textos meses depois que os li, e considero que só agora pude entender a relação que têm com a filosofia de Bergson: uma relação que parece ter nascido a contrapelo e a contragosto da vontade de espírito bergsoniana. Esta tese é, também, uma resposta a sua instigação.

Agradeço também:

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo financiamento de minha pesquisa (processos nº 2011/04928-2 e nº 2013/22169-7);

À prof.^a Izilda Johanson, pela amizade e pelo incentivo;

Ao prof. Pierre-Marie Morel, diretor da École doctorale de Philosophie de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, por sua ajuda decisiva;

Aos professores Christian Bonnet, Vincent Guillin e Alex de Campos Moura, por terem aceito participar da banca de defesa;

Ao prof. Claude Debru, pelo incentivo, pelas discussões sobre Georges Canguilhem e por ter me acolhido, enquanto membro da Académie des Sciences, na Bibliothèque de l'Institut de France;

A Giuseppe Bianco pela amizade e pelos empurrões “avante!”;

Aos funcionários do Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Édition des Sciences (CAPHÉS - UMS 3610), em particular a David Dénechaud e Nathalie Queyroux;

Ao professor Frédéric Worms, pela gentil acolhida no Centre International d'Étude de la Philosophie Française Contemporaine (CIEPFC) da École normale supérieure (ENS-Paris);

Ao professor Michel Puech, pela leitura e discussão de um embrião deste trabalho;

Ao professor Arnaud François, pela simpatia constante e pela vontade de colaboração;

A Iván Moya Diez e Matteo Vagelli, pela parceria e pela amizade;

Aos amigos Ellen Elsie Nascimento, Deni Rubbo, Mario Spezzapria, Eder Corbanezi, Thiago Vargas, Tiago Almeida, Anderson Lima da Silva, João Cortese, Mauro Dela Bandera, Ciro Lourenço, Bruno Santos Alexandre, Martha Costa, Roberta Soromenho Nicolete, Dyogo Leão e Tassia Eid Mendes.

Aos meus pais, à minha avó, aos meus irmãos e cunhados, sem quem não teria sido possível a conclusão deste trabalho; a meu avô João Domingues, *in memoriam*.

PRÓLOGO

Este trabalho trata da matéria, do corpo e do conceito; trata da *inteligência*.

Nosso intuito foi o de compreender como um problema importante e delicado como o da causalidade pôde ser tão profundamente redefinido, e de maneira tão surda, dentro da filosofia bergsoniana. Foi o de entender como Bergson pretende fazer com que a causalidade desça do mais alto patamar do entendimento humano até o mais elementar sentimento do corpo, fazendo com que a alternativa humeana pareça – e não somos nós quem dizemos – “excessivamente intelectualista”.

Acreditamos no que aqui se expõe não exatamente como uma meditação séria, rigorosa, profunda e piegas, mas como um *estudo* necessário à compreensão de um capítulo de um problema da história da filosofia. Capítulo fundamental, pois não nos resta dúvida de que Bergson, tal como Hume e Kant, dá padrão a um modo de pensar a causalidade. Se esse fato provável ainda não tiver sido provado, como pensamos que não, nisso têm parte aqueles que, defendendo o filósofo com paixão de torcida, acabam por se dedicar unicamente a problemas como o tempo ou a liberdade, não somente porque são importantes, mas porque Bergson a eles também se dedicava. Como se de um conceito tipicamente intelectualista como o de causalidade só pudesse exalar antibergsonismo.

Ora, nem isso nem aquilo: apenas fatos. Bergson não é, sem dúvida, “o precursor” do modo de pensar a causalidade que a ele atribuímos, assim como Descartes não é precursor do argumento ontológico, e assim como na filosofia crítica é possível avaliar a importância de Leibniz e de Hume. Apenas, sua reflexão leva esse conceito a um grau de precisão que o transforma. Com efeito, ultrapassando largamente o alcance de uma definição verbal de causalidade, essa redefinição é um ponto de partida: é ela que conduzirá Bergson à ideia de criação.

PARTE I. INTUIÇÕES SEM CONCEITO: A CAUSALIDADE PSICOLÓGICA

Capítulo I. Era uma vez um problema...

De certo ponto de vista, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* é, do começo ao fim, uma resposta autêntica ao legado do que hoje se celebra no domínio da história da filosofia moderna como *problema da causalidade*. Com raiz solidamente fincada em terreno escocês do século XVIII, esse problema fora o disparador do criticismo contra o qual Bergson procurou colocar-se. Essa procedência não é assegurada por Kant, quando este afirma que David Hume despertara a postura criticista do sono dogmático da filosofia¹? Assim como ocorre nas obras desses autores, é uma disputa sobre o estatuto da causalidade, entre hábito e conceitos puros do entendimento, que está em jogo no *Ensaio*².

Bergson não precisaria ir muito longe, sequer metaforicamente, para conhecer a relativa onipresença do problema da causalidade. Quando estudante em Paris nos anos 1870, bastaria que ele caminhasse, ainda sem a cartola, pelos claustros do microcosmo conhecido por *quartier Latin*. Ouviria tergiversações sobre as consequências lógicas e morais do espiritualismo, do criticismo, do indutivismo, do positivismo, de tantos *ismos* que, em todo o século XIX, tanto requeriam noções de causalidade quanto delas procuravam se desfazer por completo. De um lado, veria defenderem um suposto amolecimento das leis da natureza ao longo da cadeia evolutiva que liga o Ser aos seres vivos e aos homens, contra os que defendiam a manutenção da validade das mesmas leis, da matéria à alma; de outro lado, escutaria pressagiarem sobre o horizonte determinista da ciência ou sobre o estado positivo que deveria se suceder à dissolução da filosofia metafísica, substituindo a ideia de causa pela de lei; outra parte discorreria sobre a complexa relação entre as três críticas; uma quarta sobre

1 KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura* [1783]. Trad. de Artur Morujão. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 17.

2 Doravante, nossa alternativa abreviada ao título *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

o caráter complementar que a terceira crítica exerce sobre a primeira, restituindo ao solo árido da causalidade constituinte a causalidade final como ideia reguladora; e assim por diante.

Ou, então, Bergson podia dirigir-se a pé das salas de aula até o *108 boulevard Saint-Germain*, sede da extinta Félix Alcan. Dentre os clássicos filosóficos então publicados por essa editora, estavam edições ampliadas das teses de seus mestres, nas quais a causalidade protagoniza: *Du fondement de l'induction* (1871), de Jules Lachelier, e *De la contingence des lois de la nature* (1874), de Émile Boutroux. Ele mal – ou bem? – podia imaginar que em 1889 veria sua própria tese, que presta homenagem a Lachelier, ser feita em livro por aquele mesmo editor. Aliás, logo após ser defendida perante Boutroux como membro de sua própria banca³.

Mas, se retornarmos à fonte do problema, remontaremos quase um século e meio antes de o primeiro livro de Bergson vir a público. Veremos Hume lançar no éden da filosofia um problema “de caráter violento, se não escandaloso”⁴, assim enunciado:

a autoridade da vontade sobre suas próprias faculdades e ideias não é nem um pouco mais compreensível, de modo que, levando-se tudo em conta, não parece haver em toda a natureza um único exemplo de conexão que seja concebível por nós. *Todos os acontecimentos parecem inteiramente soltos e separados*. Um acontecimento segue outro, mas jamais nos é dado observar qualquer liame entre eles. Eles parecem *conjugados*, mas nunca *conectados*.⁵

É a essa conclusão sôfrega que a teoria humiana do conhecimento conduz boa parcela da filosofia europeia, de maneira que são variações desse tema, como alternativas a ele propostas, que Bergson discutirá em sua busca da duração real. No que tange unicamente a Bergson, essa é nossa hipótese na primeira parte desta tese. Com isso não afirmamos que a duração se reduza à resolução do problema da causalidade, tenha ele sido colocado por quem for, pois é muito para além desse problema que a duração prodigaliza sua riqueza. Sustentamos apenas que, sem apresentar uma alternativa filosófica válida às alternativas do conceito de causalidade então existentes, a duração não teria *fundamentação filosófica*: esse é seu núcleo tético mesmo.

Aos que pensam que a duração seja um conceito de experiência íntima somente e nele se baste, lembremos que, para se tornar filósofo, Bergson passou por todas as provas de

3 Bergson foi orientado pelo espiritualista Paul Janet (1823-1899), então principal discípulo de Victor Cousin na Sorbonne. Para mais detalhes, ver nota 106.

4 MALHERBE, M. *Qu'est-ce que la causalité? Hume et Kant*. Paris: Vrin, 1994, p. 80.

5 HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* [1748]. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2004, p. 112, primeiro itálico nosso.

normalização acadêmica. Sem virtuosismo filosófico – sem a técnica que as instituições de ensino lhe transmitiram –, sua obra teria sido tão profunda quanto a de um Leonardo da Vinci sem seus incansáveis estudos. Um impossível Leonardo que teria chegado à graça, digamos, por acaso. À diferença de Leonardo, no entanto, Bergson desejou apagar e, em boa parte, apagou os traços de seus estudos, o que pode nos induzir a achar que seu pensamento movente não necessariamente tem relação com as técnicas da filosofia universitária. Ora, não poderíamos ser mais avessos a essa suposição. Bergson fez estudos secundários brilhantes, quando ganhou um expressivo prêmio de matemática, e habilitou-se tanto na carreira de letras quanto na de ciências (1877); passou em terceiro lugar na École Normale Supérieure (1878), em um dos exames mais competitivos da França; passou em segundo lugar na *agrégation* de Filosofia (1881), o ápice da normalização do *métier* filosófico. Ou seja, esse pensador foi, antes de tudo, um estudante modelar da instituição de ensino francesa, sistematizada por uma hierarquia severa na qual a normalização da forma é tão ou mais importante do que o próprio *savoir-faire*. Bergson parece, portanto, daqueles casos excepcionais em que, de tão repetido o exercício acadêmico, dele o esforço pouco a pouco desaparece. Mas a técnica filosófica está toda em sua obra: é só a ela que nossa hipótese sobre a íntima relação entre a causalidade e a duração se refere, não à beleza e à experiência que efetivamente decorrem dessa relação.

Para defender essa hipótese, precisamos retornar à história do problema da causalidade, a título meramente recapitulativo, através de algumas de suas principais expressões filosóficas desde Hume. Sem a lembrança pregnante trazida por esse retorno, todo o posicionamento de Bergson contra o determinismo causal apenas orbitaria o conceito de duração, e esta tese pretende provar algo muito diverso disso.

De partida, veremos rapidamente que, uma vez lançada sua conclusão “escandalosa”, Hume não pôde ultrapassá-la. No próximo tópico, pretendemos mostrar que o recurso de Kant ao conceito de causalidade na *Crítica da Razão Pura* representa sua própria tentativa meticulosa de solução do problema da *conjugação* sem *conexão* pela afirmação de uma determinação necessária entre os fenômenos. Em seguida, constataremos que, um século após ter sido formulado, o problema humiano é retomado pelo inglês John Stuart Mill, que procura as bases seguras e universais do indutivismo. Veremos que, embora Stuart Mill queime sua largada com o que os críticos entendem ser uma *petição de princípio*, sua teoria da indução atravessa a Mancha e chega com força “ao continente”. Com efeito, tão logo traduzido em francês em 1865, o *Sistema de lógica* (1843) passa a compor o programa do ensino secundário

francês, e acaba por reforçar o pressentimento então amplamente difundido de que a filosofia metafísica tem seus dias contados.

Adiante, de dentro do baú da filosofia universitária francesa do século XIX, vamos recuperar dois esquecidos professores. Profundamente católicos, eles encontram-se divididos entre o idealismo kantiano e o espiritualismo que remonta a Maine de Biran, o qual lhes chega pela voz de Félix Ravaisson. Por que ainda não nos esqueceremos de Jules Lachelier e de Émile Boutroux?

Responsável pelo relativo esquecimento que a história da filosofia *standard* insiste em ter por eles, a esqualidez bibliográfica desses autores é resultado da guerra filosófica atroz em que se encontram metidos. Para não verem morrer a centelha do espiritualismo dentro da máquina da educação pública – vista como apêndice da monarquia por correntes republicanas progressistas em meados do século XIX –, ambos devem resistir ensinando⁶. Suas parcas escrituras têm um estilo barroco quase impenetrável. Eles são, unicamente, perfeitos professores, e Lachelier, um dos mais frugais bibliogênicos do período, desfruta da sonora vantagem de enebriar a todos que o ouvem⁷. Entretanto, seus principais adversários, por estarem excluídos da universidade, encontram-se desincumbidos de fardos pedagógicos e administrativos. E para toda contrapartida, uma vantagem: essa situação de exclusão do ensino superior, devida em grande medida a conservadorismo político e religioso, é ao mesmo

6 Félix Ravaisson alterna cargos administrativos do ensino francês, como o de Inspetor Geral do Ensino Superior. É, portanto, invisível dos bancos da sala de aula, mas desempenha funções de máxima importância na normalização do ensino. Jules Lachelier é professor da École Normale Supérieure, estabelecimento cuja função primordial é a formação de professores que assegurem a transmissão “normal” do ensino francês adentro. A desambição de Lachelier se ressalta pelo fato de que nunca foi professor titular e permaneceu ao longo de sua brilhante carreira na ENS enquanto mero *maître de conférences*, isto é, sem ter a possibilidade de formar doutores. Émile Boutroux é professor titular da Sorbonne. Portanto, de uma forma ou de outra, Ravaisson, Lachelier e Boutroux formam um tridente espiritualista, profundamente conservador quando está em jogo a importância tutelar da filosofia sobre todas as ciências e saberes, e tão eficaz quanto perfeitamente institucionalizado.

7 Diversos alunos ressaltaram o papel fundamental que Lachelier tivera na formação intelectual dos normalistas, algo compreensível para alguém que amava a fala e a docência mais do que qualquer outra coisa. É, por exemplo, patente o valor conferido por Lachelier, defensor de uma democracia aristocrática, à formação intelectual e moral por meio do ensino. Émile Boutroux (*Nouvelles études d'histoire de la philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1927, p. 2) conta que “se encontrou nos sótãos da *École normale*, dentre os velhos papéis amarelados disputados pelas ratazanas, uma redação de Lachelier sobre este pensamento de São Francisco de Sales: ‘Uma boa maneira de aprender é ler; uma melhor é escutar; a melhor de todas é ensinar’. Esse texto foi escrito em três ou quatro horas. Ele é muito extenso, não apresenta uma rasura. As frases nele se desenrolam com uma amplitude simples, com uma facilidade soberana e impecável, com um charme natural que faz pensar em Platão e em Malebranche. A ideia desenvolvida por Lachelier é a seguinte. A melhor maneira de aprender é ensinar, porque, para tentar instruir os outros, é necessário compreender a si próprio, e porque, para se compreender verdadeiramente, é preciso obstinadamente procurar, aprofundar, lutar com as dificuldades, ou seja, desdobrar e aumentar sua atividade interior. Pensar é fazer esforço para apreender a verdade; e esta é inapreensível, pois é infinita. / Julgado unicamente por seus escritos, Lachelier foi frequentemente considerado como uma fria inteligência”.

tempo a razão pela qual os “excluídos” publicam obsessivamente e são capazes de aprimorar seu estilo com o que havia de mais recente na moda literária. Não por acaso, a maior parte dos grandes pensadores franceses do século XIX não exerce o magistério superior por profissão.

Assim, dentro da torre de marfim do ensino superior, inacessível a um Comte, a um Taine e a um Renouvier, eles são amplamente atacados, e contra-atacam através de três seteiras ao menos. Lutando para não darem razão ao positivismo ortodoxo, mas também a fim de aplacarem a força com que o indutivismo milliano aporta na França, e finalmente esforçando-se para cativar o idealismo kantiano dentro de um ambiente acadêmico que, antes de ser filosófico, devia ser francês⁸, Lachelier e Boutroux realizam críticas fundamentais do conceito de causalidade. Rejeitam o anátema lançado por Auguste Comte sobre a ideia de causa, também não aderem à causalidade universal de Stuart Mill e pretendem conciliar a certeza da causalidade física da primeira crítica com a liberdade da segunda e com a perspectiva teológica aberta pela terceira. Fazem-no, portanto, ocupando os principais *fronts* do sistema de ensino, mantendo viva a esperança de que, associada a uma guerra de fortalecimento institucional da filosofia contra os que decretavam sua morte, o espiritualismo não fosse devorado pelas ciências então nascentes nem pelo positivismo ou pelo logicismo.

Em um texto que se tornou marco de uma época, Ravaisson constatava que a filosofia perdera inúmeras cadeiras e fora reduzida nominalmente à lógica – referia-se justamente ao recuo da metafísica imposto por autores como Auguste Comte e Stuart Mill. A seus olhos, porém, um novo sopro filosófico ganhava força, o qual ele assim augurou no *Rapport* de 1867:

Muitos sinais permitem, portanto, prever como pouco distante uma época filosófica cujo caráter geral seria a predominância do que se poderia chamar de *realismo* ou *positivismo espiritualista*, tendo por princípio gerador a consciência de uma existência que o espírito recebe [*prend*] nele próprio, da qual ele reconhece que toda outra existência deriva e depende, e que não é outra senão sua ação.⁹

-
- 8 Durante a tensão franco-alemã dos anos de 1860, na iminência de uma guerra que já se tinha por inevitável haja vista a obstinação de Bismarck pela unificação alemã bem como a resistência de Napoleão III, cresciam o nacionalismo e o pangermanismo de um e do outro lado do Reno. Atendo-nos unicamente à parte francesa, lembremos, por exemplo, que, mesmo em assuntos da física, Pierre Duhem empregava a distinção pascaliana para caracterizar o estilo alemão pelo *esprit géométrique* e o francês pelo *esprit de finesse*.
- 9 RAVAISSON, F. *La philosophie en France au XIX^e siècle* (1867) suivie du *Rapport sur le prix Victor Cousin* (1884). 4^e éd. Paris: Hachette, 1895, p. 275, itálicos meus. O livro *La philosophie en France au XIX^e siècle* (1867) também é conhecido simplesmente por *Rapport*, pelo fato de que foi escrito como relatório acerca do estado da filosofia e das ciências na França. Ele não deve ser confundido com o *Rapport sur le prix Victor Cousin* (1884), um parecer destinado aos usos da Académie des Sciences Morales et Politiques cuja importância é incomparável com a do *Rapport* de 1867, ao qual ele foi anexado posteriormente.

A fortuna desse augúrio alcança seu ápice na vida e na obra de um jovem, como assinalamos acima, reconhecido como brilhante por seus professores e colegas. Já alçado a intelectual de prestígio, parece termos esquecido que Bergson ocupa o assento mesmo de Félix Ravaisson na Académie des Sciences Morales et Politiques¹⁰. E que, em um discurso aos membros dessa academia intitulado “A vida e a obra de Ravaisson”, ele fará questão de assim se lembrar daquele que o antecederia:

o senhor Ravaisson teve a satisfação de ver suas ideias se difundirem, sua filosofia penetrar no ensino, todo um movimento se delinear em favor de uma doutrina que fazia da atividade espiritual o próprio fundo da realidade. O *Rapport* de 1867 tinha determinado uma mudança de orientação na filosofia universitária: a influência de [Victor] Cousin era sucedida pela de Ravaisson. Como disse o Sr. Boutroux nas belas páginas que ele dedicou à sua memória, “o Sr. Ravaisson jamais procurou a influência, mas acabou por exercê-la à maneira do canto divino que, segundo a fábula antiga, levava dóceis materiais a se arrumarem por si próprios em muralhas e torres”. Presidente do júri de agregação, ele levava a essas funções uma benevolente imparcialidade, unicamente preocupada em distinguir o talento e o esforço sempre que lá se encontrassem. (PM, p. 280-281)

Diante da pluralidade de pontos relevantes desse excerto, ressaltamos apenas o mais extraordinário. Bergson, quem normalmente parece desatento diante de assuntos de poder, sublinha com carga total a influência de Ravaisson, e o faz sob o testemunho de Émile Boutroux, professor titular da cadeira de História da Filosofia Moderna da Sorbonne desde 1888. Nem precisou acenar para Lachelier, pois, além de que o nome de uns lembra o do outro, este fora o destinatário de uma dedicatória em sua tese de doutorado – única dedicatória dentro da obra bergsoniana. Mas, acima de tudo, coloca o autor do *Rapport* como imparcial e merecedor sucessor de Victor Cousin, isto é, do maior patrono da universidade francesa desde

10 A aparente desimportância desse fato é reforçada pela incorreção presente na principal biografia de Bergson, tanto na primeira quanto na segunda edições. De acordo com Philippe Soulez e Frédéric Worms (*Bergson*. Paris: Flammarion, 1997, p. 92; *Id. Bergson*. 2^e éd. Paris: Puf, 2002, p. 83), a eleição de Bergson na referida Academia teria ocorrido em 26 de março de 1901, isto é, no dia mesmo em que ele ministra a conferência “O sonho” no Institut Général Psychologique. Já em outra parte dessa mesma biografia, F. Worms – quem herda a obra de Soulez, morto prematuramente, para terminá-la – associa a data do discurso “A vida e a obra de Ravaisson” ao ano em que, supostamente, Bergson teria ingressado na Académie: “Sua recepção na Académie des Sciences Morales et Politiques, em 1904, lhe tinha então permitido fazer uma homenagem ao filósofo Félix Ravaisson” (*Ibid.*, na primeira edição, p. 184; na segunda, p. 174). No entanto, há fontes suficientemente claras a esse respeito. Ravaisson não morreria antes de 18 de maio de 1901. Rapidamente, Bergson foi eleito seu sucessor na assembleia de 14 de dezembro de 1901, e sua eleição é aprovada pelo ministro É. Loubet em 16 de dezembro de 1901 (INSTITUT DE FRANCE. *Séances et travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*. 62^e année, 57, 1^{er} semestre, 1902, p. 289).

Richelieu e verdadeiro responsável pela revitalização da Sorbonne desde a Restauração em 1814.

Em outro ponto de seu discurso, mais teórico do que político, Bergson assim se exprime: “eis-nos, portanto, em presença da primeira das duas teses desenvolvidas no *Rapport sur la philosophie en France*: do mecânico não se pode passar ao que é vivo por via de composição; muito antes, é a vida que daria a chave do mundo inorganizado.” (PM, p. 279) Diante de tal declaração, proferida por um filósofo cujas palavras são cuidadas desde a caligrafia que as conforma, um leitor minimamente familiarizado não se confunde: Bergson não se vê *sob* Ravaisson porque se vê, na verdade, como sua continuidade. Coloca Ravaisson *abaixo* de si próprio, porque vê o universo em acensão, como acúmulo criativo de que ele próprio, Bergson, representava o último rebento. Reconhece, portanto, ser a continuidade de Ravaisson, sendo-lhe diferente.

Ignorar essa linhagem sob a alegação de que ela não explica o pensamento de um autor equivale, para um historiador da filosofia, a sacrificar uma parcela considerável de seu objeto, de modo análogo ao que faziam os mecanicistas radicais da primeira Modernidade que, por verem na força uma noção obscura, reduziam suas hipóteses à causa eficiente. Assim como os mecanicistas, dotados de uma metafísica particular, eles erram por limitarem seu próprio objeto em nome de uma metafísica de historiadores da filosofia. Que nossos termos estejam claros: trata-se de uma *linhagem*, reconhecida por Bergson ele próprio nos excertos acima, e de uma *tradição* à qual Bergson quis se filiar. Se não quisesse, não teria apresentado sua candidatura à Académie des Sciences Morales et Politiques após a morte de Ravaisson, contra a pretensão de outros dois candidatos¹¹, para reunir-se definitivamente com os também acadêmicos Jules Lachelier e Émile Boutroux.

Via de regra, uma tradição envolve uma linhagem que se reproduz em uma casa, instaurando ao mesmo tempo uma sociedade na qual só se entra por critérios pouquíssimo claros e, o mais das vezes, por honraria. Essa casa, o Institut de France (23 *Quai de Conti* 75006 Paris), lar da mais antiga biblioteca pública francesa (Bibliothèque Mazarine), abriga também uma sociedade a que Louis-Philippe I da Casa dos Orléans, restabelecendo-a em 1832, deu o nome de Académie des Sciences Morales et Politiques. Contudo, para conservar a aura do pensador solitário e genial, a qual combina pouco com o ranço monárquico e profundamente aristocrático dessa Academia, os historiadores bergsonianos da filosofia

11 *Ibid.*

mostram ter vontade de esquecer as ligações institucionais bastante fortes de Bergson, em particular as que ele nutria com essa sociedade de encanecidos senhores que ele frequentava semanalmente, e em cuja casa também marcava grande parte de seus encontros filosóficos. Distinta sociedade e, aliás, a única que Bergson continuou a frequentar, durante bons anos, após se aposentar enquanto professor do Collège de France.

Dito isso, o segundo capítulo da primeira parte desta tese tem um objetivo simples. Acima referíamos-nos à causalidade como peça-chave da fundamentação filosófica do conceito de duração, e no ponto de vista filosófico vamos nos manter. Contudo, para estudar os astros do sistema solar é preciso situá-los contra o fundo das estrelas fixas, ainda que não as estudemos. Similarmente, *contra o fundo institucional a que acabamos de nos referir*, trata-se de mostrar as alternativas filosóficas de Bergson diante da história do problema da causalidade, adotadas no cuidado de expurgar o idealismo das feridas de certos mestres do espiritualismo e nelas fazer reviver a metafísica. Logo, nem britânicos nem alemães darão a última palavra nesta história. Bergson perfaz a resposta espiritualista ao problema da causalidade de forma a retificar o *caráter francês* do espiritualismo e a reatar com seus maiores patronos desde Maine de Biran e Ravaisson.

No *Ensaio*, porém, ao retornar a Kant para aprofundar o que nas obras de Lachelier e Boutroux poderia chamar-se de “*realismo ou positivismo espiritualista*”¹², Bergson acaba por se inscrever efetivamente na história do problema movediço da causalidade. Na segunda parte desta tese, mostraremos que Bergson tentará se livrar desse problema a meio caminho entre *Matéria e memória* (1896) e *A evolução criadora* (1907), pela impossibilidade de superar seu paradoxo, e que seu abandono da causalidade representa ao mesmo tempo a inauguração solene da própria filosofia da criação. Na terceira parte, a leitura bergsoniana de Georges Canguilhem vai nos oferecer uma via possível e, pensamos, desejável para a interpretação do problema da causalidade em Bergson.

Por ora, relembremos de uma história que tem início com a seguinte questão: é legítimo inferir eventos futuros a partir de eventos já conhecidos?

12 RAVAISSON, F. *Op. cit.*, p. 275.

1. David Hume e o problema da causalidade

A epistemologia de Hume é uma reflexão cerrada a respeito do estatuto racional do que veio a se entender historicamente como princípio de causalidade. Esse compromisso não é segredo:

pois, se há alguma relação entre objetos que nos seja importante conhecer perfeitamente, trata-se com certeza da relação de causa e efeito. É nela que se fundam todos os nossos raciocínios referentes a questões de fato ou existência. É só por seu intermédio que podemos alcançar alguma garantia relativa a objetos que estão fora do testemunho presente de nossa memória e nossos sentidos. A única utilidade imediata de todas as ciências é ensinar-nos como controlar e regular acontecimentos futuros pelas suas causas; nossos pensamentos e investigações estão, portanto, ocupados a todo instante com essa relação.¹³

Sabemos que Hume imputa ao conhecimento uma origem derivada da experiência, de modo que as “questões de fato” de que a razão ocupa-se são proposições cuja contradição não pode ser demonstrada. A proposição “o sol não nascerá amanhã” distingue-se da proposição “a soma dos ângulos de um triângulo é igual a cento e oitenta graus” porque esta consistiria em uma simples relação de ideias, independente do lugar e do tempo em que é formulada, ao passo que a primeira é um juízo que procura dizer algo sobre a realidade. “O sol não nascerá amanhã” é uma proposição tão inteligível quanto “o sol nascerá amanhã”, e apenas o dia de amanhã *será* capaz de mostrar que ela *era* falsa, de modo que não há demonstração possível *a priori* de sua falsidade. Quando se trata de questões de fato, verdade e falsidade sempre são descobertas regressivas.

Porém, isso parece significar que devemos esperar a confirmação de algo que a bem da verdade já sabíamos, e, por isso mesmo, a reflexão de Hume pode parecer um enorme devaneio. Ela levaria à equivalência juízos que têm sob nossos olhos caráter de evidência e que são inteiramente distintos de acordo com o critério de nossa experiência mais banal.

O que orienta a reflexão humiana, no entanto, não é o intuito puro e simples, perverso, de confrontação de nossas certezas, a vontade de rebaixá-las ante a força da dúvida cética, mas a busca da compreensão dos critérios de certeza. Se nossas certezas não resistem a tal exame em uma instância de justificação racional, se elas compõem apenas o conjunto de referências habituais que orientam nossa conduta na lida diária, pior para quem ainda faz

13 HUME, D. *Op. cit.*, p. 115.

questão de acreditar na racionalidade de uma certeza. Afirmar que “o sol nascerá amanhã” não deixará de exprimir uma verdade, mas teremos identificado que o campo das certezas pragmáticas não coincide inteiramente com o campo de certezas racionalmente dedutíveis, que podem ser demonstradas de modo apodítico. O estabelecimento de uma ciência da natureza humana deveria ser capaz de identificar precisamente as espécies de nossos julgamentos, os princípios e faculdades que os originam. Afinal, se há certa equivalência entre dizer que “o sol não nascerá amanhã” e que “o sol nascerá amanhã”, o que nos faz escolher tão rápido quanto possível a segunda proposição como a certa?

Hume entende que todas as questões de fato são resolvidas por meio de inferências causais. Ao acreditarmos que “o sol nascerá amanhã”, o que fazemos é inferir a partir de eventos ocorridos no passado, reavivados em nossa memória, a ocorrência de um evento futuro. “O sol nascerá amanhã” é um evento indemonstrável de antemão, mas tão certo a nós quanto mais regular tenha sido nossa experiência de ver o sol nascer, até que a vivacidade que sua ideia produz no espírito faça-nos supor que poderíamos deduzi-lo antes mesmo que viesse a ser. Assim, somos por vezes levados a acreditar que o resultado de um evento, o efeito, estaria contido no próprio evento, a causa, encerrado em um instante anterior do tempo, de modo que bastaria uma observação atenta e rigorosa da causa para a descoberta de seus efeitos possíveis. É claro que, dotados dos princípios certos, somos capazes de prever racionalmente o futuro. Essa é a grande contribuição e, ao mesmo tempo, o caráter até então enigmático da física newtoniana, que sustenta a força gravitacional a título de hipótese cuja “certeza” é obtida pela universalidade dos casos a que se aplica. A hipótese da força gravitacional não é elaborada com rigor indutivo, como se, a partir da catalogação ostensiva e da sistematização de todos os eventos naturais, a ideia de força brotasse como verdade racional indubitável. Séculos se passaram durante os quais a noção de força foi considerada produto de uma física qualitativa, ilusão metafísica, animismo, obscuridade peripatética etc. Mas ela responde perfeitamente ao desígnio de domínio seguro do homem sobre a natureza sem deixar de ser, desde o princípio, arbitrária: a gravitação universal não é lei porque nasce certa. Ela é lei porque, na parcela cósmica a que se aplicou até o século XX e a que continua aplicando-se até hoje, não *encontra* contradição capaz de falsificá-la.

Se passássemos uma hora diante de meio grama de pólvora, sem conhecer a substância enquanto tal, mas observando-a atentamente, acaso descobriríamos sua propriedade explosiva? Reunimos a coloração da substância, a aparência mais geral, o cheiro, e,

lembrando-nos do que já vivenciamos, do que vimos nos filmes e lemos nos livros, acabamos por supor que se trata de pólvora e, com efeito, que se trata de uma matéria explosiva. É claro que Hume viveu um tempo em que a química, se assim pudermos chamá-la, não era capaz de realizar análises moleculares e que, portanto, apoiava sua reflexão simplesmente na experiência comum ou, no limite, ingenuamente orientada. Com experiências não explosivas e sem saber que se tratava de pólvora, um químico do começo do século XX poderia afirmar com segurança que uma das propriedades físicas do pó que analisara é a explosividade, dada a concentração de enxofre, nitrato de potássio e carvão encontrados na amostra. Em certo sentido, portanto, assim como o físico, ele poderia prever o futuro por meio do conhecimento racional que ele é capaz de exercer *sobre* a realidade da matéria, cujas leis de reação ele deve supor sem saber de fato e antecipadamente se, por exemplo, as moléculas de nitrato de potássio daquela amostra analisada vão reagir tal como preveem os livros de química.

Em contrapartida, a experiência (senso) comum situa-nos em uma dimensão do conhecimento tal que não somos capazes de antecipar o futuro, isto é, de prever o efeito da causa. Isso a despeito de nossa própria integridade física, neste caso, pois só estaremos certos de que o pó em questão é pólvora através, literalmente, de uma prova de fogo. Por precaução da razão, somos obrigados a reconhecer, então, que nossos sentidos não apreendem a conexão entre eventos sucessivos, mas apenas a coordenação material que tais eventos estabelecem entre si. Nosso pensamento não é capaz de realizar uma condução do conhecimento a partir de seu próprio interior, assim como uma ponte não pode projetar-se sobre o abismo sem os alicerces da terra firme. Não conseguimos antecipar com certeza a explosão da pólvora, de maneira que entre o fósforo que jogamos e a explosão que vemos e ouvimos há nossa atenção e mais nada, há a *expectativa* de um enorme estrondo. Isso significa que não há conhecimento causal dedutivo proveniente da experiência dos sentidos porque esta experiência não é representativa, ela não informa ao sujeito a cadeia de razões que, na ordem do conhecimento, deveria acompanhar de modo cerrado a cadeia de fatos que se sucedem em nossa observação. De fato, a experiência da realidade desmascarada por Hume é análoga à experiência de assistir a um filme japonês sem legendas: observando atentamente a troca dos planos, talvez pudéssemos elencar um par de motivos pelos quais o samurai é perseguido, mas nunca teremos certeza do porquê. Assim, a descrição dessa experiência seria algo como: “o resultado de toda filosofia é a constatação da cegueira e debilidade humanas, com a qual deparamos por

toda parte apesar de nossos esforços pra evitá-la ou dela nos esquivarmos.”¹⁴ Se a experiência filosófica do mundo é, no limite, uma experiência do logos faltante, o reconhecimento dessa condição deve ser seguido imediatamente da constatação de que nós próprios inserimos legendas (*lógoi*) no mundo.

Já nas questões de mecânica, o logos do mundo físico encontra na filosofia natural de Newton uma exatidão exemplar e até então inédita. Delineando seu posicionamento filosófico no primeiro prefácio dos *Principia*, Newton ressalta que a clivagem pressuposta pelos antigos entre geometria e mecânica dever-se-ia, na verdade, às imperfeições dos artífices, não propriamente às artes mecânicas¹⁵. Por isso, quem fosse capaz de trabalhar com perfeita acurácia realizaria uma mecânica perfeita, não menos perfeita do que a própria geometria. Um geômetra precisa aprender a descrever figuras geométricas para, em seguida, saber as operações que podem ser feitas com elas. Assim, torna-se capaz de resolver problemas mecânicos, pois descrever um círculo ou traçar uma reta não são, neles próprios, problemas geométricos. Antes, são *problemas da mecânica* resolvidos pela geômetra. Como medida da terra, *a geometria funda-se na mecânica, não o contrário*. Ela “é, portanto, fundada na prática mecânica, e não é outra coisa senão essa parte da *mecânica universal* que reduz a arte de medir a proposições e demonstrações exatas.”¹⁶ Logo, ao menos em sua parcela “racional” – pura, acrescentará Kant –, a mecânica pode ser considerada como ciência autônoma, dotada de completude teórica e de alcance prático, e não como geometria sempre imperfeitamente aplicada¹⁷. A matematização da física torna-se possível, pois,

já que as artes manuais são aplicadas especialmente para mover corpos, a *geometria* é comumente usada em referência a grandezas, e a *mecânica* em referência ao movimento. Nesse sentido, a *mecânica racional* será a ciência,

14 *Ibid.*, p. 60.

15 “Os antigos dividiram a *mecânica* em duas partes: a *racional*, que procede rigorosamente através de demonstrações, e a *prática*. *Mecânica prática* é a matéria que compreende todas as artes manuais, a partir da qual a matéria da *mecânica* como um todo adotou seu nome. Mas, uma vez que os que praticam uma arte geralmente não trabalham com alto grau de exatidão [*exactness*], o todo da *mecânica* é distinguido da *geometria* pela atribuição de exatidão à *geometria* e de algo inferior à exatidão à *mecânica*. Porém, os erros não provêm da arte, mas daqueles que a praticam.” (NEWTON, I. *The Principia. Mathematical principles of natural philosophy*. Tradução I. B. Cohen e A. Whitman. Oakland: University of California Press, 1999 [1686], p. 27).

16 *Ibid.*, p. 28.

17 Aqui se encontra em jogo, portanto, o caráter imprescindível da empiria na constituição de uma ciência, imprescindibilidade tal que é notada por Kant quando, na “Análítica dos princípios” da *Crítica da Razão Pura*, é preciso justificar a possibilidade da física matemática, que lida com objetos existentes, para além da validade da matemática pura, que lida unicamente com essências. Para uma discussão desse problema, ver parte I, capítulo 2, seção 2 desta tese.

expressa em proposições e demonstrações exatas, dos movimentos que resultam de forças, sempre que forças forem requeridas para movimentos.¹⁸

Com a filosofia natural de Newton, os problemas da mecânica racional são investidos, portanto, de segurança matemática. Porém, durante nossa experiência de mundo mais imediata, confusa e imprevisível, não conhecemos proposições nem demonstrações exatas. E, se tentássemos estender a certeza da física matemática às questões morais, maior frustração teríamos. No *Tratado da Natureza Humana*, Hume é cortante:

Como a moral [...] tem uma influência sobre as ações e os afetos, segue-se que não pode ser derivada da razão, porque a razão sozinha, como já provamos, nunca poderia ter tal influência. A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão.¹⁹

Temas clássicos da filosofia moral, como a virtude e o vício, devem ser reorientados. Eles não poderiam ser apreciados como conformidade e desconformidade com a razão, pois, unicamente,

A razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. A verdade e a falsidade consistem no acordo e no desacordo seja quanto à relação *real* de ideias, seja quanto à existência e aos fatos *reais*. Portanto, aquilo que não for suscetível desse acordo ou desacordo será incapaz de ser verdadeiro ou falso, e nunca poderá ser objeto de nossa razão. Ora, é evidente que nossas paixões, volições e ações são incapazes de tal acordo ou desacordo, já que são fatos e realidades originais, completos em si mesmos, e não implicam nenhuma referência a outras paixões, volições e ações. É impossível, portanto, declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão.²⁰

Desse modo, quando a graça enebria o apaixonado ou quando a ira irrompe nos olhos do encolerizado, não há matemática que nos auxilie a compreender o encadear de suas paixões. Não estamos diante de questões de fato sob juízo do entendimento, pois, nas questões morais, não julgamos ideias; antes, sentimos percepções²¹.

18 *Ibid.*

19 HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução D. Danowski. 2ª ed. São Paulo: Unesp, 2009, p. 497 (3, 1, 1, § 6).

20 *Ibid.*, p. 498 (3, 1, 1, § 9).

21 Exercitamos, portanto, um *sentido moral*, pois “a moralidade não consiste em relações que são objetos da ciência; se devidamente examinado, prova com igual certeza que ela não consiste em nenhuma *questão de fato* que possa ser descoberta pelo entendimento. [...] a moralidade não é um objeto da razão. [...] Aqui [no vício] há um fato, mas ele é objeto de sentimento [*feeling*], não de razão. Está em nós, não no objeto.” [*Ibid.*, p. 508 (3, 1, 1, § 26)].

Contudo, mesmo quando estivermos diante de ideias e já no domínio das questões de fato, permaneceremos despojados de nosso mais elevado instrumento intelectual. Em lugar de nos apoiarmos sobre raciocínios matemáticos para explicar e predizer, procuraremos abrigo na *memória*. Por termos assistido à sucessão dos eventos da vida cotidiana tantas e tantas vezes, estaremos acostumados a interpretá-los das mesmas maneiras, no intuito de anteciparmos o futuro. De modo que, aquém do âmbito de aplicação matemática, as causas dos efeitos e os efeitos das causas sempre serão por mera razão habitual: elas são porque parecem sempre ter sido. Provenientes de impressões, as ideias articulam-se pela imaginação à força de um princípio humano natural, o hábito.

Mas não há, numa multiplicidade de casos, nada que difira de cada um dos casos individuais, os quais se supõe serem exatamente semelhantes, a não ser que, após uma repetição de casos semelhantes, a mente é levada pelo hábito, quando um dos acontecimentos tem lugar, a esperar seu acompanhante habitual e a acreditar que ele existirá. Essa conexão, portanto, que nós *sentimos* na mente, essa transição habitual da imaginação que passa de um objeto para seu acompanhante usual, é o sentimento ou impressão a partir da qual formamos a ideia de poder ou conexão necessária.²²

É por hábito que associamos a ideia do fogo ao calor e à queimação; é por hábito que acreditamos que a bola de bilhar que se choca com outra bola transmitirá movimento; é, enfim, por hábito que estabelecemos ligações necessárias entre eventos. Hume desafia o leitor e na mesma frase cala-o com um agouro: “contemple a questão por todos os lados; você nunca vai encontrar [*you will never find*] qualquer outra origem [da ideia de ligação necessária]”²³. Com efeito, a ideia de ligação necessária não é propriedade do mundo que reconhecemos, mas a qualidade mais pungente do sentimento que acompanha ideias recuperadas por contiguidade e semelhança, ideias que não nos convêm imaginar dissociadas no cotidiano. Nada há, em todo caso, de uma relação que se possa dizer pertencente à realidade mesma. Hume não hipostasia a relação de causa e efeito, como ideia habitual, na forma de um princípio de causalidade, como lei da natureza; a densidade ontológica da causalidade humiana precisa ser tão frugal quanto à do conhecimento produzido pela própria imaginação. Portanto, o único ser em que a causalidade repousa é o ser de nossa própria natureza, não no de uma realidade suposta do mundo.

22 HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, op. cit., p. 113-114.

23 HUME, D. *Enquête sur l'entendement humain* [1748]. Édition bilingue. Introd., trad. et notes par Michel Malherbe. Paris: Vrin, 2008, p. 208.

É exatamente por essa frugalidade das ideias habituais que um problema maior vem colocar-se. A princípio, o caráter originário da experiência para o entendimento confere precisão à reflexão, mas dele resulta também o raquitismo do próprio entendimento. Com a derivação empírica das ideias, com o fato de que não é possível deduzir leis indubitáveis da natureza no domínio das questões de fato, enfim, com a certeza de que *conjugação* não é o mesmo que *conexão*, o que acompanhamos é, na verdade, o nascimento de uma concepção de entendimento que para muitos deveu ser assustadora. O entendimento concebido por Hume fica sujeito à condição de apêndice da imaginação. Ele mostra-se como a porção mais solidificada da capacidade que temos de representar impressões derivadas do mundo de acordo com nossa tendência habitual, de fazer com que elas se sigam umas às outras, de maneira que, a rigor, todo o entendimento deveria consistir em um complexo emaranhado de ideias habituais cuja origem empírica a filosofia por vezes esquece no auge de seu sonho racionalista. Nada de comunicação com Deus pela porta da frente, pela participação no intelecto divino, pela partilha da mesma substância etc. Hume não interrompe a dúvida cética e, por isso, acaba por cortar a comunicação com a razão universal, bloquear a via interior que outrora acomodara o entendimento puro diretamente no berço de Deus. Como diria Fernando Pessoa em “Tabacaria”, o entendimento encontrar-se-ia “em um poço tapado”, e apenas nos entretemos com os ecos de nossa própria atividade. Ele depende do devir do mundo, do devir dos hábitos e, inclusive, do turbilhão das paixões humanas, os quais não são inteiramente controláveis.

Ainda não entendemos precisamente, no entanto, qual o papel da causalidade nesse percurso. Se o conhecimento por conjugação não pode atingir a universalidade que a vontade muitas vezes almeja, de que valem as inferências, de que servem as relações causais? É que a conjugação das causas e dos efeitos é o único artifício racionalmente válido para a constituição do conhecimento do mundo, o único caminho que nos mantém a salvo no poço tapado. Mas não só. A relação de causa e efeito é, na verdade, a expressão por excelência do entendimento, sua pedra angular. O entendimento constitui a rede de nexos causais que estabelecemos desde o despertar de nossa consciência. Ele consiste no exercício intelectual propriamente humano diante da regularidade dos acontecimentos do mundo, regularidade que se manifesta pela descoberta de causas e efeitos. O entendimento apresenta, portanto, a ordem humana do mundo, ordem que é do mundo não como essência a que teríamos acesso pela participação na razão do grande relojoeiro, mas apenas na medida em que nos colocamos

diante da regularidade natural e a interpretamos. Antecedente e consequente; causa e efeito. E se as relações de causalidade não são certificadas em uma instância racional universal, se elas podem ser até mesmo inteiramente incorretas pelo fato de que interpretamos mal a regularidade da natureza, *nem por isso elas deixam de decorrer do entendimento*.

É esse caráter brutal da solidão intelectual que pode nos despertar para um dos principais percalços da teoria humiana do entendimento. Se o conhecimento depende de uma gigantesca teia de hábito, se o hábito realiza-se na relação direta entre cada um dos incontáveis sujeitos e cada uma das inumeráveis porções de mundo, estaríamos, então, na total impossibilidade de garantir a objetividade?

II. A causalidade entre Hume e Kant

Kant entende que o inquérito da validade racional do juízo causal é inteiramente legítimo na tentativa de avaliar a própria legitimidade do conhecimento. O xis da questão, tornado explícito nos *Prolegômenos*, residiria na maneira de conceber o conceito de causalidade segundo sua origem. De acordo com Kant, o litígio que leva à incerteza sobre o alcance do juízo causal encontra-se, na verdade, na falta de clareza de quem é a maternidade do conceito de causalidade. É originário da imaginação ou da razão? E, invocando um princípio jurídico²⁴, Kant elabora longa defesa em que visa provar a pureza dos conceitos do entendimento, recolocando-os sob a guarda da razão com base em uma “dedução transcendental”. Então, como resultado dessa defesa, fica estabelecido que a origem dos conceitos não procede da imaginação; os conceitos têm de provir diretamente de uma fonte pura, partícipe da própria razão universal, e serem coextensivos às regras gerais da razão especulativa.

A defesa estabelecida por Kant ataca, portanto, a aparente possibilidade de que o entendimento e suas ideias sejam, como quer Hume, um apêndice da imaginação consolidado pelo hábito. Para Kant, a empiria sozinha seria, *de direito*, desorganização ou desordem. Sem um entendimento que a determine conceitualmente, a ordem seria indiscernível da desordem.

24 “Quando os juriconsultos falam de direitos e usurpações, distinguem num litígio a questão de direito (*quid juris*) da questão do facto (*quid facti*) e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de *dedução* à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão.” (KANT, I. *Crítica da Razão Pura* [1781/1787]. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. B 116-117).

Com isso, Kant demonstra um ardoroso esforço de fundamentação do entendimento no intuito de conferir objetividade ao conhecimento. Se a posição de Hume radicava o fundamento de toda a sua epistemologia, a causalidade, sobre um princípio subjetivo que, em última análise, limita o conhecimento a uma aquisição pessoal, encontramos em Kant uma tentativa autêntica de tornar o conhecimento uma atividade racional, certificada, uniforme e universal. Essa tentativa consiste no projeto de uma filosofia transcendental que examina, independentemente da experiência, o que o entendimento pode conhecer, a tal ponto que o conhecimento (transcendental) das condições do conhecimento (em geral) deveria ser tão seguro quanto a ciência mais segura.

A filosofia natural de Newton é mais uma vez o modelo. A física matemática é uma ciência certa e de larga abrangência na medida em que integra seu caráter hipotético à verificabilidade empírica. Como já mencionamos, Newton não estabeleceu as leis físicas do sistema do universo por uma indução resultante da catalogação ostensiva de eventos naturais. Do ponto de vista da concepção das leis físicas, portanto, ele estivera longe de optar pela metodologia indutiva. Antes, ele estabeleceu as leis enquanto princípios universais que antecipam e condicionam o curso da natureza, que são certos apenas na medida em que verificáveis empiricamente, mas cuja inteligibilidade descobre-se garantida para além de sua aplicação sobre os objetos da experiência. Por um lado, do ponto de vista das exigências colocadas pela doutrina da indução, haveria certa arbitrariedade na gestação das leis físicas, uma vez que sua origem não procede de inferências decorrentes unicamente a partir da experiência, nem por ela é explicada – ainda que Newton declare seu “*hypotheses non fingo*”. Mas, por outro lado, levando-se em conta a arbitrariedade das hipóteses da física matemática, Kant entende que a mera imaginação não poderia originar as leis físicas, pois

todas as leis da natureza se encontram, sem distinção, submetidas a princípios superiores do entendimento, pois elas não fazem senão aplicá-los a casos particulares do fenômeno. Só estes princípios dão, pois, o conceito, que contém a condição e como que o expoente de uma regra em geral, enquanto a experiência dá o caso que se encontra submetido à regra.²⁵

Assim, a passagem da postura empirista à postura racionalista-idealista efetua-se precisamente em torno do problema da origem do entendimento, cujos conceitos e princípios, os mesmos a que as leis naturais estão submetidas, Kant defende como puros *a priori*. Com

25 *Ibid.*, p. B 198.

efeito, esse posicionamento se deve à premissa mais geral de que, se assumirmos que a imaginação não origina as leis, será preciso concluir que o fulcro a partir do qual elas decorrem seja intelectual; será preciso admitir que a empiria é garantida em certeza pela atividade espontânea do entendimento. Com Kant, deveríamos concluir que a imaginação não pensa: seria, na verdade, o entendimento o juiz da realidade (fenomenal) apresentada pela imaginação. Com isso explica-se ao mesmo tempo a metáfora judicial: não é porque o juiz outorga a sentença ao réu que pensaremos que o réu tem alcance sobre o julgamento do juiz ou que ele interfira nos princípios da justiça. Enquanto juiz, ainda que seu julgamento incida efetivamente sobre os objetos, constituindo-os em seu antes e depois, deveria ser possível ao entendimento resguardar seus princípios puros fora de toda relação com objetos.

Em lugar de passar de um evento a outro e concluir sua conexão de maneira retroativa – já que a dúvida cética impede-nos de constatar de antemão conexões, restando apenas conjunções –, a física matemática antecipa a mudança dos eventos ao assumir a objetividade da causalidade. Isso não significa que a causalidade pertença às coisas, como princípio real e substancial, mas ela tampouco pertenceria a uma capacidade de representá-las passivamente, sem o exercício ativo do entendimento. Futuramente, no contexto da segunda metade do século XIX, profundamente marcado pelo positivismo, os pensadores da corrente chamada espiritualismo proclamarão a irredutibilidade da alma e da vida às categorias racionais hábeis para a compreensão do mundo físico. Agora, no litígio aberto por Kant, é a *irredutibilidade da razão à imaginação* que se encontra em questão. Trata-se de resguardar a particularidade do racional, de modo a considerá-lo como heterogêneo tanto com relação ao empírico quanto no interior do espaço lógico do entendimento.

Vimos anteriormente que Hume concebia a causalidade como relação de sucessão entre os objetos, mas também sabemos que essa relação restringe-se a uma crença na regularidade. É por isso que, em primeiro lugar, ele agoura:

quando um objeto ou um evento natural é apresentado, é impossível para nós, mediante qualquer sagacidade ou penetração, descobrir ou mesmo conjecturar, sem experiência, que evento vai resultar disso, ou transportar-se para além do objeto que está imediatamente presente à memória e aos sentidos.²⁶

26 HUME, D. *Enquête sur l'entendement humain*, op. cit., p. 204.

Com isso, ressalta mais uma vez que não há progressão dedutiva possível entre o conhecimento do presente e o do ausente. Essa incapacidade de inferir de modo seguro do dado ao não dado seria condição elementar do entendimento, caracterizado por toda uma lista de sinônimos de fraqueza. É, então, somente após tê-la ressaltado que ele oferece uma fórmula do que seja a causalidade (*causation*):

mas quando uma espécie particular de evento esteve sempre, em todas as instâncias, junta a outra, não temos mais escrúpulos para deixar de predizer um pela aparição do outro e para usar desse raciocínio que pode, sozinho, assegurar-nos sobre qualquer questão de fato ou de existência. Chamamos, então, um objeto de *causa* e outro de *efeito*.²⁷

Por um lado, fica muito claro que essa causalidade é tudo o que resiste à dúvida cética, tanto quanto é claro, por outro lado, que ela não irrompe como certeza indubitável, pois vem a ser por uma falta de escrúpulo racional, isto é, pelo fato de que a razão é incapaz de ultrapassar sua condição natural. A natureza humana não oferece outra solução à construção do conhecimento senão vínculos habituais. Assim, se é por insuficiência da razão que o aceitamos, será preciso reiterar que a ligação entre antecedente e consequente não é necessária. A ideia de ligação necessária seria, na verdade, apenas o sentimento muito pungente que a sucessão de eventos muito regulares cria em nosso espírito²⁸. Resta, então, definir de uma vez por todas o que seja a causalidade:

podemos definir a *causa* como *um objeto que é seguido de outro, e de tal maneira que todos os objetos semelhantes ao primeiro são seguidos por objetos semelhantes ao segundo*. Ou, em outras palavras: *de tal maneira que o segundo objeto nunca teria existido sem a existência do primeiro*.²⁹

Nem pré-formação nem determinação, a causalidade seria, portanto, apenas uma relação de *sequência regular*. Notemos, todavia, que essas sentenças ainda podem ser presunçosas demais. Afinal, elas dizem diretamente respeito à *existência* de objetos e poderiam pretender, com efeito, uma objetividade que o entendimento não merece. É por isso que a definição humiana do princípio de causalidade comporta dois sentidos e executa-se em dois tempos³⁰:

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*, p. 206.

29 *Ibid.*, p. 208.

30 Com essa apresentação sintética, apenas seguimos a argumentação de Michel Malherbe em *Qu'est-ce que la causalité? Hume et Kant (op. cit., p. 63-sqq.)*.

Quando uma causa aparece, ela sempre conduz [*convey*] o espírito, por uma transição costumeira, à ideia do efeito. Disso também fazemos a experiência. Podemos, portanto, conforme a essa experiência, formar outra definição da *causa* e dizer que ela é *um objeto seguido por outro e cuja aparição sempre conduz [convey] o pensamento àquele outro*.³¹

Agora é possível compreender com clareza que a causa teve sua definição limitada à experiência psicológica e que a causalidade não concerne à transição das próprias coisas, pois delas só podemos observar as impressões, a transição de uma impressão a outra e nada mais. A segunda definição não exclui a primeira: ela a condiciona e a torna mais precisa, pois acentua os limites até os quais o juízo tem direito sobre questões de existência. Ela mostra que os objetos a que o primeiro enunciado refere-se são sempre relativos à esfera do conhecimento natural e podem dizer respeito às coisas do mundo sem implicarem uma atitude realista. A objetividade a que a primeira alude é sempre condicionada pela esfera subjetiva que a segunda preserva. Assim, a causalidade concerne ou à existência de objetos que sempre se sucedem regularmente, embora o entendimento seja inteiramente alheio à transição e deva pressupor que a natureza seja regular; ou a determinadas impressões e ideias que conduzem o espírito também de modo regular a outras impressões e ideias. Ela deve significar sequência e regularidade, seja entre objetos, seja entre representações subjetivas.

Com isso, Hume sustenta sua teoria da causalidade sobre a imaginação e o hábito. Já sabemos de algumas implicações epistemológicas desse *parti pris* naturalista, sobretudo no que concerne à carência de objetividade do conhecimento. Por outro lado, sabemos também que Kant opõe uma solução ao problema da origem do conceito de causalidade diametralmente oposta à humiana, de modo a deitar o entendimento novamente no berço da razão universal.

Kant até poderia seguir os passos de Hume quanto à constatação da impossibilidade de que as impressões e percepções carreguem consigo um caráter de necessidade. Porém, justamente por não serem necessárias mas acidentais, elas requereriam conceitos puros que as ordenassem no tempo. A experiência somente seria possível se as percepções, que não são necessárias por si próprias, fossem representadas no tempo em geral como ligadas de modo necessário, o que Kant afirma ocorrer segundo três regras ou analogias integradas *a priori* e necessariamente pela unidade da apercepção: a permanência, a sucessão e a simultaneidade

31 HUME, D. *Op. cit.*, p. 208-210.

(ação recíproca). Ainda que afirme que as analogias dizem respeito ao uso empírico do entendimento, Kant mostra que a função reguladora que exercem sobre a experiência é *a priori* e necessária. Assim, se para Hume a causalidade trazia o problema do tempo de modo indireto mediante os conceitos de sucessão e de regularidade, apesar disso podemos asseverar que o problema da causalidade sempre foi um problema relacionado ao tempo experimentado pelo sujeito, uma vez que somente há causalidade se houver *mudança no tempo*. Por seu turno, Kant explicita a integração entre o problema do tempo e o da causalidade e articulá-los através de uma unidade pura (transcendental) capaz de sintetizar *a priori* a diversidade empírica.

Na primeira analogia, Kant pretende mostrar que os fenômenos teriam uma substância que permanece no tempo. Apenas as determinações (outrora chamadas de acidentes) conheceriam a mudança, que “não atinge o próprio tempo, mas apenas os fenômenos no tempo”³². Não é o tempo particular, mas o tempo geral, forma pura da sensibilidade, que é considerado substrato, sinônimo da permanência sobre a qual deve fundar-se o devir dos fenômenos. Desse modo, ao passo que a primeira analogia visa expor as condições da permanência no tempo, é preciso entender de acordo com qual regra as mudanças ocorrem na substância. É o que almeja a segunda analogia, intitulada “Princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade: Todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito.”³³

Toda a trama da segunda analogia desenrola-se em torno da premissa de que a experiência não encontra as condições de sua organização no exercício exclusivo da imaginação. A imaginação transcendental realiza o comércio entre puro e empírico fornecendo um esquema para o entendimento, cujo exercício completa-se mediante a aplicação de um conceito puro. No caso da sucessão no tempo, o conceito puro requerido é a causalidade, que fora apresentada na terceira seção da “Analítica dos conceitos”³⁴ como uma das doze funções lógicas do intelecto.

Não há dúvida que as percepções são ligadas no tempo. No entanto, por uma questão de método, Kant supõe que a imaginação situa os estados de um objeto uns após os outros, de modo a estabelecer uma ordem de sucessão entre eles, mas que essa ordem ainda é indeterminada porque não incide de modo necessário sobre o próprio objeto em mudança.

32 *Ibid.*, p. B 226.

33 *Ibid.*, p. B 232.

34 *Ibid.*, p. B 106.

Cumpra supor, portanto, que a imaginação poderia produzir *duas ordens*, já que ela “pode ligar os dois estados de duas maneiras”³⁵.

Porém, o conceito, que implica uma necessidade de unidade sintética, só pode ser um conceito puro do entendimento, que não se encontra na percepção e é aqui o conceito da *relação de causa e efeito*, em que a causa determina o efeito no tempo, como sua consequência, e não como algo que simplesmente pudesse ter procedência na imaginação³⁶.

Assim, a alternativa kantiana é clara no que pretende e no que implica através da reunião entre a primeira e a segunda analogias³⁷. Ao fundar a mudança sobre outra coisa que a mera associação de ideias, a saber, sobre uma categoria de causalidade que constitui os próprios objetos da experiência, trata-se de mostrar, em primeiro lugar, que a experiência é ordenada por uma regra constante sobre uma substância constante, do que resulta, em segundo lugar, que a substância é também *quantitativamente constante*. No próximo capítulo desta tese, entenderemos que essa característica decorre de que o conceito kantiano da causalidade é oriundo de sistemas materiais, bem como o conjunto dos princípios que tornam a experiência possível. O sistema da razão pura no seu uso teórico pretende ser a expressão dos princípios da física matemática, para a qual as mudanças na matéria, promovidas por forças, seriam apenas estados do que permanece, isto é, da massa dos corpos, uma vez que a massa é a constante que não se cria, não se destrói, mas apenas se transforma. Nesse registro, a causalidade deve ser limitada à transformação do que, de um ponto de vista ao menos (o quantitativo), permanece constante. A criação é, portanto, inteiramente afastada do âmbito da experiência possível, pois no conceito de criação está implicada a ideia de um excedente produzido entre a causa e o efeito³⁸.

35 *Ibid.*, p. B 233. É sobre este problema que incide a crítica bergsoniana da ideia de desordem (cf., por exemplo, o tópico “A desordem e as duas ordens”, terceiro capítulo de *A evolução criadora*), mediante a qual Bergson procura desfazer essa distinção entre ordens possíveis. Teremos ocasião de discutir esse problema adiante.

36 *Ibid.*, p. B 234.

37 Não trataremos da terceira analogia, intitulada “Princípio da simultaneidade segundo a lei da ação recíproca ou da comunidade: Todas as substâncias, enquanto susceptíveis de ser percebidas como simultâneas no espaço, estão em ação recíproca universal.” (*Ibid.*, p. B 256-257).

38 “A transição do não-ser de um estado para este estado, supondo que este não contenha nenhuma qualidade no fenômeno, já por si requer exame. Este fato de nascer não atinge a substância, como foi mostrado no número A (pois esta não surge), mas o seu estado. É, pois, apenas mudança, não é origem a partir do nada. Quando esta origem é considerada como *efeito de uma causa estranha*, chama-se *criação*, o que como acontecimento entre os fenômenos *se não pode admitir*, porquanto a sua possibilidade *destruiria a unidade da experiência*. Todavia, se considerarmos as coisas, não como fenômenos, mas como coisas em si e como objetos do simples entendimento, podem, apesar de substâncias, considerar-se, quanto à existência, como dependentes de causa estranha; isso, porém, mudaria completamente o sentido das palavras e não se

III. O determinismo laplaciano

Tanto para Hume quanto para Kant, o paradigma de ciência advém da física matemática, logo, de certo uso da geometria responsável por fundar o critério de certeza e de rigor das operações mecânicas.

Paralelamente, devemos ter em vista o fato de que nas últimas décadas do século XVIII – enquanto Kant estava às voltas com suas principais obras – e nas primeiras décadas dos 1800, diversas ciências experimentais começavam a ganhar contornos modernos. É o caso da revolução química marcada pelo entendimento do fenômeno da combustão (a teoria do oxigênio de Lavoisier, proposta pela primeira vez em 1789) e pela teoria atômica de John Dalton (em 1808). Note-se também o aprimoramento da anatomia e da fisiologia por François Magendie, que atesta o princípio basilar da fisiologia do sistema nervoso³⁹, e por Johannes Müller, que confirma a lei Magendie-Bell e disputa o mérito da descoberta do movimento reflexo na década de 1830⁴⁰. Mencionemos, ainda, o advento da física termodinâmica, que forja suas duas leis fundamentais na independência das leis e princípios estabelecidos por Newton⁴¹, e cuja importância é análoga, dentro da literatura filosófica do século XIX, àquela de Newton para a literatura homóloga do século XVIII. Os primeiros anos de 1800 conhecem, inclusive, o advento de uma teoria decisiva tanto para a química e para a fisiologia quanto, ulteriormente, para a própria termodinâmica: a teoria das probabilidades de Pierre-Simon de Laplace (1749-1827).

Laplace, matemático e cosmólogo de prestígio fora do comum em sua época, tinha ciência do alcance filosófico de sua teoria ao apresentá-la como vetor de esclarecimento,

aplicaria aos fenômenos, como objetos possíveis da experiência.” (*Ibid.*, p. B 251-252, itálicos nossos).

39 A lei Magendie-Bell, cujo histórico nos é fornecido por Georges Canguilhem (*La formation du concept de réflexe au XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris: Vrin, 2015 [1955], p. 132): “Em 1811, Sir Charles Bell (1774-1842) estabelece que a excitação da raiz anterior de um nervo raquidiano determina uma contração muscular na região dorsal, ao passo que a perda da sensibilidade é provocada pela secção da raiz posterior. Em 1822, François Magendie (1783-1855) confirma o que então se chamava a lei de Bell por experiências de secção das raízes anterior e posterior.”

40 A querela em que J. Müller e Marshall Hall envolveram-se encontra-se fartamente descrita no sétimo capítulo de *La formation du concept de réflexe au XVII^e et XVIII^e siècles* (*op. cit.*).

41 As profundas dificuldades para se fundamentar a unidade da Física sobre as diferenças metodológicas entre a Mecânica e Termodinâmica levam à ideia de crise das ciências sentida na segunda metade do século XIX e começo do século XX. Os cientistas são unânimes quando se trata de reconhecer a certeza da Física enquanto ciência experimental. “Mas unânime também é seu parecer para reconhecer, ao lado da experiência, a parcela da hipótese, da teoria. A física teórica, encarregada de sistematizar os resultados da experiência, não é a *unidade desses resultados*. Os físicos sempre brigaram nesse terreno. E ainda brigam. A física contemporânea mostra-nos duas escolas rivais: a Energética e a Mecânica.” (REY, A. *L'énergétique et le mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance*. Paris: Félix Alcan, 1908, p. 2).

libertação da superstição gerada pelo medo da “cólera celeste”⁴² ocasionado por fenômenos aparentemente extraordinários. De fato, “a probabilidade é relativa em parte a essa ignorância, em parte a nossos conhecimentos.”⁴³ Ela consiste em tomar todos os casos em torno de um evento como possíveis, e relacioná-los ao número dos casos favoráveis à realização desse evento: exprimida de modo geral, a probabilidade consistirá na relação entre os casos favoráveis e os casos possíveis.

Não à toa, os prolongamentos cosmológicos da teoria laplaciana das probabilidades foram por muito tempo recuperados como referencial determinista. Se a física matemática estabelece-se em claro descompasso com a realidade dos fenômenos humanos qualitativos, instáveis e imprevisíveis, uma teoria das probabilidades exhibe a possibilidade arrebatadora de que o conhecimento possa estabelecer-se continuamente em direção a uma certeza cada vez mais plena sobre todos os fenômenos (julgamentos morais, atitudes, paixões etc.). A tal ponto que o próprio determinismo torna-se *provável*. Ainda que finito e limitado, o índice de certeza dos cálculos torna-se proporcional ao aumento da capacidade de mensuração e da inclusão de variáveis no sistema. A certeza torna-se, assim, uma medida progressiva:

Todos os eventos, esses mesmos que por sua pequenez parecem não se ligar às grandes leis da natureza, destas são uma sequência tão necessária quanto as revoluções do Sol. Na ignorância dos liames que os unem ao sistema inteiro do universo, fizemo-los depender das causas finais, ou do acaso, segundo ocorressem e se sucedessem com regularidade, ou sem ordem aparente; mas essas causas imaginárias foram sucessivamente recuadas com os limites de nossos conhecimentos, e desaparecem inteiramente diante da sã filosofia, que nelas vê apenas a expressão da ignorância em que estamos das verdadeiras causas.⁴⁴

Com efeito, Laplace estende o cálculo das probabilidades e, com ele, a previsibilidade dos eventos a esferas em que se suporia exercer apenas a vontade humana livre ou a vontade de um ser supremo. Investiga as probabilidades nos jogos; a mortalidade em diferentes sociedades; a probabilidade dos testemunhos, das deliberações em assembleias, dos julgamentos nos tribunais etc. Por um lado, o que se encontra implicada nessa teoria é, portanto, a *inexistência do acaso*, o qual vem a ser considerado miragem do entendimento

42 LAPLACE, P.-S. de. *Théorie analytique des probabilités*. In: *Id. Œuvres de Laplace*. Tome VII. Paris: Imprimerie Royale, 1847 [1812], p. VII.

43 *Ibid.*, p. VIII.

44 *Ibid.*, p. VI.

humano, falível e limitado. Por outro lado, supõe-se exclusivamente a existência de ordens infalíveis, reguladas até os ínfimos detalhes por um princípio universal: a causalidade.

Os eventos atuais têm com os precedentes uma ligação fundada sobre o princípio evidente de que uma coisa não pode começar a ser sem uma causa que a produza. Este axioma, conhecido pelo nome de *princípio de razão suficiente*, estende-se às próprias ações que se julgam indiferentes. A vontade mais livre não pode lhes dar nascimento sem um motivo determinante; pois, se todas as circunstâncias de duas posições fossem exatamente semelhantes, ela agiria em uma e abster-se-ia de agir em outra, e sua escolha seria um efeito sem causa: ela seria, então, diz Leibniz, o cego acaso dos epicuristas. A opinião contrária é uma ilusão do espírito que, perdendo de vista as razões fugidias da escolha da vontade nas coisas indiferentes, persuade-se de que ela determinou-se por si própria e sem motivos.⁴⁵

Está em jogo nessa passagem uma causalidade exprimida no princípio de razão suficiente. Sem levar em conta a constituição lógica ou psicológica do entendimento, ela ignora a prova formal dos juízos e a dedução transcendental dos conceitos, tal como Kant estabelecera, contentando-se com a afirmação da veracidade do princípio de causalidade independentemente da prova de sua possibilidade na experiência. Portanto, contraposta à alternativa kantiana, a causalidade laplaciana é diversamente determinista. Não aduz a um determinismo regulado mecanicamente pela relação necessária do antecedente ao consequente estabelecida pelas “Analogias da experiência”, fundada nas três leis do movimento de Newton⁴⁶, mas de um determinismo matemático cuja possibilidade acaba de se instaurar, e que, enfim, não deixa de dar certa razão à causalidade habitual humeana. Com efeito, esse determinismo faz compreender o fundamento do raciocínio causal de antecipação habitual: um fundamento probabilístico. Segundo Laplace,

pode-se mesmo dizer, rigorosamente falando, que quase todos os nossos conhecimentos são apenas prováveis; e no pequeno número das coisas que podemos saber com certeza, nas próprias ciências matemáticas, os principais meios de chegar à verdade, a indução e a analogia, fundam-se nas probabilidades⁴⁷.

Colocada ao lado de um edifício da razão pura, a teoria das probabilidades exhibe uma virtude simples e poderosa. Ela permite que a pesquisa científica avance em domínios em que

45 *Ibid.*

46 Sobre a relação entre as três leis do movimento e as “Analogias da experiência”, ver parte I, cap. II, seções II e III desta tese.

47 *Ibid.*, p. V.

as leis da mecânica não são necessariamente válidas; domínios em que, por exemplo, a lei de gravitação já não desempenha papel determinante no comportamento dos eventos, como na química e na física termodinâmica. Assim, dispensando um *cânon* da razão pura, Laplace apresenta um novo *órganon*, econômico e poderoso.

Dos fenômenos humanos aos fenômenos naturais deveria haver, então, apenas uma diferença de grau na determinação, devida à complexidade de condições a serem observadas. É isso que se evidencia na exposição do terceiro princípio do cálculo de probabilidades, pela comparação da exatidão (decrecente) entre os produtos obtidos nos conjuntos das “ciências puramente matemáticas”, das “aplicações da Análise à Física” e das “ciências morais” (*Ibid.*, p. 16). Essa cadeia decrescente testemunha o pressuposto de que o critério de exatidão matemática não deveria conhecer limites entre o físico e o psíquico, o inorgânico e o orgânico. É também o que exprime *a mais clássica* epítome do próprio determinismo físico:

Devemos encarar, portanto, o estado presente do universo como o efeito de seu estado anterior, e como a causa daquele que vai se seguir. Uma inteligência que, num dado instante, conhecesse todas as forças de que a natureza é animada, e a situação respectiva dos seres que a compõem, se, aliás, ela fosse vasta o bastante para submeter esses dados à análise, abarcaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e aqueles do mais leve átomo: nada mais seria incerto para ela, e tanto o futuro como passado estariam presentes a seus olhos.⁴⁸

Começando com apelo a um dever, esse excerto tem caráter de *projeto*, cujas condições de realização pretendem ser oferecidas pela nova teoria⁴⁹. Se, em decorrência da fraqueza da inteligência humana, jamais poderemos alcançar a inteligibilidade integral do universo, ao menos essa inteligibilidade deve, para Laplace, representar o horizonte ideal da ciência. Se alguns filósofos eminentes assumem a finitude humana, se assumem a debilidade da inteligência, nem por isso todas as teorias do conhecimento levam às mesmas cosmologias. Para quem, como Laplace, supõe a inexistência de incognoscíveis absolutos, o que resta é

48 *Ibid.*, p. VI-VII.

49 Contudo, o historiador das ciências Pierre Costabel (“Laplace, Pierre-Simon de”. In: *Encyclopædia Universalis*. Paris: Universalis Media, 2014) lembra que “a fé na possibilidade de extrair relações constantes das experiências multiplicadas, capazes de fundar regras de conduta, é uma necessidade incoercível do espírito humano, e procurando, após muitos outros, colocar a especulação matemática a serviço dessa ideia simples, Laplace não é essencialmente inovador. Mas ele formula a primeira demonstração aceitável, ainda que não completamente rigorosa, das leis limites de uma probabilidade variável quando se aumenta indefinidamente o número das observações. É assim que ele leva à física um meio de submeter à crítica o terrível problema dos erros de medida.”

apenas o esforço do intelecto finito na tentativa de superar sua condição mediante uma nova teoria, instrumento com que a humanidade é capaz de ampliar seu domínio sobre a natureza.

Desse modo, o erro ganha novo estatuto: ele pode ser previsto pela teoria das probabilidades. Igualmente, o erro e a imprecisão não são alheios à teoria. Eles integram a teoria como limite matemático de coordenação e subordinação das variáveis, não como contradição. Ao mesmo tempo, isso significa que, no plano filosófico, ele é o limite racional de interpretação dos eventos do mundo. O erro é tão certo quanto as outras certezas que a teoria das probabilidades aponta. Em uma palavra, o erro ganha uma *margem*, tornando-se tão certo quanto as demais certezas possíveis.

Se Hume apontava uma clivagem insuperável entre o conjunto das certezas matemáticas e o universo das ações humanas, se acabava por aderir ao naturalismo que impede a via de ascensão à razão universal, as páginas de Laplace rapidamente insuflam a ideia de que, ao contrário, é possível prever *com alguma certeza*, e com certezas *percentualmente consideráveis*.

IV. John Stuart Mill e a lei de causalidade universal

O *Sistema de lógica* de John Stuart Mill, publicado em 1843, consiste em um estrato indispensável na história do problema da causalidade – inclusive para a história francesa desse problema. Seu autor não visava a composição de um *cânon* da razão pura que fornecesse os princípios seguros para o conhecimento, mas uma obra monumental que já adentrasse a própria ciência positiva enquanto *órganon*. Contudo, deveria ser preciso a um só tempo superar o ideal de ciência apodítica e a virtude unicamente demonstrativa – exclusivamente probatória – da dedução. Com efeito, a lógica não deveria servir apenas à prova formal da legitimidade nem ao exame crítico da objetividade do conhecimento científico; a compreensão do fundamento indutivo do raciocínio científico deveria ter por consequência direta, com efeito, a *ampliação* desse conhecimento.

Reiterando o compromisso entre a filosofia e as ciências de seu tempo, o *Sistema de lógica* pretende oferecer um correlato teórico ao advento dos saberes experimentais das primeiras décadas do século XIX, de modo a expor a lógica do desenvolvimento científico. Uma vez mais, o cotejo entre duas lógicas faz-se proveitoso. Ainda que a objetividade do conceito de causalidade e de todo o entendimento fosse formalmente provada, *ela não seria*

capaz de garantir que os raciocínios que incidem sobre a experiência sejam exatos. Tampouco, a fundamentação da legitimidade do entendimento não diz necessariamente respeito à maneira como se faz progredir o conhecimento. John Stuart Mill prioriza o fundamento experimental do conhecimento: é, na verdade, a empiria e a experiência que devem fundamentar a lógica, pois estas são as únicas capazes de provar a *exatidão* das inferências causais.

A discussão acerca das formas lógicas de raciocínio é longínqua e sua expressão clássica encontra-se em diversos pontos das obras de Aristóteles. É, contudo, nos *Primeiros analíticos* que o estagirita apresenta a teoria dos raciocínios em geral, na qual se conhece a exposição do raciocínio dedutivo, o silogismo, e do raciocínio indutivo. “Uma dedução é um discurso em que, constatadas certas coisas, algo além do que foi constatado *segue-se da necessidade de seu ser* [...] e, por isso, nenhum outro termo é requerido para tornar necessária a consequência.”⁵⁰ O silogismo parte de proposições universais verdadeiras para uma proposição particular verdadeira, de modo a expor as verdades particulares que se supõem estarem contidas na proposição universal. Ele é um conjunto de proposições que, composto adequadamente segundo certas regras, permite, pela força lógica da própria construção, a inferência de uma consequência necessária.

São três as proposições que compõem o silogismo, também chamadas de premissas maior, menor e conclusão, cada qual portadora de um termo maior, menor e médio, respectivamente. Embora esta represente apenas uma das quatro figuras do silogismo (são 64 os modos), podemos lembrar: se todos os homens são mortais (premissa maior) e se Sócrates é homem (premissa menor), logo Sócrates é mortal (conclusão). Todo o princípio do silogismo consiste em encontrar o termo médio a partir dos termos maior e menor, que são inicialmente dados, de modo que as três proposições envolvidas estejam ligadas entre si pelo médio. Uma vez que um juízo verdadeiro une ou separa o que está unido ou separado na realidade, Aristóteles crê que a relação entre as proposições do discurso exprimiria a mesma relação que os termos têm na realidade. O raciocínio dedutivo consistiria, portanto, na arte de encontrar uma verdade particular que decorre necessariamente de verdades mais universais.

Por outro lado, o raciocínio que parte de verdades particulares para atingir uma verdade mais universal chama-se indução (*epagoge*). O *locus* clássico da indução encontra-se

50 ARISTÓTELES. *Prior analytics*. In: *Id. The complete works of Aristotle*. The revised Oxford translation. Edited by Jonathan Barnes. Volume One. Princeton: Princeton University Press, 1991, p. 24b19-24b22, itálico nosso.

no segundo livro dos *Primeiros analíticos*⁵¹, em que Aristóteles oferece o seguinte exemplo: seja *A* para animais de longa vida; seja *B* para animais sem bile; seja *C* para animais de longa vida como o homem, o cavalo e a mula. Enquanto o silogismo mostra que o termo menor (Sócrates) pertence ao termo maior (mortal) por meio do médio (homem), a indução consiste em mostrar que, dado que o homem, o cavalo e a mula são animais de longa vida (*C é A*) e dado que são animais sem bile (*C é B*), logo, a longa vida pertence aos animais sem bile (*A é B*). Ou seja, enquanto a dedução revela o pertencimento dos termos extremos *por meio do médio*, o raciocínio indutivo procede de modo a mostrar que, a partir de casos particulares dados (termo menor), a proposição mais universal (termo maior) *pertence ao termo médio*, ao qual já se sabe que o menor também pertence.

Ora, por que recorrer a este tipo de raciocínio? Isso se deve ao fato de que a indução é a forma de raciocínio que segue a ordem (cronológica) de aquisição de nossos conhecimentos. Aristóteles pensa que, na natureza, conhecemos sempre do particular ao universal; apreendemos a existência das coisas para, em seguida, investigarmos suas essências. Na indução, primeiro passo da ciência, opera-se a passagem das espécies aos gêneros. Se o procedimento que vai do universal ao particular for válido quando se trata de demonstrar, a observação da natureza deve oferecer-nos, em contrapartida, apenas conhecimentos particulares, a partir dos quais temos de inferir conhecimentos mais gerais. Assim, indução e dedução seriam complementares, de modo que a segunda verifica a validade e a força da primeira. Cumprir observar, no entanto, que o conhecimento da ordem da natureza é justamente o que nos impele à busca, à descoberta e à ciência pela observação do mundo natural. Entre a indução e a dedução deve haver uma passagem abrupta, pois em um caso parto do que sei, em outro do que não sei, e só venho a saber de modo particular. Mas, se nenhuma enumeração pode ser *completa*, por qual critério afirmaremos que ela se tornou *suficiente*? Por outro lado e ainda mais importante, como seríamos capazes de formar os universais das deduções, se todo o nosso conhecimento parte de enumerações *incompletas*? O universal não seria, na verdade, relativo ao conjunto dos conhecimentos de que dispomos? Como passamos do particular ao universal, como passamos dos fatos aparentemente contingentes às leis necessárias?

Tais questões encontram-se na origem do *Sistema de lógica*. De fato, Stuart Mill pensa que todo o conhecimento humano é indutivo. Se o silogismo pôde ter sido considerado uma

51 *Ibid.*, p. 68b8-68b36.

inferência puramente lógica, é porque acabamos por nos convencer de que a premissa maior seria de fato portadora de universalidade. Que ela seria, de algum modo, autônoma com relação a sua extensão. Stuart Mill defende, no entanto, que a premissa maior é apenas experiência acumulada que fora vertida em termo geral: um nome. A dedução não poderia consistir em uma passagem do universal ao particular por meio de um termo médio, pois o termo maior, que resulta de uma generalização, não é capaz de doar universalidade.

Contudo, isso não significa que a dedução esteja banida do edifício do saber. Cientes de sua limitação, ela nos serve nas ocasiões em que nós próprios não fizemos a experiência dos casos, mas ouvimo-la de outrem, ou nas ocasiões em que é impossível obter os casos empiricamente. Ela é ainda mais útil à medida que a rede do saber empírico realiza sua tendência esperada ao ampliar-se e tornar-se cada vez mais complexa. Isso porque, com o intuito de evitar enumerações enormes, é possível resumir induções em premissas maiores. A dedução nos permite, portanto, ser econômicos: os silogismos consistem, na verdade, em relações entre induções realizadas anteriormente, reduzidas em número. Desse modo, a dedução é um recurso, utensílio, artifício econômico, mas não poderia ser a pedra angular de um sistema de lógica, pois *não é autônoma*: a dedução sucede induções realizadas ou supostas, as únicas capazes de ampliar a rede do conhecimento. A inferência contida na dedução deve produzir apenas uma conclusão sempre *em conformidade* com a experiência adquirida, exprimida pela premissa maior, que jamais é universal.

Outro ponto de virada decisivo reside no fato de que atribuímos uniformidade ao curso da natureza. Quando procura mostrar a proeminência da indução na lógica, Stuart Mill não dissipa o problema tradicional em que o indutivismo sempre se encontra agrilhado. A dedução deve trabalhar em prol do sistema indutivo, é verdade, mas o silogismo é passagem do particular ao particular que, entretanto, também não supera a dificuldade de que a indução e o entendimento são sempre vítimas. A indução baseia-se em enumerações que não ultrapassam o limite das capacidades humanas. *Nossas enumerações só podem ser incompletas*, e muita consequência deve provir dessa incompletude. Notadamente, será preciso que *suponhamos a uniformidade da natureza*. A assunção racional desse princípio consiste no próprio pressuposto metafísico defendido por Stuart Mill: “qualquer que seja a melhor maneira de exprimi-la, a proposição de que o curso da natureza é uniforme é o princípio fundamental, ou axioma geral, da Indução.”⁵² Na insuperável carência da totalidade

52 MILL, J. S. *A System of Logic Ratiocinative and Inductive* [1843]. Part I, books 1-3. In: *The Collected Works of John Stuart Mill*. Volume VII. Toronto: University of Toronto Press, 1981, p. 307.

dos dados da experiência, é preciso que admitamos um princípio de regularidade do curso da natureza, de modo que o que vale para um conjunto de casos também seja válido para os demais conjuntos. É, portanto, sobre esse princípio que deve residir toda a ciência indutiva: a obtenção de um vasto conjunto de casos particulares é o fundamento para uma generalização competente, a partir da qual deveríamos ser capazes de encontrar regularidades universais em meio à pluralidade dos dados da experiência.

Stuart Mill supõe dois estágios distintos na história da racionalidade científica: um em que o mais vasto número de induções vulgares é realizado, e outro em que atingimos um nível propriamente científico, no qual, além de ampararem-se diretamente sobre a empiria, as induções passam a se sustentar mutuamente. Este é o estágio em que as leis da natureza devem formar-se. Assim, para que o conhecimento não se torne apenas uma crença nos casos particulares, e para que não repouse sobre um princípio de regularidade que permaneça suposto como regra natural sem evidências empíricas que o fundamentem, é preciso tentar avançar até o conhecimento experimental dos princípios mais gerais da natureza. Os princípios que resistirem à mudança dos casos devem ser, então, elevados à condição de universais, ainda que não o sejam rigorosamente. Nessa empreitada, descobriremos, segundo Stuart Mill, que o *cosmos* não se produz segundo uma ordem única: a natureza é composta de ordens gerais no interior das quais se instauram as normatividades de cada ciência particular.

Assim, não falaríamos em uniformidade da natureza, mas em uniformidades coexistentes e colaboradoras. “O primeiro ponto a notar, portanto, no que concerne ao que chamamos uniformidade do curso da natureza, é que ele é em si mesmo um fato complexo, composto de todas as uniformidades separadas que existem com relação a um único fenômeno.”⁵³ Dos casos empíricos passariamos a ordens gerais, que, em retorno, reordenariam a natureza segundo seus fios elementares. “O curso da natureza é, em geral, constante porque o curso de cada um dos vários fenômenos que o compõem o são também.”⁵⁴

Dessa forma, há três etapas da pesquisa científica segundo Stuart Mill: inicialmente, observamos as aplicações das leis cujos produtos somos na maior parte das vezes capazes de observar; em seguida, encontramos as próprias leis da natureza, isto é, ordens que não estão em devir como os casos que elas condicionam e dos quais elas partem como resultados de catalogação; em última instância, deveríamos chegar à regularidade universal, àquela que condiciona todos os casos e todas as leis.

53 *Ibid.*, p. 315.

54 *Ibid.*

Há, portanto, entre os fenômenos que existem em um momento e os fenômenos que existem no momento seguinte uma ordem de sucessão invariável; e, como dizíamos a propósito da uniformidade geral da natureza, essa teia é feita de fios separados; essa ordem coletiva compõe-se de sucessões particulares que existem constantemente nas partes separadas. Certos fatos sucedem e, acreditamos, sucederão sempre certos outros fatos. O antecedente invariável é chamado de Causa; o invariável consequente de Efeito; e a universalidade da lei de causalidade [*causation*] consiste em que cada consequente é ligado dessa maneira com algum antecedente ou algum grupo de antecedentes particulares.⁵⁵

Stuart Mill pensa que as leis independentes reúnem-se para formar a própria estrutura da natureza, governada pela lei de causalidade universal. Nesse sistema da natureza, a noção de causa não poderia dizer respeito a apenas um antecedente que condiciona a aparição de um único fenômeno, mas ao conjunto dos antecedentes que condicionam a aparição do fenômeno de maneira invariável. Isto é, todas as ocasiões em que se reunirem os antecedentes de um fenômeno, este deve ser engendrado invariavelmente. Se a ausência de um evento, associada em conjunto à presença de diversos outros, antecede um fenômeno como causa, a causa deve ser considerada, então, a reunião de condições tanto positivas quanto negativas⁵⁶.

Sequência invariável, portanto, não é sinônimo de Causalidade [*Causation*], a menos que a sequência seja, ao mesmo tempo em que invariável, incondicional. Há sequências tão uniformes [...] no passado que não são, entretanto, consideradas como casos de causalidade [*causation*], mas como coincidências de alguma maneira acidentais.⁵⁷

Desse modo, a definição do conceito de causa, para Stuart Mill, deve reunir invariabilidade e incondicionalidade na sequência de eventos. “A causa de um fenômeno pode ser, portanto, definida: o antecedente ou a reunião de antecedentes cujo fenômeno é invariavelmente e *incondicionalmente* o consequente.”⁵⁸

Todavia, se a independência dos fios da teia encontra seu acabamento na arte cuidadosamente desenvolvida pelo animal, o autor do *Sistema de lógica* não concebe uma atividade reguladora da natureza, salvo a constância das próprias leis naturais e da lei universal de causalidade. A natureza tal como a observamos seria, portanto, o produto de uma combinação aleatória porém necessária, como pretendia Laplace, de sorte que poderíamos

55 *Ibid.*, p. 327.

56 *Ibid.*, p. 330.

57 *Ibid.*, p. 339.

58 *Ibid.*, p. 340.

concluir, em primeiro lugar, que *não há finalidade* natural e, em segundo lugar, que todos os estados do cosmos seriam *previsíveis* se conhecêssemos todos os estados do momento precedente. E não é que, bem no interior da obra de Mill, Laplace encontra-se parafraseado?

O estado do universo em cada instante é, acreditamos, a consequência de seu estado no instante anterior; de modo que aquele que conhecesse todos os agentes que existem no momento presente, sua distribuição no espaço e todas as suas propriedades, em outras palavras, as leis de sua ação [*of their agency*], poderia prever toda a história futura do mundo, a menos que sobrevenha alguma nova volição de uma potência capaz de controlar o universo. E se um dado estado do universo inteiro voltasse a ocorrer uma segunda vez, todos os estados subsequentes voltariam também, e a história repetir-se-ia periodicamente como uma decimal circular de muitos algarismos.⁵⁹

Léon Brunschvicg aponta com precisão o pressuposto naturalista necessário para a visada cósmica sustentada por Stuart Mill:

O que deveria ser a experiência para que a tese do empirismo se justificasse? Uma acumulação progressiva de uniformidades que se gravariam espontaneamente em um espírito puramente passivo e cuja passividade mesma define a aptidão a receber o verdadeiro. Essa gravação seria suficiente para depositar no espírito a ideia de causalidade, ou seja, a invariabilidade de sucessão entre tal antecedente (ou grupo de antecedentes) determinado, de um lado, e tal consequente determinado, de outro.⁶⁰

A descoberta das leis naturais e da lei universal de causalidade milliana seria, assim, apenas o resultado de uma catalogação colossal ordenada segundo a tendência de generalização que nos é, aliás, natural. Passaríamos, então, de induções vulgares a induções científicas pelo bom arranjo que seríamos capazes de fazer até chegarmos à lei de causalidade universal. Mas não é curioso que a causalidade universal, que ordena necessariamente todos os fenômenos, tenha sido descoberta com base na própria suposição de ordem da natureza?

v. Um pensamento jorrante: eficiência e finalidade em Jules Lachelier

Pouco mais de vinte anos após sua publicação na Inglaterra, o *Sistema de lógica* é traduzido e passa a compor o programa de ensino básico francês⁶¹. Anos depois da publicação dessa tradução em 1866, Jules Lachelier retoma explicitamente o problema da indução em

59 *Ibid.*, p. 346.

60 BRUNSCHVICG, L. *L'expérience humaine et la causalité physique*. 3ème éd. Paris: Puf, 1949, p. 71.

reação, por um lado, à difusão do determinismo e, por outro, ao desprezo da “realidade” do pensamento tal como ele próprio procurava definir. Em sua tese *Du fondement de l'induction* (1871), procura mostrar que o *Sistema de lógica* de Stuart Mill é insuficiente, até mesmo incoerente. Trata-se, segundo Lachelier, de uma suposição contraditória na qual se diagnostica “o mais inflexível determinismo”⁶².

Em primeiro lugar, *Du fondement de l'induction* procura mostrar que o *Sistema de lógica* encerra uma contradição fundamental, verdadeira *petição de princípio*. Contra a *epagoge* milliana, a *apagoge* de Lachelier. Com efeito, a regularidade da natureza é pressuposta como axioma no momento mesmo em que Stuart Mill pretende estabelecer a universalidade da lei de causalidade como princípio rigorosamente indutivo. Na verdade, pensa Lachelier, a lei que exprime a máxima regularidade natural consiste apenas em uma formulação mais sofisticada do pressuposto habitual de regularidade da natureza.

[Stuart Mill] está persuadido, ao contrário, de que o homem induz espontaneamente e sem o amparo de qualquer princípio: ele declara expressamente que a lei de causalidade universal, longe de preceder em nosso espírito as leis particulares da natureza, as segue e as supõe; e é dessas próprias leis que ela empresta, segundo ele, a autoridade de que ela tem necessidade para garanti-las.⁶³

Dando ênfase à tópica da impossibilidade de enumerações completas, percalço de toda teoria da indução, Lachelier também sublinha que uma teoria que concebe leis necessárias incorre na assunção de uma generalidade que excede os fatos, de modo que a regularidade imputada ao curso da natureza não deixa de pairar arbitrária sobre o todo do sistema indutivo⁶⁴. De fato, para estabelecer-se como sistema, o indutivismo ignora a clivagem radical entre a finitude dos casos enumerados sobre os quais a lei fundamenta-se e a infinitude que a lei supostamente alcança.

61 BROCHARD, V. “La logique de J. Stuart Mill”. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, t. 12, p. 449-478, juillet à décembre 1881, p. 449-450.

62 LACHELIER, J. *Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et Métaphysique*. 2^e éd. Paris: Félix Alcan, 1896, p. 15. No intuito de evitar repetições desnecessárias, nesta tese dispensamo-nos do comentário de *Psychologie et Métaphysique*, exemplarmente realizado por Bento Prado Jr. em *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson* (São Paulo: Edusp, 1989, cap. II, III). Aqui, nosso objetivo é restituir a importância do problema do conceito de causalidade no pensamento de Lachelier, recorrendo à principal obra deste autor, haja vista que essa importância não pode ser aferida em *Psychologie et Métaphysique* nem no livro de Bento Prado Jr., interessado em reconstituir o contexto em que emerge o ideal da presença em Bergson.

63 *Ibid.*, p. 20.

64 *Ibid.*, p. 18-19.

Não há, portanto, conclusão propriamente dita dos fatos às leis, já que a extensão da conclusão excederia e, na maior parte dos casos, excederia infinitamente aquela das premissas. Aliás, cada fato, considerado nele mesmo, é contingente, e uma soma de fatos, tão grande quanto seja, apresenta sempre o mesmo caráter: uma lei é, ao contrário, a expressão de uma necessidade, ao menos presumida, ou seja, ela implica que tal fenômeno deve absolutamente seguir ou acompanhar tal outro, se, todavia, não tivermos tomado uma simples coincidência por uma lei da natureza. Concluir dos fatos às leis seria, portanto, concluir não somente do particular ao universal, mas ainda do contingente ao necessário: é, portanto, impossível considerar a indução como uma operação lógica.⁶⁵

Em segundo lugar, Lachelier assevera que a lógica indutiva não leva em conta a liberdade crescente na escala da evolução das espécies, nem é capaz, em terceiro e último lugar, de compreender o fundamento da harmonia entre o pensamento e a natureza.

Com essa levada ao absurdo, Lachelier procura mostrar que, ao lado da pressuposição de um princípio de ordem que regula a formação das séries em que o antecedente determina o consequente, o indutivismo deve supor – sub-reptícia, mas necessariamente – um princípio sistêmico, pelo qual a ideia de todo determina a existência das partes. Portanto, embora não admita a imprescindibilidade das ideias de sistema e de finalidade, o indutivismo de Stuart Mill, para ser coerente, deveria tratar de *dois* perfis de causalidade, *eficiente e final*⁶⁶.

Na trajetória de Lachelier, a crítica de Stuart Mill é concomitante ao reconhecimento da importância da filosofia kantiana, o qual mereceria um tratamento em filigrana ainda inexistente na bibliografia especializada. Somente, mencionemos que o legado de Kant manifesta-se na constituição da filosofia de Lachelier, por um lado, pela assunção da distinção criticista entre fenômeno e coisa em si, localizada na primeira crítica, e, por outro lado, pela importância redobrada que a noção de sistema adquire aos olhos do professor normalista.

Com efeito, Lachelier parece defender a via epistemológica kantiana como a única possível. No entanto, não devemos assumir essa associação explícita sem precaução. O mestre comportado é também filósofo antropófago, pois abraça o kantismo para interpretá-lo e, em certa medida, subvertê-lo. Entende que a concepção de ordem da natureza implica necessariamente o reconhecimento da *realidade* do pensamento, de modo que o idealismo, ocupado com a fundamentação da possibilidade da experiência, requer inevitavelmente o realismo como seu avesso. É, portanto, uma questão ontológica e (teo)teleológica que anima o kantismo lachelierano. Toda a discussão acerca da eficiência e da finalidade responde à

65 *Ibid.*, p. 6.

66 *Ibid.*, p. 11-12.

questão do ser da consciência, cuja lógica, se prolongada, prepara a glorificação do espírito no reino de Deus⁶⁷.

Acerca do problema da realidade do pensamento, tomemos um dos excertos mais eloquentes da tese *Du fondement de l'induction*. Em alusão indireta à terceira seção da “Analítica dos princípios”, Lachelier entende a prova da possibilidade da existência dos objetos como sendo, ao mesmo tempo, a prova da possibilidade da existência do próprio ser da consciência:

A suposição de tais existências [fenômenos] não tem, com efeito, nada de impossível nela mesma: mas, se se perguntar o que elas são para nós, veremos que, já que elas estão situadas fora de nós, elas só podem nos ser dadas por uma impressão qualquer que elas exercem sobre nosso espírito: elas nos aparecerão, portanto, apenas como uma *modificação de nós próprios* e se tornarão *absolutamente subjetivas*, precisamente porque queremos que elas sejam absolutamente objetivas. Uma existência é objetiva para nós apenas se ela nos for dada nela própria, e ela *só* pode nos ser dada nela própria *se ela jorrar*, de algum modo, *do seio mesmo da nossa*⁶⁸.

Por conseguinte, a exterioridade nasce na interioridade como um dos modos de ser da consciência. A objetividade da existência a que o trecho refere-se nada tem a ver, com efeito, com a adequação entre representação interior e objeto exterior, isto é, com a relação racionalmente mediada (a *ratio*) do que está presente à consciência sendo-lhe outra coisa. Lachelier refere-se a uma experiência completa, já interiorizada e, nela, a representação nunca é exterior pois é sempre representação da exterioridade *na interioridade absoluta*. O que é exterior representa-se como o que não sou eu, mas sempre *no eu*, e, por isso, a objetividade está inscrita no interior do próprio pensamento como processo de objetivação, resultado de uma atividade do próprio pensamento. Essa alternativa talvez não seja tão nítida para os leitores contemporâneos, que em certa medida ignoram Lachelier, mas era muito clara no contexto francês dos anos de 1870 e 1880. Émile Boutroux observa muito claramente:

Quando Lachelier entrou na *École normale*, em 1864, ele aí trazia uma doutrina em que se destacava, com seus estudos anteriores, sua preocupação dominante de liberar e garantir a realidade, a originalidade e a independência do espírito. *Em lugar de fazer da distinção puramente lógica das faculdades*

67 Do aspecto (teo)teleológico da filosofia de Lachelier não nos ocuparemos nesta tese. Sobre isso, ver o *mémoire* de Paul Ricœur (*Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*. Paris: Cerf, 2017), primeiro escrito filosófico do autor e que acaba de ser exumado.

68 LACHELIER, J. *Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et Métaphysique*, *op. cit.*, p. 52-53, *itálicos nossos*.

a divisão essencial da filosofia, ele procurou essa divisão na distinção, propriamente metafísica, de três vias que formam uma hierarquia: vida animal, vida humana, vida espiritual. Ele aplicou-se em mostrar que cada uma dessas vias é praticamente completa nela mesma e, de alguma maneira, independente; que essas vias sejam, nesse sentido, expressamente dadas; e que a terceira ela própria, tal como a filosofia pode determiná-la, não pode ser o termo de nosso destino.⁶⁹

A via de uma reflexividade realista encontra-se protegida por Lachelier filósofo e docente, mas, devemos acrescentar, dentro da cena de uma filosofia universitária extensamente fraturada. Bergson refere-se a essa proteção, com ares nostálgicos, quando do centenário de nascimento de Lachelier comemorado em uma sessão da Académie des Sciences Morales et Politiques. Na carta a Xavier Léon de 28 de maio de 1932 aqui traduzida, ele se rasga em elogios:

Se há uma sessão à qual eu queria poder assistir, é aquela que será consagrada a Jules Lachelier, do qual não tive a felicidade de ser aluno, mas que eu considerava, todavia, como meu Mestre. Eu lhe tinha devotado desde minha primeira juventude, e que conservei ao longo de toda a minha carreira, uma admiração fervente e ao mesmo tempo um profundo reconhecimento. Eu ainda estava nos bancos do colégio, com efeito, quando li a tese sobre *O fundamento da indução*: por ela foi-me revelado o que eu chamava de “a filosofia pura”, quero dizer, um pensamento que dá a impressão de colocar os problemas como se eles próprios se colocassem e como se os resolvesse de tal maneira que entre o enunciado e a solução, inicialmente, depois entre as ideias e as palavras, não restasse o menor interstício em que a indeterminação pudesse se alojar. É talvez por essa aparência de inelutável necessidade com a qual a verdade apresentava-se a seu espírito que Lachelier sentia-se dispensado de escrever, como se todos pudessem e devessem chegar, concentrando suficientemente sua atenção, às conclusões a que ele próprio tinha chegado. Sua modéstia excessiva, sua repugnância à escrita, tinha, assim, raízes metafísicas; era como uma necessidade de apagar-se diante da Verdade.

Felizmente, suas funções dentro da Universidade obrigaram-no a falar; suas lições foram recolhidas; assim, diversas gerações de mestres alimentaram-se de seu pensamento. Se nossa filosofia libertou-se da retórica (à qual ela devia, é verdade, sua introdução no ensino), se ela colocou-se ao estudo cerrado e aprofundado dos filósofos antigos e modernos, se ela tornou-se novamente, na França, pesquisa viva e atividade criadora, é em grande parte a Lachelier que o devemos. – O senhor poderia, meu caro Amigo, dizer a nossos colegas da Sociedade de Filosofia que estou com eles para celebrar esta grande memória? Diante de Lachelier, diante de sua obra, eu me inclino respeitosamente. (C, p. 659-660)

69 BOUTROUX, É. *Nouvelles études d'histoire de la philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1927, p. 10, grifo nosso.

Saída da pena de Bergson, a “filosofia pura” de Lachelier é justamente o contrário do que essa expressão poderia significar no pensamento kantiano. Impuro é, para o filósofo da duração, o arcabouço da subjetividade transcendental, derivado da atividade espontânea e insubstituível do espírito. De fato, a “filosofia pura” de Lachelier traduz-se na descoberta do pensamento em toda a sua *positividade*, que se dá a ver diretamente, como por uma intuição, pelo “jorrar” da existência das coisas no “seio mesmo da nossa”⁷⁰. Quanto mais apontarmos para a exterioridade ou, ainda, quanto mais fraturarmos a experiência pela busca reflexiva de suas condições *a priori*, mais deveremos afirmar a *realidade* do pensamento, que jorra em nós imediatamente e sem os falsos problemas que a teoria do conhecimento é vocacionada a criar. Com efeito, entre empirismo e idealismo, entre determinação *a posteriori* e pura determinação *a priori*, Bergson vê abrir-se uma via intermediária.

Agora também começamos a entender que a revolta de Lachelier contra o indutivismo de Stuart Mill não encontra sua chave mestra na oposição da liberdade ao determinismo, mas em concepções distintas do que seja o pensamento ou o espírito. Se bem discutidos, os problemas da liberdade e do determinismo representam, para Lachelier, o meio que leva à contemplação do próprio pensamento jorrante. Émile Boutroux explica a posição de seu mestre: “o pensamento quer apreender-se não somente como possível, mas como real. E como ele é a mesma coisa que sua ação, ele conhecer-se-á enquanto real, se o próprio mundo que ele ordena e no qual ele se descobre satisfaz as condições de uma realidade pensada.”⁷¹ Portanto, a filosofia de Lachelier é, ao mesmo tempo, *gozo* da experiência, indissociavelmente sensível, e *beatitude* da comunhão com o Ser. Quando exposto em sua lógica interna, o entendimento representa ao mesmo tempo a perfeição da natureza que se conhece *como se* fosse feita para adequar-se ao entendimento. Só que, à diferença de Kant, esse “como se” é, em Lachelier, índice de certa realidade do pensamento: se a natureza produz-se “como se”, não temos razão nem critério para duvidar que ela não *seja*. O pensamento é, dessa forma, o índice da existência de uma harmonia absoluta.

v. 1. O entendimento e a linearidade da causalidade eficiente

Entendimento e causalidade são as duas faces da mesma moeda: um exprime a entidade metafísica, ideal ou real, que a outra exprime por um viés passível de ser desdobrado

70 LACHELIER, J. Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et Métaphysique, *op. cit.*, p. 52-53.

71 BOUTROUX, É. *Nouvelles études d'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 13.

em uma teoria do conhecimento particular. Se a causalidade for entendida como conceito decorrente de um princípio habitual, o entendimento deverá ser exíguo; se a causalidade for entendida como lei universal da própria natureza, mas depositada em nós mediante observações bem conduzidas, o entendimento deverá ser mero epifenômeno; se a causalidade for entendida como conceito puro, independente de todo objeto, o entendimento deverá ser uma entidade ideal que já guarda, contudo, alguma consistência ontológica. Porém, se o entendimento não for apenas idealidade, se nele se integrar a realidade da intuição que Kant desprezara, o que ele deverá ser? Ele deve tornar-se pensamento, ideal *e* real. Se, como Lachelier presume, o pensamento for o real autônomo no interior do qual a natureza vem pavonear sua ordem, já começaremos a nos dividir, na verdade, entre duas causalidades.

Por que teríamos de supor que o regime de produção das próprias coisas e as condições segundo as quais essas coisas nos aparecem são diferentes? Que tipo de suspeita seria capaz de fazer com que a ordem do mundo e a ordem do conhecimento do mundo fossem distintas? Afinal, se toda a natureza vem a ser no interior do próprio pensamento, como poderíamos supor alguma ordem que não seja a nossa própria? Para Lachelier, com efeito, o modo de concepção dos fenômenos no pensamento é, desde o princípio, seu próprio modo de produção na natureza. Ou seja, *o pensamento atinge o absoluto* quando procura conhecer o que nele aparece como pertencente à exterioridade.

De resto, se a lei das causas eficientes explica ao mesmo tempo nosso próprio conhecimento dos fenômenos e a existência que lhe atribuímos, é que essas duas coisas são estreitamente unidas e formam, em realidade, apenas uma só. O caráter do pensamento é, com efeito, o de conceber e afirmar a existência de seus objetos: e *é evidente* que uma coisa só exista, ao menos para nós, porque ela *é* dentre os objetos do pensamento.⁷²

Tudo leva à conclusão, portanto, de que a lei de causalidade que merece o nome “eficiente” não apenas consiste na relação que o pensamento encontra nos fenômenos, como também na lei que rege os fenômenos na própria natureza⁷³.

Contudo, admitindo com tanta prodigalidade a causalidade eficiente, Lachelier não acabaria por assentir ao programa do determinismo mecanicista? Com efeito, se na natureza em si – tanto quanto na natureza para nós – for mesmo válida a causalidade eficiente, parece impossível escapar ao fisicalismo. A um passo da admissão integral do mecanicismo,

72 LACHELIER, J. Du fondement de l'induction *suivi de* Psychologie et Métaphysique, *op. cit.*, p. 53.

73 *Ibid.*, p. 54.

Lachelier, entretanto, manobra com segurança, e não seria descabido supor que os elogios mais rasgados feitos por Bergson, como vimos na carta a Xavier Léon de 28 de maio de 1932, devam-se à lembrança das reviravoltas que o “Mestre” pode produzir no corpo a corpo com seus adversários. Referindo-se à importância do movimento para a objetividade do conhecimento, problema intimamente associado à possibilidade do conceito de matéria⁷⁴, Lachelier concede: “o movimento é o único fenômeno verdadeiro, porque ele é o único fenômeno inteligível; e Descartes teve razão ao dizer que toda ideia clara era uma ideia verdadeira, já que a inteligibilidade dos fenômenos é precisamente a mesma coisa que sua existência objetiva.”⁷⁵ É, portanto, o movimento a instância privilegiada em que as duas séries causais, inteligível e empírica, podem ser vistas reunidas, uma vez que a ação do movimento pode ser considerada como a mesma coisa que seu efeito⁷⁶. Porém, essas concessões não apenas reforçam a coincidência entre pensamento e realidade por meio da possibilidade de coincidência entre inteligibilidade e existência. Elas abrem espaço para uma manobra contraceticista espetacular:

mas deve haver alguma coisa de verdadeiro até nos modos mais obscuros de nossa sensibilidade: pois não há de modo algum lugar em nosso espírito para uma ilusão absoluta, e nada do que nos é dado pode ser absolutamente excluído da esfera do pensamento e daquela da existência.⁷⁷

Afinal, não há razão em afirmar que as mesmas leis que presidem a experiência verdadeira produzam a falsidade, bem como não há balança que nos permita medir qual parcela da experiência é falsa em termos absolutos. Posso dizer que um julgamento sobre as coisas é falso, mas não posso dizer que o cheiro de tâmara é falso, pois ele é ao menos em mim. Portanto, conceder que o movimento seja necessário para o conhecimento objetivo não implica afirmar que todo conhecimento não objetivável é descartável, pois é apenas sob o governo do ideal de ciência – e sob o jugo da dúvida cética – que todo verossímil equivale,

74 Acerca disso, ver parte I, cap. II, seções II e III desta tese.

75 LACHELIER, J. Du fondement de l'induction *suivi de* Psychologie et Métaphysique, *op. cit.*, p. 57-58.

76 Segundo Kant (*Crítica da Razão Pura*, *op. cit.*, p. B 566 / A 538), “toda a causa eficiente, porém, tem de ter um *carácter*, isto é, uma lei da sua causalidade, sem a qual não seria uma causa. Num sujeito do mundo dos sentidos teríamos então, em primeiro lugar, um *carácter empírico*, mediante o qual os seus atos, enquanto fenômenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo as leis constantes da natureza, destas se podendo derivar como de suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única da ordem natural. Em segundo lugar, teria de lhe ser atribuído ainda um *carácter inteligível*, pelo qual, embora seja a causa dos seus atos, como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno. Poder-se-ia também chamar ao primeiro carácter, o carácter da coisa no fenômeno, e ao segundo o carácter da coisa em si mesma.”

77 LACHELIER, J. Du fondement de l'induction *suivi de* Psychologie et Métaphysique, *op. cit.*, p. 58.

metodicamente, ao falso. Se restituirmos a experiência anterior a esse ideal, concluiremos que o pensamento é uma *realidade* tão *positiva* quanto os demais fenômenos que vêm a ser no pensamento, nisso inclusas as qualidades ditas “secundárias” desprezadas pelo racionalismo clássico. Nada do que nele aparece pode ser considerado negativamente como ilusão ou matéria de desprezo. De modo que não podemos seguir irrestritamente as premissas do mecanicismo, pois ele tem razão em apenas um aspecto. Mas também é preciso garantir, ainda que por via distinta da causalidade eficiente, a inteligibilidade das qualidades secundárias e de outras realidades que, sozinho, o entendimento não alcança.

Se tudo na natureza deve explicar-se mecanicamente, o que se tornam a espontaneidade da vida e a liberdade das ações humanas? Seria preciso subtrair à lei do mecanicismo uma parte considerável dos fenômenos ou sustentar, com Descartes, que os animais de modo algum têm alma e, com Leibniz, que nossos próprios movimentos não se executam de modo diferente da agulha imantada?⁷⁸

Lachelier entende, assim como Kant na terceira antinomia da *Crítica da razão pura*, que a lei de causalidade eficiente é perfeitamente constante e não entra em conflito com a liberdade. E, mesmo que contribuísse para a compreensão dos acontecimentos humanos, sozinha não seria suficiente para explicá-los, pois neles as ações conscientes são governadas pela ponderação e escolha. “Restam [...] somente as ações do homem, que parecem derrogar ao mecanicismo universal”⁷⁹. Portanto, Lachelier preserva a eficiência, à kantiana, *dentro dos limites da experiência possível*, para além dos quais ela se torna não-senso.

Contudo, ainda resta indevidamente habilitada uma espécie de causalidade, a qual Kant não pôde submeter diretamente a exame. Tendo-a em vista, em uma tentativa de reatualizar o criticismo e superá-lo, Lachelier inicia uma nova etapa de sua reflexão com um novo ataque direto à causalidade indutivista.

v. 2. A unidade da sensibilidade e a causalidade final

Por indução, não nos referimos aqui à generalização das premissas em uma lei geral, mas à previsão das condições futuras de sistemas específicos. Para tanto, o problema da indução carrega consigo, segundo Lachelier, a causalidade final como recurso indispensável,

⁷⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 63.

uma vez que a indução implica uma inferência das condições futuras de um sistema material dado. Lachelier investe, portanto, contra o pressuposto metafísico e cosmológico do indutivismo⁸⁰.

É verdade que, se conhecêssemos precisamente todas as forças que movimentam um sistema, não há dúvida de que conheceríamos todas as modificações futuras do sistema se o pensássemos mediante a lei de causalidade eficiente. De certo ponto de vista, Laplace e Stuart Mill têm razão. No entanto, na medida em que esse sistema contém em si a totalidade das forças de que depende, ele também deverá conter em si *sua própria causa final*. Cabe, portanto, uma provocação: “a indução propriamente dita consiste, antes, em adivinhar, por uma espécie de instinto, os procedimentos variáveis da arte que se representa na superfície.”⁸¹ Ou seja, pelo fato de que implica a previsão das condições finais do sistema, a indução supõe não apenas relações de causa e efeito, mas relações de meio a fim. Logo, esta conclusão não tardaria a chegar: “a lei das causas finais é, portanto, tanto quanto das causas eficientes, um elemento indispensável do princípio de indução”⁸².

Note-se que a causalidade eficiente é *necessária*; não há argumento capaz de contrariar o fato de que de condições inicialmente colocadas deduzem-se necessariamente as consequências. Em contrapartida, a causalidade final é contingente, pois

exige certa harmonia do conjunto dos fenômenos, mas ela não garante nem que essa harmonia será sempre composta dos mesmos elementos, nem mesmo que ela nunca será perturbada por alguma desordem. Acreditamos, como diz Kant, que sempre haverá no mundo uma hierarquia de gêneros e de espécies que poderemos apreender: mas nos é impossível decidir se o produto de uma geração dada não será um monstro, ou se as espécies que existem hoje não darão nascimento, por uma transformação insensível, a espécies inteiramente diferentes.⁸³

O caráter imprescindível da causalidade final já aparece muito claramente. No entanto, se reconhecemos que a causalidade eficiente pertence ao pensamento como expressão de sua atividade ordenada, ainda não poderemos reconhecer esse pertencimento quando se trata da causalidade final.

Consideremos o papel desempenhado pela sensibilidade no pensamento. Como satisfazer um critério plausível de associação do pensamento puro à sua realidade, i.e., à

80 Ver *supra* I, I, IV.

81 *Ibid.*, p. 73.

82 *Ibid.*, p. 72.

83 *Ibid.*, p. 73.

sensação? Como oferecer uma explicação racional para o fato de que a diversidade sensível associa-se com perfeição à unidade do pensamento na passagem do tempo? Sem a sensação, o pensamento seria pura idealidade, de modo que a ela a diversidade sensível não se integraria; permaneceria na condição de ideia adventícia cuja realidade é impossível conhecer, ainda que a experimentemos. Ao mesmo tempo, todavia, sem ordem causal que integrasse a totalidade dos fenômenos, o pensamento tenderia à sua própria dissolução.

Um pensamento que repousasse exclusivamente sobre a unidade mecânica da natureza deslizaria, portanto, de algum modo, na das coisas, sem penetrar nas próprias coisas: estranho à realidade, ele próprio careceria de realidade e seria apenas a forma vazia e a possibilidade abstrata de um pensamento. É preciso, portanto, encontrar um meio de *tornar possível* ao mesmo tempo o pensamento real e a realidade inteligível⁸⁴.

Desse modo, uma interpretação bastante singular de Kant é colocada contra Stuart Mill⁸⁵. Com efeito, o acordo de todas as partes da natureza é produto da sucessão causal no tempo. Porém, o acordo não se deveria também à dependência das partes com relação ao todo? Se cada causa eficiente produz seu efeito separadamente, não é, então, a relação entre as partes e o todo que coordena as diversas causas separadas? Levado ao absurdo, o mecanicismo que o indutivismo pretende professar agora parece ser definitivamente encurralado. É preciso “que na natureza a ideia do todo tenha *precedido* e *determinado* a existência das partes: é preciso, em uma palavra, que a natureza seja submetida à lei das causas finais.”⁸⁶ E é claro que a lei de causalidade final não poderia ser necessária como seu correlato, mas contingente, pois regula apenas a coordenação do todo da natureza, que pode efetivar-se de inúmeros modos. Entretanto, fica igualmente claro que, sozinho, o mecanicismo representa apenas a face ideal e abstrata da natureza, que seria para o pensamento “um estado de desvanecimento e de morte”⁸⁷. Todo o real qualitativo que deve escapar à causalidade eficiente deve dizer respeito, na verdade, à coordenação sistemática da natureza. A realidade

84 *Ibid.*, p. 77.

85 Assim como Kant, Lachelier está às voltas, por um lado, com o problema das condições de possibilidade da experiência e, por outro, das condições sistemáticas da natureza que se conformam ao sistema lógico unificado pressuposto pelo juízo. Para Kant (“Primeira introdução à *Crítica do Juízo*”. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Id. Kant*, II. Coleção “Os Pensadores”. 2ª ed. São Paulo: Abril, 1980, p. 179), “a natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo.” Não obstante, o ponto de vista de Lachelier é *realista*, pois ele entende que essa *conformidade* a que Kant se refere não é apenas lógica, mas sobretudo ontológica, e sua maior evidência é o fato de que a natureza é em nós.

86 LACHELIER, J. *Op. cit.*, p. 79, grifo nosso.

87 *Ibid.*, p. 79.

do pensamento completar-se-ia, portanto, somente com o matrimônio da idealidade do entendimento com a realidade da sensibilidade.

Não é somente o pensamento, é também a natureza que a lei das causas finais faz passar de uma existência abstrata a uma existência real [...]. Não saímos de nós próprios e não vemos como poderíamos sair: pois nada nos é dado fora dos fenômenos, que não são outra coisa que nossas sensações, e de suas relações, que constituem nosso próprio pensamento. Mas nós acabamos de reconhecer que os fenômenos têm entre si duas espécies de relação: relações de causa e efeito, pelas quais eles formam no tempo uma série contínua; e relações de meio a fim, sobre as quais repousa a unidade harmônica e sistemática da natureza. Ora, pudemos dizer que um fenômeno *existe* enquanto depende de uma causa que o precede no tempo, já que a existência de um fenômeno só poderia ser para nós a razão em virtude da qual esse fenômeno deve aparecer à consciência. Nós podemos, portanto, dizer igualmente que esse fenômeno *existe* enquanto concorre para realizar um fim ainda ideal: pois esse fim é uma nova razão que determina a produção do mesmo fenômeno, em virtude, não de uma necessidade absoluta, mas de um princípio de ordem e conveniência. Essa segunda definição da existência responde de fato melhor que a primeira à ideia que nos fazemos geralmente de um *ser*: pois o que chamamos por esse nome, sobretudo quando se trata de um ser vivo, é precisamente um grupo de fenômenos que gravitam de algum modo em torno de um fim comum.⁸⁸

Do pensamento à natureza, da natureza ao pensamento, da natureza *no* pensamento, constatamos um duplo modo de existência dos fenômenos. Eles produzem-se em uma sucessão temporal, modo perfeitamente exprimido pela definição kantiana da segunda analogia da experiência, segundo a qual “todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito”⁸⁹; organizam-se em uma relação de meios e fins, segundo a ideia de sistema da natureza expressa na terceira crítica, de modo que todas as causas, dispostas linearmente, convergem-se em vista da realização do todo da natureza. Mas Lachelier já não conserva a distinção entre númeno e fenômeno. Como um finíssimo tecido, a natureza cruzaria as infinitas linhas da causalidade eficiente pelo fulcro da causalidade final dentro do próprio pensamento.

Assim, a natureza possui duas existências, fundadas sobre as duas leis que o pensamento impõe aos fenômenos: uma existência abstrata, idêntica à ciência de que ela é objeto, que repousa sobre a lei necessária das causas eficientes; e uma existência concreta, idêntica a isso que poderíamos chamar de função estética do pensamento, que repousa sobre a lei contingente das causas finais. Não podemos dizer, portanto, que a natureza seja

88 *Ibid.*, p. 80-81.

89 KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, *op. cit.*, p. B 232.

absolutamente exterior ao pensamento, já que ela seria para nós, então, como se não existisse: e, por outro lado, como a palavra *pensamento* designa sobretudo a função lógica de nosso espírito, concebemos muito bem que o pensamento assim entendido distingue-se da natureza considerada como objeto de percepção e em sua existência real. Mas isso não é tudo: enquanto o mecanicismo da natureza preenche, por uma evolução contínua, o infinito do tempo e do espaço, a finalidade dessa mesma natureza concentra-se, ao contrário, em uma multidão de sistemas distintos, ainda que análogos uns aos outros; e, enquanto indivíduos, somos apenas um desses sistemas, que deve sua organização particular à consciência refletida de si próprio e daqueles que o rodeiam. Assim, não somente a natureza opõe-se à ciência como um pensamento concreto opõe-se a um pensamento abstrato, mas esse pensamento decompõe-se, por sua vez, em pensamentos individuais que formam a unidade de cada sistema⁹⁰.

Se Lachelier combate Stuart Mill com armas kantianas, agora aproveita para terminar sua própria guinada realista:

A unidade teleológica de cada ser, eis, sem prejuízo do modo de intuição ao qual poderemos ser elevados em outra vida, o verdadeiro *númeno*, cujos fenômenos são apenas a manifestação e que apreendemos desde o presente, *não por uma concepção abstrata ou uma sensação cega*, mas por uma percepção sensível e intelectual *conjuntamente*.⁹¹

O ser em si tornar-se-ia acessível quando o pensamento não relegasse à ilusão a concretude da sensibilidade. Sua argumentação impõe-se firmemente:

talvez fosse necessário também inverter [*renverser*, virar de cabeça para baixo] a relação dos termos que *tomamos de empréstimo* da língua de Kant e dizer que, se a unidade mecânica da natureza é objetiva com relação às simples modificações de nossa sensibilidade, ela ainda é apenas subjetiva com relação à unidade teleológica que coloca a existência das coisas fora de nosso entendimento e faz do pensamento um objeto para si próprio.⁹²

Se os conceitos haviam sido tomados de empréstimo, eles agora se reapresentam, portanto, inteiramente modificados. O realismo de Lachelier pretende excedê-los ao mostrar que eles referem-se apenas às condições da ciência. E a ciência, por sua vez,

incide apenas sobre as condições materiais da existência verdadeira, que é nela própria finalidade e harmonia: e, já que toda harmonia é um grau de beleza, tão fraco quanto for, não temos dizer que uma verdade que não

90 LACHELIER, J. *Op. cit.*, p. 81-82.

91 *Ibid.*, p. 82.

92 *Ibid.*, p. 82-83, grifo nosso.

fosse bela seria apenas um jogo lógico de nosso espírito e que a única verdade sólida e digna desse nome é a beleza.⁹³

Mas podemos ir ainda mais longe: podemos estabelecer que a própria existência abstrata, que consiste na necessidade mecânica, tem necessidade de encontrar um ponto de apoio na existência concreta, que pertence apenas à ordem dos fins, e que, assim, a finalidade não é somente uma explicação, mas a única explicação completa do pensamento e da natureza. Cada fenômeno, com efeito, é determinado mecanicamente não somente por todos os que o precedem no tempo, mas ainda por todos os que o acompanham no espaço: pois é apenas em virtude de sua causalidade recíproca que muitos fenômenos simultâneos podem ser o objeto do mesmo pensamento e fazer parte do mesmo universo.⁹⁴

Mais uma vez, Lachelier procura mostrar que as sequências de fenômenos coexistentes estão articuladas reciprocamente, de modo que cooperam na realização de um fim que não é exprimido pela causalidade eficiente. Mas agora acrescenta: a busca das causas leva invariavelmente à regressão ao infinito; “a explicação mecânica de um fenômeno dado não pode jamais, portanto, terminar-se, e uma existência exclusivamente fundada sobre a necessidade seria para o pensamento um problema insolúvel e contraditório”⁹⁵. Portanto, o mecanicismo incorre em uma “absurdidade”⁹⁶ que a finalidade evita.

Lida por Bergson ainda menino, leiamos por nós próprios uma declaração que deve selar o destino do idealismo e do indutivismo para uma boa fileira de mestres:

sem dúvida, não podemos escapar à lei das causas eficientes, nem esquecer que o fim só exige os meios porque ele os supõe e só os supõe porque eles o produzem: e, de um lado, quando vemos o ponto de partida dessa produção que pretensamente recua ao infinito diante do olhar do pensamento, somos obrigados a convir que ela é apenas uma ilusão de nosso entendimento, que inverte [*renverse*, vira de cabeça para baixo] a ordem da natureza tentando compreendê-la. As verdadeiras razões das coisas são os fins, que constituem, sob o nome de formas, as próprias coisas: a matéria e as causas são apenas uma hipótese necessária, ou, antes, um símbolo indispensável pelo qual projetamos no tempo e no espaço o que é, em si, superior a um e a outro. A oposição do concreto e do abstrato, da finalidade e do mecanicismo, repousa apenas sobre a *distinção de nossas faculdades*: um pensamento que pudesse renunciar a si próprio para se perder, ou, antes, *para se reencontrar inteiro nas coisas*, não conheceria mais qualquer outra lei que não a harmonia nem outra luz que não a beleza.⁹⁷

93 *Ibid.*, p. 83.

94 *Ibid.*, p. 83.

95 *Ibid.*, p. 84.

96 *Ibid.*

97 *Ibid.*, p. 85-86.

Sobre o problema encarado nessa passagem, Émile Boutroux comenta:

o mundo da finalidade não é o desenvolvimento do mundo do movimento. É um mundo radicalmente distinto, *produzido por um ato original do pensamento*. O mecanicismo não pode, de modo algum, dar conta da finalidade. Ao contrário, concebemos que o que é, na realidade, vida, harmonia, finalidade, aparece como um mecanicismo a um pensamento que projeta seu objeto no espaço e no tempo.⁹⁸

Enfim, Léon Brunschvicg, quem seguirá um idealismo à sua maneira, também confirma a virada trazida por Lachelier: “A consciência ‘abstrata e mecânica’ é apenas uma primeira forma, uma primeira potência da consciência; há uma segunda, ‘consciência viva’, que tem por conteúdo as qualidades sensíveis da percepção. E essa consciência não é a última.”⁹⁹ E, colocando os eventos em perspectiva histórica, ele continua: “a obra de Jules Lachelier e do senhor Boutroux (para a qual, pessoalmente, fomos dirigidos pelo ensino do senhor Darlu, o mais profundo e o mais sólido que se possa desejar) produziu [...] o evento capital para a orientação do pensamento contemporâneo.”¹⁰⁰

Estamos diante, portanto, de um evento fundamental na história da filosofia francesa do século XIX, ocorrido no interior da instituição de ensino que formará os mestres de cujas filosofias a historiografia atual tanto se ocupa. Trabalhando com os próprios conceitos a serem excedidos, Lachelier tenta implodir o edifício indutivista com carga idealista, mas ao fazê-lo corta o laço de outra via filosófica. Ele procura uma *ontologia do pensamento* cujo reconhecimento é oriundo de uma constatação simples: se pensamos a natureza, a natureza existe no pensamento por atos a ele próprios.

Se Bergson parece distanciar-se de Lachelier pelo fato de que critica o finalismo com tanta veemência quanto o mecanicismo, o abraço apertado, coração com coração, já ocorrera em um retiro espiritual muito mais decisivo: dedicado “ao senhor Jules Lachelier”, o *Ensaio* inaugura-se já inteiramente ciente de que o ser do psiquismo, a própria duração, só é possível pela assunção do pensamento enquanto realidade imanente. A realidade do pensamento é o ponto de partida do *Ensaio* de Bergson.

Sem dúvida, o uso muito peculiar que Lachelier faz da obra kantiana mereceria uma discussão rigorosa tanto sobre seu potencial filosófico indiscutível quanto sobre usos

98 BOUTROUX, É. *Nouvelles études d'histoire de la philosophie*, op. cit., p. 15, grifo nosso.

99 BRUNSCHVICG, L. *Écrits philosophiques*. Tome second. L'orientation du rationalisme. Textes réunis et annotés par Mme A.-R. Weill-Brunschvicg et M. Claude Lehec. Paris: Puf, 1954, p. 66-67.

100 *Ibid.*, p. 63. Léon Brunschvicg defendeu sua tese sob orientação de É. Boutroux.

conceituais bastante discutíveis¹⁰¹. Esse, no entanto, não é nosso intuito. Se Lachelier não reproduz Kant com fidelidade à letra, isso se deve ao fato de que ele tem o claro intuito de conceder razão ao mecanicismo com a primeira crítica, e, com a terceira, pôr em evidência o pressuposto metafísico que o mecanicismo não evita. Acima de tudo, sua leitura kantiana acerta contas com o indutivismo de Stuart Mill, amplamente difundido na França. É contra este filósofo, portanto, que Lachelier impõe a terceira crítica. Através de Kant, lembra que toda indução necessariamente *pressupõe* a natureza como sistema. Sem dúvida, Kant não dá substancialidade a causalidade final – como claramente faz Lachelier –, já que trata a finalidade através do conceito de *juízo reflexionante*¹⁰². Isto é, há certa *conformidade* entre nosso juízo e a natureza, mas ambos não se confundem; uma dúvida deve resguardar a substancialização do juízo e a psicologização da natureza. Há apenas um acordo *como se* ambos concordassem pela unidade de um princípio supremo. Para Kant, “a natureza, também quanto a suas leis empíricas, observou uma certa parcimônia, adequada a nosso Juízo, e uma uniformidade captável a nós, e essa pressuposição, como princípio do Juízo *a priori*, tem de preceder toda comparação.”¹⁰³ Mas, ao mesmo tempo, Lachelier *interpreta* Kant, de modo a

101 Gérard Lebrun identifica com precisão cirúrgica a carga de crença, tanto no nível filosófico quanto no religioso, envolvida na leitura peculiar de Lachelier, assim como as ilusões a que ela se presta: “é a bondade de Deus para com suas criaturas que dá ao cientista um sentimento de segurança e a suas induções um valor de universalidade. A linguagem de Lachelier, em *Du fondement de l'induction*, ainda deixa transparecer essa tentação: a hipótese da dissolução dos elementos ‘parece-nos *monstruosa*’ e estamos persuadidos de que sempre subsistirá ‘uma harmonia entre os elementos do universo’, pois esta é ‘o interesse supremo da natureza’. Doutrina que, confundindo a segurança do ser vivo com a do cientista, o dia de cólera e a interrupção do determinismo, sapa o que ela pretende fundar. A bondade de Deus garante, sem dúvida, a permanência da ordem, mas não a da ordem das leis. Muito pelo contrário, ela rompe em um agregado de fins parciais a totalidade que interessa a ciência. [...] / A estrutura de *um ser* não pode fazer-nos entender o que é a ordem *da natureza* e o exemplo do organismo é sobredeterminado. A contingência aparente em sua disposição não tem nada de comum com a invariabilidade da natureza em geral (inorgânica como orgânica).” (LEBRUN, G. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: Armand Colin, 1970, chap. x, L’éclatement de la finalité technique, p. 409-410).

102 “O Juízo reflexionante procede, pois, com fenômenos dados, para trazê-los sob conceitos empíricos de coisas naturais determinadas, não esquematicamente, mas *tecnicamente*, não, por assim dizer, apenas mecanicamente, como um instrumento, sob a direção do entendimento e dos sentidos, mas *artisticamente*, segundo o princípio universal, mas ao mesmo tempo indeterminado, de uma ordenação final da natureza em um sistema, como que em favor de nosso Juízo, na adequação de suas leis particulares (sobre os quais o entendimento nada diz) à possibilidade da experiência como um sistema, pressuposição sem a qual não poderíamos esperar orientar-nos em um labirinto da diversidade de leis particulares possíveis. Assim, o Juízo mesmo faz *a priori* da *técnica da natureza* o princípio de sua reflexão, sem no entanto poder explicá-la ou determiná-la mais, ou ter para isso um fundamento-de-determinação objetivo dos conceitos universais da natureza (a partir de um conhecimento das coisas em si mesmas), mas somente para, segundo sua própria lei subjetiva, segundo sua necessidade mas ao mesmo tempo de acordo com as leis da natureza em geral, poder refletir.” (KANT, I. “Primeira introdução à *Crítica do Juízo*”, *op. cit.*, p. 177-178).

103 *Ibid.*, p. 177.

ressaltar em sua obra um aspecto ontológico. Oferece, assim, um fundamento filosófico para a via que ele próprio, em consonância com Ravaisson, chama de “realismo espiritualista”¹⁰⁴.

104 LACHELIER, J. *Op. cit.*, p. 102.

Capítulo II. A causalidade psicológica¹⁰⁵

A definição bergsoniana da *causalidade psicológica* é produto de um potencial filosófico indubitável, e que já chamou a atenção dos então primeiros leitores do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889)¹⁰⁶. Em resenha publicada poucos meses após o livro, Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), amigo de Bergson desde os anos de Escola normal, não deixou de notar a riqueza filosófica incomum desse livro. Sobre o tópico “Os dois aspectos do eu” (DI, p. 95-104), com o qual se encerra o segundo capítulo do *Ensaio* e extraem-se as conclusões filosóficas mais consistentes da distinção bergsoniana entre espaço e tempo, Lévy-Bruhl afirma que essas páginas têm “aspecto de evidência natural”. O “espírito do leitor as aceita sem debate, e eu quase diria que nelas ele se repousa.”¹⁰⁷ Aparentemente, não há razão para desconfiar do texto de Lévy-Bruhl, já que ele não é feito apenas de elogios ao amigo¹⁰⁸. Quem se dirigir às páginas do *Ensaio* a que ele refere-se verá que elas podem ter

105 O que segue é uma versão ampliada de um artigo de nossa autoria intitulado “O problema da causalidade em Bergson: duas interpretações brasileiras” (In: *Limiar*, vol. 2, nº 4, 2º sem. 2015, p. 87-113).

106 O *Ensaio*, como também o chamaremos doravante, foi originalmente defendido como tese de doutorado na Sorbonne, no dia 27 de dezembro de 1889 (M, p. 347), sob orientação de Paul Janet (1823-1899). Os membros da banca de defesa foram seu orientador, o professor da cadeira de História da filosofia moderna Émile Boutroux e o professor da cadeira de Filosofia antiga Charles Waddington (1819-1914). Na mesma data foi defendida também sua tese latina intitulada *Quid Aristoteles de loco senserit* (*L'idée de lieu chez Aristote*, traduzida por Robert Mossé-Bastide. In: *Les études bergsoniennes*, vol. 2, Paris, Albin Michel, 1949).

107 LÉVY-BRUHL, L. “Henri Bergson. Essai sur les données immédiates de la conscience”. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, quinzième année, XXIX, Paris, janvier à juin, 1890, p. 530. Com vocabulário bergsoniano, este autor apresenta o *Ensaio* com ênfase na distinção entre tempo e espaço. “É esta, em seus termos essenciais, a tese que o senhor Bergson defende com todos os recursos de um talento tão flexível quanto vigoroso.” (*Ibid.*, p. 519) Em seguida, apresenta pormenorizadamente as argumentações de cada capítulo do livro e a ela mostra aderir em grande medida, especialmente no que concerne à crítica da noção de grandeza intensiva e à homogeneização quantitativa nela implicada. Lévy-Bruhl não guarda qualquer ressalva: “toda grandeza, mesmo intensiva, supõe certa homogeneidade. Portanto, ela implica de algum modo o espaço. Os estados de consciência, que são inextensos, não podem [...] ser grandezas intensivas. É preciso, portanto, admitir que eles são qualidade pura. As análises psicológicas tão finas e tão delicadas do senhor Bergson são confirmações *a posteriori* dessa tese.” (*Ibid.*, p. 525) O amigo também nota com clareza que o “nú da tese encontra-se nessa segunda parte, e particularmente na teoria do espaço e do tempo” (*Ibid.*, p. 525). No entanto, se Lévy-Bruhl mostra assentir inteiramente à crítica da noção de grandeza intensiva e à distinção entre espaço e tempo, o mesmo não ocorre com a ideia de que a possibilidade da liberdade encontra-se no eu profundo. Esse será, aliás, o ponto de discórdia da maior parte da recepção do *Ensaio* (AZOUVI, F. *La gloire de Bergson: essai sur le magistère philosophique*. N.R.F. Paris: Gallimard, 2007, p. 45-46). Para alguns não foi simples aceitar que a liberdade provenha justamente da profundidade confusa de nossa subjetividade e, de algum modo, esteja tão próxima do impensado (instinto). Lévy-Bruhl continua: “o senhor Bergson perdoar-nos-á por prever que após ele sem dúvida continuar-se-á a discutir sobre a liberdade. A última palavra não foi dita. Mas quando se quiser falar da intensidade dos estados psíquicos, de suas relações entre si, de suas relações com a linguagem, da associação das ideias, do espaço e da duração real, em uma palavra da vida da alma, não se poderá dispensar recorrer à tese original e sugestiva do senhor Bergson.” (LÉVY-BRUHL, L. *Op. cit.*, p. 537-538).

108 No dia seguinte à defesa do *Ensaio* como tese de doutorado, Bergson pede de maneira insistente a resenha a Lévy-Bruhl. De acordo com a carta de 28 de dezembro de 1889, Bergson acerta com Ribot a publicação de

“aspecto de evidência natural” uma vez compreendidas; até que isso ocorra, o leitor terá feito esforço considerável.

Com efeito, um dos problemas mais complexos do *Ensaio* diz respeito à causalidade, à qual Bergson dedica diversas partes do livro, e notadamente a seção “A duração real e a causalidade” (DI, p. 149-166). Essa dificuldade não se deve exatamente ao fato de que a causalidade psicológica é o fundamento teórico que torna possível uma sucessão indeterminista de eventos, logo, que torna possível, no plano da teoria do conhecimento, a própria concepção de liberdade bergsoniana. Trata-se, antes, da complexidade do conceito de causalidade psicológica. Se a teoria das quatro causas aristotélicas pode ser rapidamente assimilada; se, em particular, a concepção de causa eficiente encontra exemplos em nossa vida cotidiana; se, enfim, toda causalidade linear exprime uma sucessão do antes e do depois que não difere da ideia de causa e efeito que se faz o senso comum; a causalidade psicológica, em contrapartida, só pode ser explicitada por referência ao problema da relação entre intuições e conceitos. Lucien Lévy-Bruhl o havia notado desde o princípio: “*um kantiano talvez dissesse que, explicando assim a causalidade, o senhor Bergson, para falar a verdade, a suprime.*”¹⁰⁹ Sem dúvida, essa causalidade é vivida e, para tanto, não é preciso demonstração. Mas, na tentativa de compreender a originalidade filosófica que a ela atribuímos, aqui tentaremos expô-la não como vivência, mas como conceito.

Para Bergson, por mais precisos que sejam, os conceitos não podem prescindir do último e principal plano do método intuitivo, ou seja, da própria intuição da duração. Não era para esta exigência elementar que ele alertava seu escrupuloso leitor H. Höffding?

A teoria da intuição, sobre a qual o senhor insiste muito mais do que sobre a da duração, só se desembaraçou diante de meus olhos muito tempo depois desta: aquela deriva desta e só pode compreender-se por ela. [...] [A teoria da intuição] admite, sem dúvida, uma série de *planos* sucessivos; mas no último plano, que é o principal, ela é intuição da duração.¹¹⁰

duas resenhas sobre o *Ensaio* na *Revue philosophique*. A Lévy-Bruhl, pede que escreva uma delas: “eu queria saber se você descobriu o meio de fazer, a propósito da minha tese, um artigo dogmático [*article dogmatique*]. Você não teria necessidade de se apressar, pois Ribot, quem eu vi nesta manhã, disse-me que publicaria uma simples resenha bibliográfica no intervalo. [George] Fonsegrive encarregar-se-ia dessa resenha. É claro que eu lembraria da sua promessa de fazê-lo, se você renunciasse ao artigo de fundo [*article de fond*]. Mas você me daria um grande prazer optando pelo artigo dogmático, pois um trabalho desse gênero, assinado por você, não passaria despercebido. Não deixe de me avisar do que você decidir, e creia na minha sincera amizade.” (C, “28 décembre 1889”, p. 16-17).

109 LÉVY-BRUHL, L. *Op. cit.*, p. 534, grifo nosso.

110 BERGSON, H. “Bergson à Harald Höffding”. 15 mars 1915. In: M, p. 1146-1150; Eph, p. 443.

Embora o conceito de multiplicidade qualitativa (DI, p. 80-81), por exemplo, forneça-nos um esquema apropriado para exprimir o caráter qualitativo e cumulativo da duração, esta, porém, não se reduz ao conceito¹¹¹. Na verdade, o *Ensaio* está repleto de conceitos que poderiam vir em ajuda de maneira igualmente apropriada: a duração é um “progresso”, um “progresso dinâmico”, um “progresso qualitativo”, uma “heterogeneidade qualitativa” etc. Em 1902, passados aproximadamente treze anos após a publicação do *Ensaio*, o artigo “O esforço intelectual” recorrerá novamente ao imaginário do dinamismo para tratar do “esquema dinâmico” (ES, p. 161). Bergson é realmente prolífero no uso que faz dos conceitos e das imagens, e de pouco adianta meditar sobre cada um deles em particular para tentar adentrar o ser do psiquismo, pois eles são apenas a moeda corrente da intuição em que se lastreiam. Essencialmente, os conceitos trazidos acima exprimem duas ideias antitéticas: permanência e mudança; estabilidade e passagem; unidade e multiplicidade; identidade e diferença;

111 A teoria das multiplicidades é a primeira etapa “positiva” e construtiva do percurso filosófico do *Ensaio* (cap. II). Ela tornou-se amplamente conhecida depois que Gilles Deleuze chamou atenção para o aspecto misto da experiência o para o fato de que “a decomposição do misto nos revela dois tipos de ‘multiplicidade’” (cap. II de *Le bergsonisme*. Paris: Puf, 1966, p. 30; tradução brasileira por Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999). As multiplicidades quantitativa e qualitativa são definidas a partir das características operativas fundamentais das representações. Bergson entende que uma representação presente ao espírito pode operar segundo duas maneiras absolutamente diferentes. No segundo capítulo do *Ensaio*, a análise dessas representações leva-as ao limite de seu modo operativo. E o que se descobre? Por um lado, as representações de objetos, coisas ou números são *reduzíveis ao próprio espaço*. A representação espacial caracteriza-se fundamentalmente pela composição de sua própria totalidade sobre um fundo ou *espaço homogêneo* sobre o qual se destacam as unidades representadas. Igualmente, a síntese de unidades em outras (a soma de dois números, por exemplo) opera-se sobre um espaço homogêneo criado pela consciência e permite distinguir o resultado da síntese como passagem da pluralidade à unidade. No espaço, a totalidade é representada dentro de uma imagem sincrônica, logo, em um só instante. E, na medida em que há sincronia, deve formar-se uma *multiplicidade quantitativa*. E o que ocorre quando contamos e, por exemplo, quando esquematizamos o tempo como linha do tempo ou trajetória percorrida. Por outro lado, haverá, por acaso, um conjunto de representações que não seja apreensível por essa análise? Com efeito, o que resiste é a experiência não contábil. Ainda que exígua dentro de nossa vida cotidiana, é essa a experiência característica, por exemplo, de nossas lembranças pregnantes ou da fruição estética, casos em que a experiência do movimento, da passagem, da transformação é tudo o que há; casos em que não há intuito de conhecer para controlar. Se uma análise identifica as representações espaciais e as reduz ao manejo do próprio espaço, por sua vez, a análise das representações irredutíveis à espacialidade diz respeito ao próprio tempo. Da sincronia, na qual o tempo é abolido, passamos à sucessão. Não à sucessão representada de uma só vez dentro de um conjunto, mas àquela em que há espera e acúmulo do presente no passado. Nesse caso, o tempo é o elemento fundamental, e distingue uma representação em que tudo está dado de uma representação em que o dado produz-se paulatinamente. Se for possível falar em uma representação, estaremos diante do que Bergson entende ser uma *multiplicidade qualitativa*. Em suma, a multiplicidade quantitativa define-se por todas as características do espaço (exterioridade recíproca sem sucessão, simultaneidade etc.), ao passo que a multiplicidade qualitativa define-se por todas as características do tempo que não é dado em um só instante (sucessão sem exterioridade recíproca, organização etc.). Infelizmente, não teremos ocasião de nos aprofundar nesse assunto. Cumpre somente notar que, se as multiplicidades reenviam ao espaço e ao tempo que alternam sua participação no espírito, o problema das multiplicidades introduz a discussão sobre os próprios *atos do espírito* (intuições) a que correspondem o espaço e o tempo.

substância e acidente; continuidade e criação¹¹². Sobre essa antítese que anima a ideia de progresso qualitativo, muitas objeções foram levantadas. A mais expressiva dentre elas é a de Gaston Bachelard, que, embora conheça bem a teoria bergsoniana da duração, opõe-lhe a exata contraparte¹¹³. Como, afinal, diferenciar-se pode não significar tornar-se outra coisa, e como permanecer o mesmo pode ser sempre diferenciar-se?

I. A causalidade como identidade: da matéria ao espaço puro

A intuição da duração deve haver-se, então, com a difícil integração de duas categorias fundamentais: continuidade e criação. Não se engana quem se dá conta de que esse problema precisa girar a “Estética transcendental” de Kant sobre seu eixo:

dentro do plano geral da crítica do entendimento indispensável à descoberta da duração, a teoria das multiplicidades é uma espécie de estética transcendental. Mais precisamente, ela pretende ser a definitiva redação da estética transcendental, para além dos equívocos da estética kantiana. A crítica do criticismo desempenha aqui papel fundamental: é preciso ler, em filigrana, o texto de Kant no texto de Bergson que a ele se opõe, mas que ganha sentido em sua referência a ele. A crítica de Kant é o momento de culminação da crítica em vários níveis que precede o estabelecimento da ontologia da duração.¹¹⁴

De fato, é Bento Prado Jr. quem evidenciou uma verdadeira torção na história da filosofia, ao notar que, “desde o início, a retomada da problemática kantiana é a

112 Gilles Deleuze (*Op. cit.*, p. 29) entende que “Bergson não encontra nenhuma dificuldade para conciliar os dois caracteres fundamentais da duração, continuidade e heterogeneidade.” Sobre esse problema, ele reenvia à “excelente análise de A. Robinet” (*Ibid.*, nota de rodapé) em *Bergson et les métamorphoses de la durée* (Paris: Seghers, 1965, p. 28-sqq.).

113 Para “o Sr. Bergson, o que é instante? Não é mais do que o corte artificial que auxilia o pensamento esquemático do geômetra. A inteligência, em sua inaptidão para seguir o vital, imobiliza o tempo em um presente sempre factício. [...] Finalmente, a filosofia bergsoniana reúne indissolavelmente o passado e o presente. [...] A vida pode receber ilustrações instantâneas, mas é verdadeiramente a duração que explica a vida.” (BACHELARD, G. *L'intuition de l'instant* [1931]. Paris: Stock, 1992, p. 17). No entanto, “se o instante for uma falsa cisão [como quer Bergson], o passado e o futuro vão ser bem difíceis de distinguir, já que eles são sempre artificialmente separados. É preciso, então, tomar a duração em uma unidade indestrutível. Donde todas as consequências da filosofia bergsoniana: em cada um de nossos atos, no menor de nossos gestos poder-se-ia, portanto, apreender o caráter acabado do que se esboça, o fim no começo, o ser e todo seu devir no impulso do germe.” (*Ibid.*, p. 18).

114 PRADO Jr., B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na obra de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989, p. 89. Para a versão em francês: *Id. Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*. Traduit par Renaud Barbaras. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2002 (distribué en France par Vrin). Esse autor e seu livro foram homenageados em um “samedi du livre” organizado pelo *Collège international de Philosophie* (Paris) em janeiro de 2002. Entrevieram Bento Prado Jr., R. Barbaras, J.-C. Goddard, P. Montebello e F. Worms. Ver: WORMS, F. *Annales bergsoniennes*. Épipiméthée. Paris: Puf, 2002, p. 329-362.

transformação da problemática kantiana.”¹¹⁵ Superando a fácil obsessão de relacionar o bergsonismo a uma simples crítica do tempo descontínuo¹¹⁶, ele mostra como a mais contundente transformação trazida pela crítica da “Estética” produz seus efeitos, na verdade, sobre a “Analítica”. O professor cassado de suas funções por decreto ditatorial mostra que o eixo dessa transformação é completamente definido com o reconhecimento de que “a filosofia de Bergson opera uma reidentificação entre sensibilidade e entendimento, fazendo com que a estética, desdobrando-se, passe a exercer as funções da analítica”¹¹⁷. Dito de outro modo, opera-se uma verdadeira “fusão entre a estética e a analítica”¹¹⁸.

O raciocínio é difícil, mas vale a pena segui-lo. Baseando-se na obra *Physique et métaphysique kantienne*, de Jules Vuillemin¹¹⁹, Bento Prado Jr. mostra como o recurso à física, por parte de Kant, garante a legitimidade e a autonomia do criticismo dentro do universo da *mathesis*. É o que fizera Vuillemin ao mostrar que a *Crítica da razão pura* só alcança a plenitude de seu sentido quando o “princípio da possibilidade da experiência [...] é como ilustrado e exemplificado na reflexão kantiana sobre a física”¹²⁰, ou seja, quando a primeira crítica é confrontada com os *Princípios metafísicos da ciência da natureza*¹²¹. Por

115 *Ibid.*

116 Se, como entende Kant, o tempo tem “realidade empírica” e validade objetiva, isso se deve ao fato de que todo fenômeno é dado necessariamente em uma intuição sensível. Aquém ou além dos fenômenos que se sucedem no sentido interno, o tempo não existe: como forma pura da sensibilidade, ele não pode ser intuído. Portanto, sua “realidade subjetiva” limita-se a uma realidade dada no plano das representações: “tenho realmente a representação do tempo e das minhas determinações nele.” (KANT, I. *Crítica da razão pura*, op. cit., p. B 53 / A 37). Por um lado, o “conceito de mudança e com ele o conceito de movimento (mudança de lugar) só é possível na representação do tempo e mediante esta” (*Ibid.*, p. B 48). Por outro lado, em contrapartida, o tempo só é possível se representado pela mudança e pelo movimento como sucessão de instantes. O espaço é permanente, ao passo que o tempo “flui continuamente”, de modo que “para representar a mudança [...] temos de recorrer ao exemplo do movimento, como mudança no espaço” (*Ibid.*, p. B 291). O espaço é a única referência permanente a partir da qual a mudança pode ser percebida. Ora, se o tempo só pode existir mediante representações de mudança, e se estas só podem ser compreendidas como mudanças no espaço (movimento), o espaço verifica-se, finalmente, como a condição da própria representação do tempo. Com efeito, mesmo “para poder conceber mudanças internas, temos que representar, de maneira figurada, por uma linha, o tempo, como a forma do sentido interno, e representar a mudança interna pelo traçado dessa linha (pelo movimento), e por conseguinte a nossa própria existência sucessiva em diferentes estados, por uma intuição externa.” (*Ibid.*, p. B 292) Logo, sendo um meio homogêneo, para empregar o vocabulário bergsoniano, em que se sucedem as representações, a continuidade do tempo é emprestada da sucessão dos próprios fenômenos do sentido externo. Segundo Bergson, essa continuidade, porém, é factícia, pois o tempo assim é concebido como representação de representações, não como uma continuidade que é dele independentemente dos conteúdos da sensibilidade, e ainda menos como um poder capaz de engendrar as próprias representações. Sua “realidade empírica” representa, portanto, a limitação de sua “realidade absoluta” (*Ibid.*, p. B 53-54 / A 37). Tem caráter definitivo a exposição de Franklin Leopoldo e Silva a respeito desse problema em *Bergson: Intuição e discurso filosófico* (São Paulo: Loyola, 1994, cap. “A segmentação da temporalidade. O exemplo aristotélico”, p. 123-139).

117 PRADO Jr., B. *Op. cit.*, p. 90.

118 *Ibid.*, p. 136.

119 VUILLEMIN, J. *Physique et métaphysique kantienne* [1955]. 2ª éd. Paris: Puf, 1987.

120 *Ibid.*, p. 357.

121 KANT, I. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

sua vez, Bento Prado Jr. ressalta que “para a constituição da física é necessário, para além da síntese direta da matemática, que constrói o conceito na evidência, uma síntese indireta que põe a *existência*”¹²². É o que encontramos no primeiro capítulo de *Physique et métaphysique kantienne*: “sem dúvida, esses dois tipos de síntese são igualmente capazes de certeza [...], mas a certeza das primeiras [matemáticas] é a evidência e ela resulta de uma intuição, enquanto que a das segundas é somente discursiva e necessita de uma prova indireta”¹²³.

Não é nosso objetivo detalhar aqui o modo da prova empreendida por Vuillemin, assim como esse também não era o de Bento Prado Jr.¹²⁴ Convém notar apenas que o recurso a *Physique et métaphysique kantienne* é um extraordinário expediente de que Bento Prado Jr. lança mão para interpretar – no melhor estilo do comentário filosófico estrutural de sua época¹²⁵ – o que Bergson *teria escrito* se tivesse explicitado as consequências de sua teoria do número (DI, p. 56-74). Vuillemin havia mostrado como a reflexão transcendental alcança a difícil dissociação entre as sínteses matemáticas e as sínteses da física, logo, entre a intuição do espaço e o conceito da matéria. Em contrapartida, a teoria bergsoniana do número opera

122 PRADO Jr., B. *Op. cit.*, p. 90.

123 VUILLEMIN, J. *Op. cit.*, p. 20. Segundo Vuillemin, a pergunta sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* reenvia à pergunta sobre a possibilidade da aplicação das matemáticas à física, pois na física o conceito de um objeto exterior é também a afirmação de sua existência como corpo material dotado de forças que, segundo quatro modos de seu movimento, nos atinge o sentido externo. O conceito de matéria – ele próprio complexo porque dotado de quatro componentes que a reflexão transcendental situa como princípios – deve ser, portanto, a afirmação mais contumaz da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* e do próprio conhecimento. Disso resulta que, diferentemente da matemática – da qual o problema da existência independe –, a física opera em um plano distinto da síntese, pois não lida apenas com o espaço (extensão), mas com a matéria. Para Vuillemin, é com o problema do movimento que se inicia efetivamente a reflexão transcendental: o movimento representa a renúncia da intuição imediata em proveito da posição mediata e abstrata do objeto da experiência, logo, a possibilidade de distinguir entre o objeto matemático e o objeto físico. É, portanto, com o movimento, como “dado primitivo do choque” (*Ibid.*, p. 27), que o conceito de matéria pode definir-se sem reduzir-se ao conceito de extensão. Christian Bonnet [“Kant et les limites de la science”. In: WAGNER, P. (dir.). *Les philosophes et la science*. Paris: Gallimard, 2002, p. 370] esclarece o propósito dos *Princípios metafísicos*: “ao passo que a *Crítica [da razão pura]* expõe os princípios que ‘tornam possível o conceito de uma natureza em geral’ e contêm, portanto, ‘a parte *transcendental* da metafísica da natureza’, os *Princípios metafísicos* enunciam, por sua vez, os princípios obtidos pela introdução de um conceito fundado empiricamente, no caso o de matéria.”

124 Em sua tese de doutorado, Franklin Leopoldo e Silva também leva em conta o livro de Vuillemin no intuito de explorar os limites do problema moral quando investigado a partir do campo da experiência possível e, a partir disso, o recurso de Kant às ideias da Razão como forma de introduzir heterogeneidade nas séries causais. Ver: LEOPOLDO E SILVA, F. “Elementos para a imagem moral do homem na filosofia francesa do final do século XIX e início do século XX”. Tese de Doutorado em Filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1981, p. 61-sqq.

125 A respeito do modo como uma tese sobre Bergson poderia colocar-se no momento em que Bento Prado Jr. a iniciou: “podíamos ler Bergson, dedicar-lhe teses, mas o impulso metodológico inicial [em uma palavra, “estruturalista”] encarregava-se de manter a doutrina comprometida à distância: foi assim, por exemplo, com os primeiros estudos bergsonianos de Bento Prado Jr., orientados (no caso pelo ensino guerotiano de Lívio Teixeira) ‘no sentido de determinar o emprego da história da filosofia como etapa essencial do método filosófico, tal como é ele estruturado por Bergson’.” (ARANTES, P. *Um departamento francês de ultramar*. São Paulo: Paz e Terra, 1994, p. 115-116).

duas reduções: da física à aritmética e desta à intuição do espaço (geometria). Diante disso, Bento Prado Jr. constata que Bergson empreende uma reversão do argumento kantiano interpretado por Vuillemin¹²⁶.

No corpo do *Ensaio*, o operador mais loquaz das reduções da física ao espaço, passando pela aritmética, é *a análise do princípio de impenetrabilidade da matéria*¹²⁷. Nesta análise, pretende-se mostrar que a ideia do número dois já exprime, essencialmente, o princípio físico da impenetrabilidade. Segundo Bergson,

na verdade, não é uma necessidade de ordem física, é uma necessidade lógica que se associa à proposição seguinte: dois corpos não poderiam ocupar ao mesmo tempo o mesmo lugar. [...] Mas isso não significa reconhecer que a própria ideia do número dois, ou, de modo mais geral, de um número qualquer, encerra a de uma justaposição no espaço? (DI, p. 66)

Dentro da teoria bergsoniana do número, tanto na aritmética quanto na física (princípio de impenetrabilidade) estaria em jogo, portanto, a justaposição de duas unidades no espaço e, em seguida, a síntese dessas duas unidades por um ato do espírito que as conserva justapostas, formando o número. Logo, temos como primeira transformação: a física reduz-se à aritmética. Contudo, se os números só existem como produtos de uma ação do espírito no próprio espaço, neste a aritmética deve, em última análise, fundar suas condições de possibilidade. Ainda que um número seja formado no tempo da consciência que o forma, o tempo não poderia ser a condição suficiente dessa operação, pois, em última análise, todo dado da consciência é temporalizado. A condição suficiente do número repousa, antes, na figuração de uma unidade *partes extra partes*, que não poderia ser engendrada pelo tempo puro, cuja característica é ser indivisível. Eis, desse modo, a segunda transformação: a aritmética reduz-se à geometria, uma vez que esta atua fundamentalmente no espaço¹²⁸. Bento Prado Jr. explica as duas reduções: “a

126 E o faz seguindo à risca algumas das notas historiográficas de Vuillemin, que assim entendia a relação entre o comentador e seu autor: “sobre o filósofo, o historiador da filosofia tem duas vantagens. Ele pode esclarecer a exposição do sistema, fazendo aparecer melhor as razões de sua arquitetônica. Ele dispõe sobretudo do recuo [...]: ele percebe mais distintamente que o autor os problemas que este procurava colocar” (VUILLEMIN, J. *Op. cit.*, p. 2).

127 “Ao remodelar a estética transcendental, Bergson faz da intuição do espaço não apenas o campo das essências geométricas, mas a transforma, de alguma maneira, na raiz do sistema dos princípios da experiência possível, sendo também o fundamento dos juízos *a priori* da física. É evidente esta eliminação das fronteiras entre as duas formas de síntese no texto relativo ao princípio de impenetrabilidade da matéria.” (PRADO Jr., B. *Op. cit.*, p. 90-91).

128 Christian Bonnet (*Op. cit.*, p. 355) explica: “os julgamentos matemáticos podem ser sintéticos e *a priori* só porque repousam, sem dúvida, sobre uma síntese efetuada na intuição, mas em uma intuição ela própria *a priori*.” Não obstante, Kant distingue a aritmética da geometria: “ao passo que ‘a geometria toma por fundamento a intuição pura do espaço’, ‘a aritmética elabora ela própria seus conceitos de número pela adição sucessiva das unidades no tempo, e a mecânica, sobretudo, só pode elaborar seus conceitos de

soma é, neste sentido, uma totalidade, que só não se desagrega, tornando à indiferença recíproca de suas partes, enquanto a unidade do raio intuitivo mantém e assegura a sua fugidia unidade”¹²⁹. Portanto, a análise das representações numéricas deve enfatizar não o conteúdo da intuição matemática (a representação de um conceito da física, de uma figura geométrica ou de um número), mas a própria ação no espaço. Uma vez isolada e identificada em sua especificidade (sua diferença), é esta ação espacial que passa a determinar a natureza da representação, independentemente da forma que vier a adotar, ao mesmo tempo em que autoriza a redutibilidade de uma forma à outra.

Dessa forma, Bergson teria desfeito, segundo Bento Prado Jr., as distinções entre espaço e matéria e entre possível e existente, tão fundamentais para a distinção criticista entre os juízos matemáticos e os juízos da física, situando-as em um mesmo nível: como *intuições do espaço*. Se preferirmos utilizar o vocabulário kantiano, para Bergson, o juízo sintético da física não passa de uma intuição matemática. É “apagada a passagem dos axiomas da intuição às antecipações da percepção, [...] não há mais distinção entre a grandeza extensiva da intuição e a grandeza intensiva da sensação, [...] enfim, espaço e matéria novamente coincidem.”¹³⁰

movimento com auxílio da representação do tempo’ [*Prolegômenos*, p. 51]. Se era claro que a geometria era a ciência cujo fundamento é o espaço, as coisas são, em contrapartida, aparentemente mais ambíguas no que concerne à ou às ciências cujo fundamento é o tempo. [...] Quanto à aritmética, ela não suporia o espaço e o tempo? [...] / Na *Crítica da razão pura*, a concepção kantiana do número – e dessa ciência do número que é a aritmética – supõe a doutrina do esquematismo [...]. Ora, o lugar, ou o elemento dessa homogeneização do intelectual e do sensível é precisamente o tempo, que, em Kant, fornece por assim dizer a matéria dos esquemas. O esquema, que é a ‘representação de um método’ de construção [...], é, por conseguinte, um conceito temporalizado. É o caso do esquema correspondente à categoria de quantidade, a saber o número, o qual não difere de um procedimento segundo o qual se engendra a quantidade por adição sucessiva de unidade por unidade” (*Ibid.*, p. 357-358). Ainda assim, a aritmética não é “a ciência do tempo tal como a geometria é a ciência do espaço” (*Ibid.*, p. 359).

129 PRADO Jr., B. *Op. cit.*, p. 94.

130 *Ibid.*, p. 91. Em nota de rodapé, o filósofo de Jaú acrescenta a esta passagem: “o que é eliminado é a noção de *grau de realidade*”. Com efeito, na passagem acima e na nota de rodapé ele refere-se aos dois princípios matemáticos expostos na “Analítica dos princípios”. Em primeiro lugar, os “axiomas da intuição” assim se definem: “*todas as intuições são grandezas extensivas.*” (KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, *op. cit.*, p. B 202) Para este autor, sem a *grandeza* seria impossível conceber os fenômenos como objetos, sob um ponto de vista matemático, isto é, sob um ponto de vista capaz de determiná-los objetivamente. A matemática pura, que trabalha unicamente com relações do espaço, estaria então desligada da física, pois entre o objeto matemático e o objeto (da física) faltaria a *grandeza* como termo de comparação. Ora, para que o diverso da intuição possa dizer respeito a um objeto físico – para que tenha uma *grandeza* –, é preciso que a intuição seja homogeneizada por um número. Note-se, aliás, que o número é a representação sucessiva que permite a homogeneização, ao passo que a *grandeza* é a expressão conceitual – Kant trata-a mesmo por “consciência do diverso homogêneo” (*Ibid.*, p. B 203) – do todo do fenômeno. “O número surge pelo e no tempo, como forma da multiplicidade que se forma. Em contrapartida, a *grandeza* define-se como uma unidade numérica já surgida, como a existência da multiplicidade no espaço” (Hermann Cohen *apud* PHILONENKO, A. *L’œuvre de Kant*. 2^{de} éd. Tome I. Paris: Vrin, 1975, p. 195). Em segundo lugar, as “antecipações da percepção” são definidas desta maneira: “*em todos os fenômenos o real, que é o objeto de sensação, tem uma grandeza intensiva, isto é um grau.*” (KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, *op. cit.*, p. B 207) De acordo

Fundamentalmente, é assim que a “Analítica” incorpora-se dentro da estética bergsoniana. E, se assim for, os problemas centrais da “Analítica”, em particular o princípio de ligação necessária – também conhecido como princípio de causalidade –, também deverão seguir para mesma caldeira de refundição. Para Bergson, tal como a física reduz-se à aritmética e esta reduz-se ao espaço, a causalidade inscreve-se, na verdade, como um caso do princípio de identidade. Isto é,

se a causalidade implica regularidade e *repetição*, a repetição é pensada, no interior do bergsonismo, como explicitação de *identidade*, passagem do mesmo ao mesmo, por oposição às noções de criação e crescimento. A causalidade passa assim a ter a estrutura da tautologia e a ser redutível novamente ao princípio de identidade.¹³¹

Ressaltar a redução da causalidade à identidade a partir da redução bergsoniana da física à intuição do espaço: esse é um dos caminhos pelos quais Bento Prado Jr. procura

com Kant, a sensação não é dada nem no tempo nem no espaço; ela diz respeito unicamente à percepção e à consciência empírica. Logo, ela não pode ter uma grandeza *extensiva*, mas ainda assim tem uma *intensidade*. O real (o objeto da sensação) tem, portanto, uma *grandeza intensiva*, que Kant concebe segundo variações infinitesimais. Os graus de realidade tendem de 1 a 0, sendo o zero a própria forma pura. No entanto, uma vez que a forma pura da intuição não pode ser ela própria percebida, jamais se atinge o zero, senão um grau intermediário entre o menor grau e zero. Afinal, as “antecipações da percepção” introduzem a gênese da sensação e do objeto, que não vêm a ser de modo brusco, mas gradual e contínuo, assim como os corpos só descem em queda livre passando por todas as velocidades intermediárias entre o ponto de repouso inicial e o chão. Notadamente, as “antecipações” constituem o argumento mais decisivo para a aplicação da matemática à física, uma vez que, por elas, *a sensação é unificada dentro do sistema da ciência*. Sem a sensação, a matemática não teria contrapartida real; através da sensação, a matemática *a priori* faz-se conhecimento (físico) dos objetos. Assim, os “axiomas da intuição” reenviam às “antecipações”, pois dizem respeito apenas às grandezas extensivas, e estas são apenas grandezas comparativas. Com efeito, elas reenviam ao que Hermann Cohen entende como “fundamento”. A “grandeza comparativa deve ser completada por esse fundamento da grandeza.” (COHEN, H. *La théorie kantienne de l'expérience*. Traduit par Éric Dufour et Julien Servois. Avant-propos de Éric Dufour. Paris: Cerf, 2001, p. 429) A grandeza extensiva estabelece-se enquanto termo de comparação; “mas a sensação toca o fundamento, sob o risco de perder toda solidez e tornar-se ilusória. E, no entanto, a sensação não exprime nada que a física devesse objetivar e determinar. Todavia, se a objetivação da física for fundada – tal como essa fundação era ao mesmo tempo necessária e possível para a matemática –, então a sensação deve ser objetivada, no sentido transcendental do termo, em seu conteúdo. Entretanto, toda objetivação da física pressupõe doravante a objetivação da matemática, não somente, sem dúvida, enquanto esta última objetivação funda-se simplesmente sobre a intuição extensiva, mas também na medida em que ela conheceu um alargamento graças à nova matemática, aquela que repousa sobre o conceito de diferencial. [...] Com efeito, ela não significa nada mais do que essa grandeza diferencial.” (*Ibid.*, p. 433) Dito de outro modo, “trata-se aqui da unidade do número infinitesimal que deve ser considerada como a origem a partir da qual toda grandeza extensiva se constitui, e na qual toda grandeza extensiva tem seu ‘fundamento’.” (*Ibid.*) A grandeza intensiva é, portanto, condição da grandeza extensiva, pois é apenas por *quanta continua* que o objeto *aparece*. Afinal, como o deslocamento operado por Bergson é interpretado por Bento Prado Jr.? Se Bergson reduz a física à matemática e a matéria ao espaço, isso significa que não há distinção efetiva entre a extensividade da intuição e a intensidade da sensação. Concebida como *quanta continua*, a sensação continua a ser objetivada, isto é, quantificada.

131 *Ibid.*, p. 92.

mostrar como, no *Ensaio*, a quantidade (a “grandeza intensiva”¹³² dos psicofísicos) não serve de *ratio* entre corpo e espírito. Antes, a quantidade é apenas “a descrição de uma região da realidade”¹³³. Pretendendo exprimir a relação entre a quantidade de causa material de um estímulo sensorial e a intensidade dos estados afetivos, ela só poderia falsear o caráter qualitativo da consciência.

É preciso lembrar, não obstante, que a interpretação do problema da causalidade é somente um tópico dentro um argumento maior perseguido por Bento Prado Jr. no segundo capítulo de sua obra. Ela abre caminho à discussão de outros problemas: à crítica das concepções do tempo misto, todas elas igualmente redutíveis ao espaço; à compreensão da duração real, que recoloca o problema da liberdade fora do escopo do determinismo; à dimensão “pré-reflexiva” da filosofia bergsoniana e à completa definição da “presença interna”. Assim, em *Presença e campo transcendental*, a crítica da causalidade associa-se à crítica do tempo impuro. É esse tempo, formado pela reconstrução *a posteriori* de instantes reciprocamente exteriores, que oferece um prato cheio à imputação de liames causais entre os instantes, que não existem durante o fluxo da consciência *in actu*. No que concerne à própria causalidade, assim o autor resumirá a questão, com poucos ajustes adicionais: “a remodelação da estética transcendental resulta na *redução da mecânica à geometria, da causalidade à identidade*”¹³⁴. Por conseguinte, por ser alheia à duração real, a causalidade será retirada da grande cena tão logo seja denunciada, o que Bento Prado Jr. faz seguindo fielmente o espírito do bergsonismo.

O autor de *Erro, ilusão, loucura* parece ser quem primeiro apontou *com precisão* a “transformação da problemática kantiana” por Bergson¹³⁵. Acima procuramos mostrar que, recorrendo a Vuillemin, ele optou por fazê-lo pela análise da redução bergsoniana da física à

132 A crítica da noção de grandeza intensiva é longamente abordada no primeiro capítulo do *Ensaio*. Trata-se de uma crítica que também tem repercussão sobre a obra de Kant, embora Bergson vise o modo como os psicofísicos alemães operam com essa grandeza. Em todo caso, na *Crítica da razão pura* encontra-se uma exposição clara de sua definição: “entre a realidade no fenômeno e a negação há uma cadeia contínua de muitas sensações intermediárias possíveis, separadas por um intervalo sempre menor do que a diferença entre a sensação dada e o zero ou a negação total.” (KANT, I. *Crítica da razão pura*, op. cit., p. B 210). E, mais adiante: “dou o nome de grandeza intensiva àquela que só pode ser apreendida como unidade e em que a pluralidade só pode representar-se por aproximação da negação = 0.” (*Ibid.*).

133 PRADO Jr., B. *Op. cit.*, p. 96.

134 *Ibid.*, p. 104, grifo nosso.

135 *Presença e campo transcendental* é defendida como tese de livre-docência pela Universidade de São Paulo em 1965. Madeleine Barthélemy-Madaule publicara, em 1966, uma obra dedicada a mapear e compreender exaustivamente o antagonismo entre Bergson e Kant. Contudo, a autora não define o cerne do problema tal como Bento Prado Jr. nos ensina. Cf. BARTHÉLEMY-MADAULE, M. *Bergson adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme suivie d'une bibliographie kantienne*. Préface de Vladimir Jankélévitch. Paris: Puf, 1966, 276 p.

matemática e da causalidade à identidade. No entanto, Bento Prado Jr. persegue uma alternativa que parece *não esgotar o campo de possíveis* da transformação que ele próprio descortinara. Se, segundo Kant, a experiência requer uma “regra” para ordenar-se de modo necessário, seria preciso compreender, ainda, como Bergson pôde desfazer-se da regra sem atentar contra a legitimidade da experiência. Convém reiterar uma pergunta colocada por Franklin Leopoldo e Silva: sem regra e sem referência, como se pode proteger contra uma “dissolução ontológica da consciência”¹³⁶? Se, de fato, a “Analítica” acaba por reescrever-se dentro da “Estética” bergsoniana, deveremos entender precisamente em que termos Bergson pensa uma experiência capaz de organizar-se na total independência de um princípio ordenador da sucessão das percepções no tempo (princípio de causalidade). Afinal, como a função ordenadora da experiência – constituinte, no pensamento kantiano – pôde ser incorporada diretamente à intuição? Como uma torção tão patente pôde produzir-se de maneira tão surda, e por tanto tempo permanecer obscura a nossos olhos?

II. Uma questão de ordem: objetividade e necessidade na sucessão do tempo

Por nossa conta, retomemos alguns dos passos – menos atraentes mas não menos fundamentais – que Bento Prado Jr. encurtava com seu poder de síntese já bem conhecido. Tentaremos entender como, no texto das duas primeiras Analogias da experiência da *Crítica da razão pura*¹³⁷, existe uma ligação indissolúvel entre tempo, ordem, causalidade e experiência, ligação que figura como eixo da transformação realizada por Bergson.

Para Kant, a substância do tempo permanece idêntica, nela variando apenas os fenômenos. Isso porque, de acordo com sua alternativa, há uma identidade quantitativa do tempo, assim como, na mecânica, deve conservar-se a massa como dado invariável. Ele afirma que “só mediante o permanente adquire a *existência*, nas diferentes partes sucessivas da série do tempo, uma *quantidade* a que se dá o nome de *duração*”¹³⁸. A duração é, portanto,

136 LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, op. cit., p. 234. Este livro foi recensado por Bento Prado Jr. no primeiro volume dos *Annales bergsoniennes* dirigido por Frédéric Worms (Épiméthée. Paris: Puf, 2002, p. 363-365).

137 Relembremos alguns dos pontos discutidos em um tópico acima. O princípio das Analogias é: “A experiência só é possível pela representação de uma ligação necessária das percepções” (KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, op. cit., p. B 218). A primeira analogia dispõe o “Princípio da permanência da substância” (*Ibid.*, p. B 224). A segunda analogia dispõe o “Princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade”: “Todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito” (*Ibid.*, B 232). Há, ainda, uma terceira analogia, sobre a simultaneidade, da qual não trataremos aqui.

138 *Ibid.*, p. B 226 / A 183.

a permanência da quantidade do tempo, e é sobre essa permanência que deve recair a ênfase. Afinal, não poderia *durar* aquilo que simplesmente aparece e desaparece. “Porque – continua Kant – na simples sucessão, a existência está sempre desaparecendo e recomeçando e não possui nunca a mínima quantidade”¹³⁹. Ou seja, não possui a mínima duração.

Se Bachelard pôde perguntar a Bergson como é possível a mudança se o que prevalece é a continuidade, deve ser possível perguntar a Kant: como no que permanece idêntico a si pode haver mudança? Ao que responderia: só o permanente muda, de modo que “tudo o que muda é *permanente* e só seu *estado se transforma*”¹⁴⁰. Respeitando perfeitamente o axioma segundo o qual “nada se cria, nada se destrói, tudo se transforma”, Kant modula a experiência pelo mundo físico. E para a mais importante das ciências físicas de sua época, qual seria o problema a ser resolvido? Para a mecânica, trata-se de compreender o equilíbrio dos corpos pela análise das forças a que eles estão submetidos. Cabe, então, compreender o movimento e o repouso como *estados* dos corpos, como do repouso passa-se ao movimento e vice-versa. Por sua vez, Kant assegura que “pela simples percepção fica indeterminada a *relação objetiva* dos fenômenos que se sucedem uns aos outros”¹⁴¹. Ora, o mesmo deve valer para um estudante que se depara com um problema de mecânica, no qual se descrevem dois instantes de um corpo em repouso. Sem a análise das forças atuantes no corpo, não será possível conhecer a relação objetiva entre esses instantes, isto é, não será possível conhecer a razão (a resultante das forças) que faz o corpo permanecer em repouso. Com toda razão, o estudante será reprovado mesmo que tenha chegado ao resultado correto, já que, para todos os efeitos, ele apenas *acha* que o corpo está em repouso, mas não o prova.

A mecânica só terá objetividade se der a *razão* do equilíbrio dos corpos: é sobre esse modelo de objetividade que Kant justifica a objetividade da própria experiência. A reflexão transcendental deve distinguir entre uma sucessão subjetiva e uma sucessão objetiva pois, na primeira, há apenas o que Hume chamaria de *conjugação*¹⁴². E Hume tinha mesmo razão, em certo sentido, pois a apreensão de um fenômeno pela imaginação é, por si só, “inteiramente arbitrária”¹⁴³. Logo, é preciso que uma regra torne necessária a ordem de apreensão das percepções dentro do tempo, dando existência, pelo entendimento, àquilo que Hume não queria admitir: *conexão* entre as percepções. Então é por isso que “todas as mudanças

139 *Ibid.*

140 *Ibid.*, p. B 230 / A 187.

141 *Ibid.*, p. B 234.

142 Para mais informações sobre esse problema, ver *supra* “David Hume e o problema da causalidade”.

143 *Ibid.*, p. B 238 / A 193.

acontecem de acordo com o princípio de ligação de causa e efeito”¹⁴⁴. Sem essa regra de ligação, pensa Kant, nada garante que a mudança entre as percepções não tenha uma ordem qualquer.

Ocorre que, ao defender a necessidade do princípio de causalidade, Kant é movido por uma grave suspeita. Não se trata simplesmente de garantir a objetividade da ordem. Trata-se, antes, de garantir que a ordem das percepções *não possa ser diferente* de uma ordem objetiva. Por um resquício de dúvida cética que ele parece conservar, ele aventa a possibilidade constante da desordem, de modo semelhante ao que faz a dúvida no método cartesiano, que reduz todo verossímil à falsidade. Kant separa o entendimento da imaginação, portanto, assim como se separa a ordem da desordem. Haja vista que seu modelo de objetividade advém da mecânica, ele *deve supor* que a ordem de apreensão pela imaginação não seja, de direito, ordenada, assim como o professor deve reprovar o aluno na prova de mecânica por supor que este tenha chegado ao resultado certo por mero acaso.

No entanto, que a ordem de apreensão seja uma ordem, disso não resta dúvida, dirá Bergson, embora essa não seja a ordem cara à ciência¹⁴⁵. Mesmo Kant não deve duvidar disso, já que, apesar dos pesares, ele trata a simples sucessão da apreensão como uma ordem. A imaginação “pode ligar os dois estados de duas maneiras”¹⁴⁶. Apenas, o regime de objetividade procurado por Kant não lhe permitia arcar com uma concessão, tão simples quanto decisiva: nem toda percepção constitui-se sob uma ordem objetiva, assim como nem todo olhar para o mundo significa fazer ciência. Não há dúvida de que, nos domínios constituídos pelas ciências, a ordem dos fenômenos deva ser regulada pelo princípio de

144 *Ibid.*, p. B 232. De acordo com a redação da primeira edição: “Princípio de produção. Tudo o que acontece (começa a ser) supõe alguma coisa a que sucede, segundo uma regra.” (*Ibid.*, p. A 189). Jules Vuillemin (“Remarques critiques sur la doctrine kantienne de la causalité”. In: *Id. L'intuitionnisme kantien*. Paris: Vrin, 1994, p. 91) vai direto ao ponto: “Kant requer da relação de causa e efeito que ela preencha as três condições seguintes: 1º ela vale de modo universal e necessário (à diferença de uma relação de sucessão subjetiva); 2º ela exprime, portanto, um conceito do entendimento e uma regra que determina o lugar objetivo ou série [...] dos fenômenos no tempo; 3º ela aplica-se, em princípio, a uma diversidade de partes do tempo dada como intuição da sensibilidade.” A partir disso, discute algumas dificuldades decorrentes dessas condições, sobre as quais não avançaremos aqui.

145 É dessa anistia da ordem não científica que se ocupa o início do quarto capítulo de *A evolução criadora*. Desde o princípio desse capítulo, Bergson propõe-se examinar “duas ilusões” (EC, p. 272) persistentes na história da filosofia, e cuja origem é a mesma. A primeira e “mais chocante das duas ilusões” é o falso devir; a segunda é a ilusão da desordem. Esta decorre do fato “de que transportamos para a especulação um procedimento feito para a prática. Toda ação visa obter um objeto de que se sente privado, ou criar alguma coisa que ainda não existe. [...] apenas, se a realidade presente não é a que procurávamos, falamos da *ausência* da segunda aí onde constatamos a *presença* da primeira.” (EC, p. 273) A ideia da desordem é fruto, portanto, de uma incongruência entre uma demanda prática esperada e o dado. E, se ela corresponde à afirmação da ordem dada à qual se associa um valor negativo, ela será, então, *mais*, não *menos* do que a realidade. O mesmo princípio de análise deve valer para a ideia de nada (EC, p. 275-sqq.).

146 KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, op. cit., p. B 233.

causalidade, pois esse princípio assegura a objetividade do conhecimento. A prova de um fenômeno passa pela compreensão do que são suas causas, seus efeitos e de como eles interagem entre si. No entanto, suspendendo a *identidade entre as condições da experiência e as condições da ciência*, resta claro, desde o ponto de vista lógico, que a organização do tempo só pode ser *anterior* ao princípio de causalidade. Nos momentos em que o cientista para de fazer ciência e que já não lhe é preciso explicar mais nada, a sucessão de suas percepções pode ser, *com toda legitimidade*, meramente subjetiva. E aí há também uma dimensão de verdadeira libertação envolvida na anistia da ordem sem título científico de nobreza¹⁴⁷. Afinal, a experiência do senso comum tanto quanto as de todos os outros “senso”

147 Restituindo ao leitor uma dimensão que se perdeu no processo histórico de construção de Bergson como um clássico da filosofia, François Azouvi lembra-nos de que essa libertação pôde atravessar os mundos mais distintos. Ela sentiu-se desde o ponto de vista transcendental até as ruas, os sindicatos e os ateliês. Ela pôde ser entendida como válida para inúmeras “revoluções”, da ordem social até os protocolos da arte. Nos anos que se seguiram à publicação de *A evolução criadora* (1907), quando o fenômeno Bergson parecia não ter mais fim, o sindicalismo, o anarquismo e as vanguardas artísticas, por exemplo, puderam extrair do bergsonismo sua inspiração – como anos depois iria fazer a direita mais reacionária. Pairavam sobre Bergson diversas imagens da liberdade e da criatividade, as mais radicais quanto se possa imaginar. O sindicalismo revolucionário inspirava-se na crítica da ideia de ordem e de desordem presente no quarto capítulo de *A evolução criadora* para reafirmar que, se a vida for perpétua criação de novidade, os rumos da história serão construídos por quem aderir à ação. E mesmo antes de 1907, Georges Sorel já pensava na crítica bergsoniana da linguagem e do discurso para fundar uma teoria da greve geral como mito fundador do socialismo. Em lugar de opor um discurso revolucionário ao discurso capitalista, igualando ambos sobre um mesmo plano ineficaz, Sorel defendia uma ação revolucionária que evocasse, por toda sua carga sentimental incontida, o *mito da greve geral*. O mito seria a dimensão intuitiva cujas imagens pregnantas o discurso só poderia racionalizar e prestar aos usos da esquerda parlamentar. Antes, o mito recuperaria imediatamente a criatividade da intuição segundo as demandas revolucionárias. Sorel (*Réflexions sur la violence*. Paris: Pages Libres, 1908, p. 91-92) declara que “Eu não dou importância, tampouco, às objeções que se dirigem à greve geral apoiando-se sobre considerações de ordem prática; é voltar à antiga utopia querer fabricar sobre o modelo das narrativas históricas hipóteses relativas às lutas do futuro e aos meios de suprimir o capitalismo. Não há nenhum procedimento para poder prever o futuro de uma maneira científica [...]”. Segundo este leitor de Bergson, não apenas a história mostra que ações coletivas sem futuro determinado podem ser frutíferas (é o exemplo do cristianismo, escatológico e messiânico), como nada impede que, nelas, os participantes tirem proveito dos ensinamentos de que já dispõem (*Ibid.*, p. 92). “Para apreciar o alcance da ideia de greve geral, é preciso, portanto, abandonar todos os procedimentos de discussão em curso entre políticos, sociólogos ou pessoas que têm pretensões à ciência prática” (*Ibid.*, p. 95). Na verdade, é graças àqueles que são verdadeiramente ativos no movimento revolucionário proletário que “nós sabemos que a greve geral é de fato [...] o *mito* no qual o socialismo encerra-se por completo, uma organização de imagens capazes de evocar instintivamente todos os sentimentos que correspondam às diversas manifestações da guerra empenhada pelo socialismo contra a sociedade moderna. [...] fazendo apelo a lembranças ardentes de conflitos particulares, ela [a greve geral] colore com uma vida intensa todos os detalhes da composição apresentada à consciência. Obtemos assim essa intuição do socialismo que a linguagem não podia dar-nos de uma maneira perfeitamente clara – e a obtemos em um conjunto percebido instantaneamente” (*Ibid.*, p. 95-96). Assim, já não nos poderia restar dúvida: aos olhos de Georges Sorel, o modelo dessa intuição do socialismo “É o conhecimento perfeito da filosofia bergsoniana” (*Ibid.*, p. 96). Já sob uma forma de argumento distinta daquela de Sorel, para diversos outros sindicalistas, “O bergsonismo do impulso vital permite pensar o capitalismo como ‘anarquia absoluta’” (AZOUVI, F. *La gloire de Bergson: essai sur le magistère philosophique*. N.R.F. Paris: Gallimard, 2007, p. 213). O romancista Albert Adès declarava, então, que “Não é no *Collège de France* que um pensamento como o seu pôde frutificar, é na rua, à luz crua dos acontecimentos” (Adès *apud* Azouvi, *ibid.*, p. 214). Adès defendia a regra social contra o anarquismo, mas, por outro lado, muitas correntes também puderam ver em Bergson uma inspiração ainda mais radical. É o caso de André Colomer, que afirmava ter passado “do intuicionismo bergsoniano a uma concepção do

possíveis não apenas existem como são legítimas. Começa aí, portanto, a cadeia de consequências da intuição da duração então redefinida.

Entendamos os termos, da perspectiva da teoria do conhecimento, em que essa questão é recolocada por Bergson. A intuição da duração não tem necessidade de submeter-se a conceitos constitutivos pois ela apresenta condições suficientes para ser ela própria uma causalidade, mas uma *causalidade psicológica*¹⁴⁸; ela própria seria *criadora*, no vocabulário de Bergson. A ordem resulta, portanto, da ação imediata da consciência. Eis então que, para definir o movimento “real”, aquele que apenas a intuição da duração pode manifestar em toda sua pureza, Bergson afirma tratar-se de “um *progresso*: o movimento enquanto passagem de um ponto a outro é uma *síntese mental*, um *processo psíquico* e, por conseguinte, inextenso.” (DI, p. 82, dois últimos grifos nossos). Assim, “é forçoso admitir que há aqui uma *síntese* por assim dizer qualitativa, uma *organização* gradual de nossas sensações sucessivas umas com as outras” (DI, p. 83, grifo nosso). Se, como afirmou Bento Prado Jr., “a teoria das multiplicidades é uma espécie de estética transcendental”, se “ela pretende ser a definitiva redação da estética transcendental, para além dos equívocos da estética kantiana”¹⁴⁹, o ponto decisivo dessa redação encontra-se aqui.

Com isso, Bento Prado Jr. mostra que a teoria das multiplicidades é muito mais do que ela que aparenta ser no nível do *dito* e do *explícito*. Quando mostra que os atos do espírito colocam-nos diretamente no espaço e no tempo, Bergson propõe um modo original de pensar as intuições puras. Isto se torna mais claro pelo emprego oscilante que o filósofo faz da palavra “intuição”: “quando afirmamos que o número é uno, entendemos por aí que o representamos a nós em sua totalidade por uma *intuição simples e indivisível do espírito*: essa unidade encerra, portanto, uma multiplicidade, já que é a unidade de um todo.” (DI, p. 59-60,

banditismo anarquista” (Colomer *apud* Azouvi, *ibid.*, p. 217). Colomer publicava artigos que colocavam Bergson em defesa do “bando de Bonnot” (Jules Bonnot, anarquista e banditista acusado de diversos assaltos e assassinatos, morto em captura). Nesse sentido, Bergson “convenceu-nos maravilhosamente que cada ser portava em si um mundo original – sua *intuição* – e que esse mundo individual não tinha outra lei senão a de sua vida, de sua intensidade, de sua harmonia” (Colomer *apud* Azouvi, *ibid.*). Alguns artistas de vanguarda também puderam encontrar em Bergson a perfeita defesa de suas concepções. Respondendo a uma pergunta de Marinetti, Tancrède de Visan disse que o verso livre “não é de modo algum a ‘desordem’, como alguns querem crer, mais uma ‘ordem viva’ que se organiza contra a ‘ordem abstrata’: a simetria” (Tancrède de Visan *apud* Azouvi, *ibid.*, p. 219). Por sua vez, Marinetti ironizou mais de uma vez “nossa bela e falsa inteligência”, assim como contrastou “o intelectualismo dogmático” com o “culto da intuição criadora” (Marinetti *apud* Azouvi, *ibid.*, p. 222). Outros relacionavam o futurismo e o cubismo ao bergsonismo, assim como a música de Debussy às infinitas nuances da duração interior. Em uma declaração que os fatos iriam contrariar em diversos sentidos, Tancrède de Visan imaginava que “Talvez veremos em breve uma exposição cubista inaugurada pelo senhor Bergson” (Tancrède de Visan *apud* Azouvi, *ibid.*, p. 225).

148 Ver abaixo a apresentação do conceito de causalidade psicológica.

149 PRADO Jr., B. *Op. cit.*, p. 89.

grifo nosso) Mas o que é essa “intuição simples e indivisível do espírito”, afinal? Certamente não se trata da intuição como forma pura da sensibilidade, mas tampouco da intuição como simpatia e imersão na duração que conhecemos a partir de “Introdução à metafísica”¹⁵⁰. Essa pluralidade de termos prepara uma formulação mais simples e precisa, certamente uma das mais precisas que podemos encontrar no *Ensaio*: “observando mais de perto, veremos que *toda unidade é aquela de um ato simples do espírito*, e que, *este ato consistindo em unir*, é mesmo preciso que alguma multiplicidade sirva-lhe de matéria.” (DI, p. 60, grifos nossos) Portanto, esse ato desempenha ao mesmo tempo a função de apreensão, de análise e de síntese. “O ato intuitivo ‘esvazia’ o ente de sua contextura qualitativa e o transforma em algo de intercambiável com todos os demais entes. [...] É apenas no interior do campo constituído pelo ato intuitivo que a unidade ganha o estatuto de elemento de uma multiplicidade.”¹⁵¹ Por conseguinte, o que cria a unidade da representação do múltiplo é um *ato simples do espírito*. Ela não tem um análogo conceitual; ela *é*, portanto, um ato simples enquanto esse ato permanecer ativo. Dito com vocabulário kantiano, esses atos são eles próprios unidade sintética, pois a intuição bergsoniana do tempo, à qual toda intuição do espaço necessariamente responde¹⁵², opera sínteses que Kant distinguira em ao menos dois níveis: síntese da apreensão na intuição, síntese da reprodução na imaginação¹⁵³. Logo, a unidade é

150 “Quando falo de um movimento absoluto, é que atribuo ao móvel um interior e como que estados de alma, é, também, porque simpatizo com os estados e me insiro neles por um esforço de imaginação. [...] E o que experimentarei não dependerá nem do ponto de vista adotado em relação ao objeto, pois estarei no próprio objeto, nem dos símbolos pelos quais poderia traduzi-lo, pois terei renunciado a toda tradução para possuir o original. Em suma, o movimento não será mais apreendido de fora e, de alguma forma, a partir de mim, mas sim de dentro, nele mesmo, em si. Eu possuiria um absoluto.” (“Introdução à metafísica”. In: PM, p. 178; excerto traduzido por Franklin Leopoldo e Silva em: *Bergson: cartas, conferências e outros escritos*. Coleção *Os Pensadores*. 3ª ed. Trad. de Franklin Leopoldo e Silva e Nathanael Caxeiro. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 13).

151 *Ibid.*, p. 94.

152 Na síntese da variedade descontínua de unidades espaciais, é evidente que a ela integramos o tempo envolvido em nossa própria representação, tempo esse em que se produz a unidade do múltiplo. Fora de uma simplificação metodológica, ninguém poderia acreditar que a multiplicidade quantitativa diga respeito ao espaço puro. Se esse fosse o caso, como seria possível conceber o espaço puro sem a anulação do sujeito, que deve concebê-lo no tempo em que se cria a representação do múltiplo, por mais rápida que ela se produza na microtemporalidade da consciência? Bento Prado Jr. estava bem atento também a esse detalhe: “é apenas na sua fase negativa, isto é, polêmica, que o método deve passar pela oposição da duração ao que é intemporal.” (*Ibid.*, p. 88) O espaço puro é apenas uma abstração metodológica de que Bergson vale-se para mostrar o limite de uma tendência do pensamento. Assim como para Kant a experiência só é possível mediante a constituição categorial do tempo pela apercepção, para uma filosofia do tempo como a bergsoniana, o espaço puro jamais poderia ser efetivamente puro, pois ele é engendrado no tempo do pensamento. Ocorre que, enquanto Kant distingue diversos níveis da subjetividade até a unidade sintética da apercepção, Bergson procura desfazer um a um esses níveis, de modo a situar a unidade sintética na intuição da duração. Ao passo que um pensa a passagem do tempo mediante categorias (a causalidade, em particular), o outro pensa a passagem do tempo como multiplicidade qualitativa da duração.

153 O terceiro nível da síntese, da reconhecimento em um conceito, será operado pela imagem perceptiva composta pelos mecanismos sensório-motores descritos em *Matéria e memória*.

anterior ao pensado não apenas do ponto de vista de *Matéria e memória* (cap. II), que mostra haver um reconhecimento operado pelo corpo anterior ao reconhecimento intelectual e mnemônico. A unidade provém da intuição e é anterior ao pensado também do ponto de vista *lógico*.

Pelo fato de que não parte da dúvida idealista e, portanto, não precisa buscar as condições de ordem do pensamento fora das intuições, Bergson atribui o papel constituinte que Kant atribuía aos conceitos puros, na verdade, aos atos simples do espírito (*às intuições puras*). Em contrapartida, por pressupor a distinção entre a realidade e a idealidade da sensibilidade, Kant precisou da sensibilidade e do entendimento para expor a constituição da experiência, cuja parte pura é a única a ser considerada no processo de síntese. Ou seja, era-lhe requerida uma exposição em dois livros, a *estética transcendental* e a *analítica transcendental*. Agora, Bergson atribui às próprias intuições (atos do espírito) a capacidade de constituir experiência ordenada. Ele funde, portanto, a *analítica* dentro da *estética transcendental* porque *crê* na capacidade ordenadora da sensibilidade. E nisso constatamos a força da transformação operada por Bergson. Pois onde, em Kant, intuição e espírito poderiam ser a mesma coisa? Segundo a alternativa idealista, a intuição solitária não seria, de direito, capaz de produzir *unidade alguma*¹⁵⁴.

Portanto, Bergson inflete a “*Analítica transcendental*” sobre a “*Estética transcendental*”. Ele refunde seus papéis, passando ao largo do problema das sínteses sob conceitos e da garantia da objetividade por princípios. Para ele, a experiência é ordenada e organizada, na verdade, desde o princípio. Essa posição será reiterada em *Matéria e memória* mediante a ideia de que a percepção pura é presença direta na matéria, exemplarmente expressa nesta frase: “a verdade é que haveria um meio, e um único, de recusar o materialismo: seria estabelecer que a matéria é absolutamente como ela parece ser.” (MM, p. 76) Sob outro ponto de vista, a famosa crítica da ideia de desordem (EC, p. 272-298) virá ressaltar a anterioridade da ordem às demandas da inteligência. Daí retiram-se também conclusões de âmbito antropológico: a racionalização da experiência, sua constituição por conceitos e princípios, seria apenas uma maravilhosa organização de segunda mão, porque

154 “Simplesmente, a ligação (*conjunctio*) de um diverso em geral não pode nunca advir-nos dos sentidos e, por consequência, também não pode estar, simultaneamente, contida na forma pura da intuição sensível, porque é um ato da espontaneidade da faculdade de representação; e já temos de dar a esta última o nome de entendimento, para distinguir da sensibilidade, toda a ligação, acompanhada ou não de consciência, quer seja ligação do diverso da intuição ou de vários conceitos, que, no primeiro caso, seja uma intuição sensível ou não sensível, é um acto do entendimento a que aplicaremos o nome genérico da *síntese*” (KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, *op. cit.*, p. B 129-130).

produto do hábito e da cultura intelectual. Se fizermos valer a proposta de Bento Prado Jr., afirmaremos, portanto, que o segundo capítulo do *Ensaio* inaugura uma nova estética transcendental, por assim dizer, na qual a função da síntese descobre-se sendo desempenhada pela própria ação do espírito, isto é, pela própria *intuição*.

III. A importância da crítica da causalidade para a atitude do realismo

Seguindo perfeitamente a tendência delineada por Bento Prado Jr., Franklin Leopoldo e Silva recupera a “transformação da problemática kantiana” por Bergson para expô-la de maneira completa¹⁵⁵. Seu ponto de partida também é a valorização da herança kantiana apontada por seu mestre. Ele entende que “Kant representa, para Bergson, a efetiva passagem à modernidade uma vez que, nele, a filosofia das formas característica da antiguidade assume a feição lógica que o pensamento científico já antecipara”¹⁵⁶. As consequências problemáticas do criticismo engendram-se, então, a partir de uma *démarche* fundamental. O criticismo não pôde aventar a possibilidade de um conhecimento extra-intelectual, irredutível ao espaço e às funções lógicas do entendimento, pelo fato de que esse conhecimento parecia já estar comprometido com os quadros intelectuais antecipados pelo pensamento científico. “Isto provém – afirma Franklin Leopoldo e Silva – de Kant ter considerado apenas *uma* possibilidade de experiência, precisamente aquela já estruturada pela fundamentação da ciência determinista: a que repousa na unidade do saber, no modo único de se atingir a verdade acerca do real”¹⁵⁷.

Assim recolocado o problema, podemos compreender que a exigência kantiana de uma segunda ordem, objetiva, por oposição à ordem subjetiva, é indiretamente delineada dentro de sua *démarche a priori*. Vimos acima que, para que a objetividade da experiência seja garantida, a sucessão das percepções deve ser constituída por uma ordem necessária que totaliza o tempo como série de momentos em referência a um tempo objetivo, e não apenas subjetivo. Nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva, o princípio de causalidade é uma regra fornecida pelo entendimento, que “determina o lugar das percepções que, organizadas,

155 LEOPOLDO E SILVA, F. *Op. cit.*, II, 6. Crítica do *a priori* temporal, p. 163-ss.

156 *Ibid.*, p. 163. Todo o primeiro capítulo de sua tese de doutorado, intitulado “Em torno da causalidade”, propõe um exame do recurso kantiano às ideias da Razão e da relação da causalidade com a unidade sistemática da ciência. Ao que conclui: “a proposta bergsoniana, positiva em sua essência, será qualificada de ‘metafísica’ ou de ‘estética’: porque nela se desvincula a ciência da unidade e do sistema sem renunciar, entretanto, à intuição intelectual” (*Id.* “Elementos para a imagem moral do homem na filosofia francesa do final do século XIX e início do século XX”, *op. cit.*, p. 84-85).

157 LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, *op. cit.*, p. 165.

redundam nos fenômenos objetivamente considerados na sequência temporal de causa e efeito, de modo determinado”¹⁵⁸. Ocorre que, além do universo da teoria do conhecimento, este problema também deve colocar-nos diretamente diante do problema da liberdade.

Ao retomar a redação da segunda Analogia, Franklin Leopoldo e Silva mostra que, “na verdade, é o esquema causal empregado pela ciência que impõe o determinismo; enquanto tal esquema não for criticado, a discussão dificilmente poderá escapar dos termos deterministas, ou de uma adaptação do determinismo físico à vida psicológica”¹⁵⁹. Ao mesmo tempo, aí demonstra-se a importância do problema da causalidade na obra de um filósofo conhecido pela profunda revalorização da criação. Se, como coloca Bento Prado Jr., “o salto para o imediato não é, ele próprio, imediato. Ele apenas é feito através da longa série de mediações constituída pelo recurso ao testemunho do pensamento positivo”; se “o imediato é objeto de uma conquista e a volta às fontes é uma longa viagem”¹⁶⁰, a crítica da causalidade deve representar a aquisição do mais caro ingresso.

Por si só, o tempo descontínuo não representa um tempo ordenado de modo necessário, pois a necessidade é, antes, o *liame* imputado aos instantes, não sua simples sucessividade. Portanto, temos de convir em que a crítica bergsoniana do tempo espacial, *por si só*, seria inócua. Ela chega à plenitude de seu sentido apenas quando associada à crítica da causalidade como liame necessário que reata *a posteriori* os instantes do tempo. Dito de outro modo, não é precisamente o fato de que o tempo pode ser parcelado o que desnatura a duração, mas, acima de tudo, o préstimo desse tempo à ideia de que o antecedente e o conseqüente sejam idênticos (que o efeito esteja contido ou seja pré-formado pela causa). Bergson expõe a duração real – logo, a descobre – *contra* uma duração abstrata que não é apenas sucessão, mas *ordem necessária da sucessão*¹⁶¹. É por isso que, unicamente, o cotejo entre o *Ensaio* e a “Estética transcendental” kantiana seria uma tarefa estéril, que incidiria apenas sobre a definição do espaço como sucessão de instantes. Afinal, Bergson também define a duração real como sucessão, de modo que a diferença que ele procura dar à duração deve estar em outro lugar, i.e., nas funções reservadas à Analítica. Também é por isso que o modo de compreender toda a amplitude do *Ensaio* passa pela reescrita da “Analítica” dentro

158 *Ibid.*, p. 169.

159 *Ibid.*, p. 159.

160 PRADO Jr., B. *Op. cit.*, p. 73.

161 Essa ordem da descoberta (distinta da ordem do ser) é claramente identificada por Bento Prado Jr.: “desde que se justapõem as fases da consciência em um meio homogêneo (isto é, desde que se ignora a síntese interna que faz com que se comuniquem, em fluxo contínuo, as fases da consciência), não há outra relação entre os instantes além da governada pela relação de exterioridade, que é, em si mesma, *causalidade*.” (*Ibid.*, p. 106).

da Estética bergsoniana. E é por isso, ainda, que a amplitude da Estética bergsoniana deverá realizar-se completamente à medida que esta projeta-se sobre o plano da moral. Afinal, o problema da liberdade não se resolve unicamente pelas duas ideias da multiplicidade, não, ao menos, pelo que apresentam explicitamente, mas pelas consequências da fusão das funções entre intuição e conceito. A liberdade descobre-se no cotejo entre “A duração real e a causalidade” (DI, p. 149-166), título da seção que encerra o capítulo do *Ensaio* dedicado à discussão do problema da liberdade (capítulo III). “A duração real e a causalidade”: sem anunciá-los como tais, esse título já coloca lado a lado os dois tipos da sucessão do tempo. Contínuo e descontínuo (discreto), heterogêneo e homogêneo? Sim, é claro. Mas, fundamentalmente, não necessário e necessário; diferente e idêntico; contingente e necessário; acausal e causal. Ocorre que, por um delicado cuidado com as palavras, Bergson opta por outros pares conceituais: *causalidade psicológica* e *causalidade na natureza, criação e causalidade*.

Deve ficar claro, portanto, que a totalização do tempo pelo princípio de causalidade só poderia contrariar a liberdade. Do mundo causalmente ordenado dos fenômenos, a liberdade é expulsa, pois, pela alternativa kantiana, ela só poderá ser pensada no mundo das coisas-em-si. Franklin Leopoldo e Silva aponta que, “na verdade, tal concepção resulta de se pensar a liberdade *a partir* do determinismo”¹⁶² e em detrimento da própria liberdade, que resulta inexplicável. Em contrapartida, se fosse preservado o ponto de vista da liberdade, a ciência resultaria impossível. “Por não poder admitir a heterogeneidade radical na série causal, Kant teria deslocado o ato livre para a esfera do *númeno*, mantendo assim a homogeneidade da série causal no plano dos fenômenos”¹⁶³. Daí o tempo resultar como suporte ao princípio de causalidade, instaurando no sujeito uma solução de continuidade entre as funções teórica e moral. Afinal, “o movimento de reflexão que põe a subjetividade como liberdade determinante está ainda preso ao esquema causal em cujos termos não é possível pensar a espontaneidade do sujeito”¹⁶⁴. A Kant nada mais poderia restar, então, do que considerar a atividade subjetiva ora pelo viés do mecanicismo, ora pelo viés do dinamismo.

162 LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, op. cit., p. 170.

163 *Ibid.* Esse problema é aprofundado aqui: “notemos, então, uma diferença no *sentido* do que estamos chamando de heterogêneo: no interior da série causal a heterogeneidade *conhecida* entre causa e efeito, e a possibilidade de se considerar diferentes séries parciais conforme o recorte operado no mundo da experiência, dependem do Entendimento, na forma como Kant o explicita na Analítica. Quando falo, por outro lado, de um elemento exterior à série, *concebido* como causa inicial espontânea, estou já no domínio da Razão, faculdade que opera diversamente e com outras finalidades.” (*Id.* “Elementos para a imagem moral do homem na filosofia francesa do final do século XIX e início do século XX”, op. cit., p. 59-60).

164 *Id.* *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, op. cit., p. 199.

A análise do texto kantiano esclarece a diferença do perfil reflexivo que o bergsonismo instaura. A transformação da problemática kantiana por Bergson vai requerer, desde o princípio, um modo de reflexão que não reproduza a dicotomia entre sensibilidade e entendimento. Mas, afinal, em que termos defendê-la? Comparando as filosofias de Jules Lachelier e Bergson, Bento Prado Jr. apontou para uma possível prefiguração do pensamento bergsoniano em Lachelier¹⁶⁵. Ao mesmo tempo, no entanto, mostrou que o kantismo basilar deste filósofo acaba comprometendo a *realidade* de sua reflexão – justamente sua principal pretensão –, pois “tanto a análise como a síntese têm, para Lachelier, como matéria, o domínio das puras *ideias*”, cujo princípio era a “análise do *conceito* de extensão”¹⁶⁶. De fato, pela análise e pela síntese, o velho professor normalista tratava de duas causalidades, uma eficiente e outra final, procurando uma complementariedade entre entendimento e sensibilidade pela integração da primeira à terceira crítica. Não obstante, ele descuidava do fato de que Kant não partira diretamente da realidade (qualidade) da intuição, e que só lhe interessavam condições, não a qualidade dos próprios conteúdos da sensibilidade. A ontologia de Lachelier não seria capaz, portanto, de ultrapassar a primeira etapa de sua própria constituição. Em lugar de poder avançar na afirmação da qualidade da natureza, ela deve permanecer atrelada, por falta de distinção precisa entre quantidade e qualidade (na filosofia de Bergson, o tempo e o espaço), à afirmação: se pensamos a natureza, a natureza existe no próprio pensamento. Logo, Bento Prado Jr. mostra que, ao retomar o kantismo sem a crítica da repartição entre realidade e idealidade anterior à própria experiência, sem a crítica do primado da(s) causalidade(s), Lachelier não nos coloca em melhor posição diante das contrapartidas do criticismo. “Em poucas palavras, todo o procedimento de Lachelier [...] aparece da perspectiva bergsoniana como viciado em sua mais profunda raiz”¹⁶⁷.

Sem dizê-lo expressamente, Franklin Leopoldo e Silva acaba por recuperar uma das vertentes da filosofia de Lachelier analisadas por Bento Prado Jr. para mostrar que, de fato, não há uma continuidade entre Lachelier e Bergson, nem de forma nem de conteúdo¹⁶⁸.

165 Para uma introdução ao problema da causalidade em Jules Lachelier, ver *supra* “Eficiência e finalidade segundo Jules Lachelier”.

166 PRADO Jr., B. *Op. cit.*, p. 124.

167 *Ibid.*, p. 124.

168 Essa incongruência entre Lachelier e Bergson já podia verificar-se, também indiretamente, neste artigo: LEOPOLDO E SILVA, F. “A constituição das existências lógicas (Bergson leitor de Aristóteles)”. In: *Discurso*, 18, São Paulo, 1990, p. 143-160. Nele, seu autor mostra que Bergson pensa o valor da realidade contrariamente à tradição aristotélica, para a qual, segundo o próprio filósofo, “a ciência, entendida como o sistema de conceitos, será mais real do que a realidade sensível” (EC, p. 328). Franklin Leopoldo e Silva explica que “a ciência, enquanto condição de possibilidade do saber, antecipa a realidade, a qual, enquanto considerada no nível do devir, é, por assim dizer, *menos real*: tornar-se-á efetivamente real quando tornar-se

Porém, entre eles resiste uma *continuidade de atitude*¹⁶⁹. Isso se deve ao fato de que, por menos analisada e criticada que seja, a síntese defendida por Lachelier é, nas próprias palavras de Bento Prado Jr., “construída a partir da imanência do pensamento absoluto, de onde ela surge *realmente*”¹⁷⁰. Por realmente, Bento Prado Jr. refere-se menos à qualidade e à matéria das intuições do que à tese, muito clara em Lachelier, de que *o pensamento é um ser, uma realidade irreduzível a seus correlatos extrínsecos*. Não é por acaso que o velho professor normalista não perdia a compostura ao dizer, do alto de seu kantismo, que “fora dos fenômenos e na falta de entidades distintas ao mesmo tempo dos fenômenos e do pensamento, resta apenas o próprio pensamento”¹⁷¹.

Ora, esta é a atitude que liga filosofias distintas, ainda que cheguem ao ponto de recusarem-se reciprocamente com respeito às doutrinas que veiculam. Franklin Leopoldo e Silva mostrará que a superação da dicotomia entre sensibilidade e entendimento faz-se possível pela insistência na imanência do pensamento, a qual Lachelier velava dentro de um contexto marcado pela opulência do criticismo e do spencerismo¹⁷². Sem adentrá-la

conteúdo ou realização das possibilidades do saber” (LEOPOLDO E SILVA, F. *Op. cit.*, 1990, p. 151). Aí verifica-se, portanto, uma inversão do valor da realidade decorrente de uma ilusão retrospectiva. Não é por acaso que o “conhecimento – continua o autor – deve refazer o percurso lógico (e ontológico) que vai da forma à matéria, instituindo a *causa formal* e a *causa final* como *princípios* do conhecimento” (*Ibid.*, p. 151). Lachelier, por sua vez, por seu recurso à realidade como fruto da síntese entre causalidade eficiente e causalidade final, só poderia inscrever-se dentro dessa tradição criticada por Bergson.

169 Embora não seja possível falar em uma continuidade plena entre os autores, é também impossível não observar a proximidade dos “temas”. A respeito do *Fondement de l'induction*, Leopoldo e Silva observa que “é possível ver nitidamente em Lachelier o nascimento dos temas bergsonianos: a inteligência voltada para o mecânico e para o abstrato, incapaz de atingir a profunda razão de ser das coisas, que é domínio do indemonstrável, mas a cujas bordas somos levados pelo próprio aprofundamento do conhecimento mecânico do universo. A unidade e a continuidade verdadeiras não são, contudo, objetos do entendimento abstrato. Em Lachelier, o indemonstrável fica como uma sombra poderosa e onnipresente, embora desconhecida; em Bergson, a intuição permitirá um contato, embora não traduzível discursivamente.” (*Id.* “Elementos para a imagem moral do homem na filosofia francesa do final do século XIX e início do século XX”, *op. cit.*, p. 279).

170 PRADO Jr., B. *Op. cit.*, p. 123.

171 LACHELIER, J. *Op. cit.*, p. 37, grifo nosso.

172 Lembrando-se de seu anos de normalista, entre 1878 e 1881, Bergson conta: “havia por assim dizer dois campos na Universidade: aquele, de muitos o mais numeroso, que estimava que Kant tinha colocado as questões sob sua forma definitiva, e aquele que se alinhava ao evolucionismo de Spencer.” (Bergson *apud* Azouvi, *op. cit.*, p. 31-32). Ademais, “Jean-Louis Fabiani notou justamente que ‘a geração filosófica dos anos 1870, agrupada na École normale supérieure, está particularmente atenta à proposição neocriticista’, e lembrou da palavra de Lachelier segundo a qual a maior parte de seus alunos na École normale ‘tinham tornado-se discípulos do Sr. Renouvier’.” (BIANCO, G. “Un texte de Bergson sur Kant”. In: FRANÇOIS, A. *Annales bergsonniennes*, VII. Épiméthée. Paris: Puf, 2014, p. 14) Por este campo, ele refere-se a Hippolyte Taine e Théodule Ribot, por exemplo, sendo este último um dos maiores divulgadores da obra de Spencer na França através de sua *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*. “A onnipresença de Spencer nas revistas de Alglave [por exemplo, a *Revue scientifique de la France et de l'Étranger*, que viria a se chamar *Revue philosophique* a partir de 1884] e Ribot entre 1871 e 1881 é totalmente inédita. Ele aí detém o recorde absoluto do número de publicações, longe na dianteira dos autores franceses mais célebres do momento. Tal presença, tal plebiscito faz pensar sobre o alcance exato dessa aliança franco-inglesa. Para além de qualquer conteúdo informativo, tanto para Ribot quanto para Alglave, o evolucionismo é, antes de tudo, um

completamente, Lachelier porta-se como guardião da realidade do pensamento imanente e, ao mesmo tempo, representa a condição institucional da legitimidade dessa via filosófica. Assim, a dedicatória do *Ensaio* deve remeter-se menos ao professor – cujas aulas Bergson não assistiu, contrariamente ao que se poderia pensar à primeira vista – do que a essa figura que assegurou a realidade do pensamento imanente como alternativa filosófica legítima, cujo aprofundamento pelos “discípulos” não necessariamente será colocado nos mesmos termos do “Mestre”.

A posição singularmente realista adotada por Bergson radicaliza essa alternativa pela imanência, a qual Franklin Leopoldo e Silva chama de *reflexão real*. Este conceito designa um aspecto da intuição, considerada não apenas sob seu aspecto temporal, mas como atividade crítica. Isto é, como atividade espontânea da subjetividade que procura conhecer a si própria através da crítica das categorias habituais da inteligência, até o ponto em que supostamente encontra-se consigo sem mediação categorial¹⁷³. A *realidade* é, então, enriquecida à medida que a subjetividade opera um retorno a si. Todavia, cumpre notar que não há retorno a si como retrocesso no tempo, seja como retorno a um estado de consciência anterior, seja em vista da recuperação de uma subjetividade mais pura porque primitiva¹⁷⁴. Se

instrumento de luta filosófica e política. Com efeito, é surpreendente observar que o momento central da ofensiva spenceriana, os anos 1875-1881, coincide muito exatamente com o advento da Terceira República. Promover a ciência é agir contra os espiritualistas que, nesse contexto, passam pelos fiadores da legitimidade clerical. Garantir a legitimidade de uma ciência materialista é, portanto, concorrer para o sucesso das ideias republicanas.” (BECQUEMONT, D.; MUCCHIELLI, L. *Le cas Spencer*. Paris: Puf, 1998, 2^e partie, chap. III, “Spencer au pinacle de la philosophie scientifique”, section “Spencer, Ribot et les débuts de la psychologie scientifique”, p. 266). Ao passo que na parte seguinte desta tese veremos como a empreitada psicológica de Ribot foi importante para *Matéria e memória*, nesta parte procuramos entender a importância do realismo espiritualista para o *Ensaio*.

173 Bento Prado Jr. introduzira a noção de “reflexão” ao interpretar um aspecto da intuição da duração como “consciência intuitiva”, no qual a adequação não pode ser pensada como correspondência entre os estados de consciência e seus correlatos extrínsecos, mas como “adequação absoluta”. “Essa adequação absoluta [...] é chamada por Bergson de *simpatia* [...]: é o próprio espírito que se torna transparente para si mesmo. Mas ao mesmo tempo vemos [...] que a intuição simpática não é uma fusão sentimental com o objeto: ela é re-reflexão que se aproxima do máximo de clareza possível” (PRADO Jr., B. *Op. cit.*, p. 65). Em nota à expressão “re-reflexão” que acabava de criar, o autor traz ainda este excerto de *O pensamento e o movente* (p. 95, citado em francês em *Presença*): “não diremos nada dos que queriam que nossa ‘intuição’ fosse instinto ou sentimento. [...] E em tudo o que escrevemos há a afirmação contrária: nossa intuição é reflexão.” (tradução de Franklin Leopoldo e Silva em: *Bergson: cartas, conferências e outros escritos*, *op. cit.*, p. 150) Sem dúvida, é esse aspecto da intuição como reflexão que será aprofundado por Leopoldo e Silva em quatro seções distintas de *Bergson: intuição e discurso filosófico* (*op. cit.*, cap. III, 2, 3, 4 e 8), no qual lemos: “intuir, contato direto, pode ser ao mesmo tempo refletir porque a flexão do pensamento modaliza o conteúdo sem articulá-lo descontinuamente” (*Ibid.*, p. 333).

174 Nesse sentido pode-se introduzir a posição de Bergson dentro do caloroso debate acerca da possibilidade da introspecção (ver *infra* parte II, capítulo I). Se, para Comte, a introspecção é impossível, uma vez que o pensamento não pode prestar atenção em si próprio enquanto presta atenção em algo; se, para John Stuart Mill, a introspecção é possível porque o estado imediatamente passado conserva-se em continuidade com o estado presente; se, sob o amparo de Stuart Mill, Théodule Ribot defende a possibilidade da introspecção contra Comte; se, igualmente, William James argumenta de modo semelhante a Stuart Mill e concebe a

esse retorno de fato alcançar a coincidência, ele o terá conseguido através da identificação das exigências necessárias à adaptação ao meio e que implicaram, sobretudo, a formação do conceito de causalidade. Este foi formulado no intuito de assegurar a objetividade do conhecimento e permitir a conquista da matéria pela repetição da ação eficaz e da identificação das regularidades naturais. Assim, se o método bergsoniano se compuser das três regras expostas por Gilles Deleuze¹⁷⁵, ele deverá portar em *caput* uma requisição concernente à crítica do conceito de causalidade. Tal como o tempo puro descobre-se mediante o exame das representações espaciais do tempo até o ponto em que o próprio espaço é identificado por oposição ao que não é (único modo capaz de conduzir à conclusão de que o espaço *opõe-se* ao tempo), a duração real descobre-se no confronto com a causalidade¹⁷⁶. É o que indica o tópico “A duração real e a causalidade” (DI, p. 149-166), que prepara a conclusão do *Ensaio*. Sem a crítica desse conceito, seria impossível dissociar satisfatoriamente da duração psicológica a ideia de determinação da causa sobre o efeito, de preformação do efeito na causa, enfim, da identidade entre o antes e o depois. Seria impossível contradizer a ideia de que todos os estados psicológicos são homogêneos. Portanto, a multiplicidade qualitativa *depende* da crítica do conceito de causalidade, sem a qual toda passagem equivaleria a uma dedução; toda mudança equivaleria à atualização de um predicado; todo devir seria limitado à conservação da mesma quantidade de realidade.

É nesse sentido que Bergson prolonga a atitude de Lachelier e ao mesmo tempo a corrige, dela expurgando o idealismo remanescente. Ele só julga ter atingido a realidade qualitativa do pensamento *quando a própria causalidade tiver sido demovida de sua centralidade*. A crítica do tempo espacial serve, então, como introdução de gala ao problema fundamental do *Ensaio*: não há liberdade conciliável com a causalidade, pois não há conciliação possível entre a duração real e a passagem de uma identidade a outra. Só através dessa reflexão, a um só tempo crítica (dos conceitos) e positiva (real), torna-se possível a

introspecção como uma espécie de retrospecto, um recurso psicológico útil porém falível; Bergson, por sua vez, defende a introspecção como uma conquista árdua, porém possível, da duração no presente. Adiante procuramos entender os termos em que a introspecção ampara-se em certo perfil de reflexão.

175 É “certo que a intuição forma um método, com suas três (ou cinco) regras. Trata-se de um método essencialmente *problematizante* (crítica dos falsos problemas e invenção de verdadeiros), *diferenciante* (cortes e interseções) e *temporalizante* (pensar em termos de duração).” (DELEUZE, G. *O bergsonismo*, op. cit., p. 26).

176 Ao tratar do segundo capítulo de *Matéria e memória*, Maurice Merleau-Ponty (*L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson: notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l’École Normale Supérieure, 1947-1948* [1968]. 2ª ed. Paris: Vrin, 2002, p. 92, grifo nosso) sublinha um aspecto de “método” que poderia ser estendido à maior parte das análises bergsonianas: “Bergson quer mostrar que na memória há um ‘alguma coisa’ que escapa ao corpo. Seu método consiste em *determinar um resíduo* não explicativo por via fisiológica, para melhor preservar o ser da substância espiritual.”

plena reincorporação da liberdade à filosofia, retirando-a do alcance da fisiologia, da psicologia ou de qualquer outra pretensa ciência que adira à causalidade. Ao aprofundar a *atitude* de Lachelier e, ao mesmo tempo, abandonar seus preceitos, Bergson mostra que a única atividade capaz de assegurar a realidade qualitativa do espírito é uma filosofia em que a própria causalidade seja relativizada. A dúvida que requer a causalidade em prol da objetividade é, então, revertida; suprima-se a dúvida, e a causalidade como ligação necessária do antes e do depois já não será mais indispensável em todos os casos em que pretendíamos aplicá-la. Ainda teremos o fluxo de nossa consciência e o sentimento de nosso esforço¹⁷⁷. A filosofia deve haver-se, portanto, com a perigosa “*necessidade de recusar o próprio esquema causal*, uma vez que mesmo a noção de causa livre não seria adequada para pensar a espontaneidade do sujeito”¹⁷⁸.

Superar o hiato entre causalidade e liberdade requer, assim, um perfil de reflexão que não é proporcionado pelas alternativas do idealismo, do qual provém o próprio hiato. A *démarche* apropriada é, antes, oferecida pela *reflexão real*, que Bergson radicaliza até a crítica dos fundamentos da idealidade. Não se trata tampouco de um realismo qualquer, pois as condições da experiência não deixam de ser desvendadas em sua gênese e em seus modos próprios de ação. Se a autenticidade do eu descobre-se unicamente na imanência da consciência a si, é porque a possibilidade da imanência já não necessita mais, de fato e de direito, das perguntas sobre a adequação das representações, sobre a objetividade da ordem sucessiva das percepções nem sobre o papel das faculdades. Não se trata sequer de afirmar que a imanência é porque é possível. A transformação filosófica pela adesão à atitude realista assim se verifica: a imanência é possível porque, antes, a consciência é.

177 No tópico “A duração real e a causalidade” (DI, p. 149-166), o autor menciona a existência de dois tipos mais gerais de causalidade. O primeiro diz respeito à identidade; o segundo concerne ao “sentimento do esforço” (DI, p. 158). No segundo tipo, “concebe-se, portanto, que, em certo sentido, ainda é possível dizer que o futuro era pré-formado no presente; mas será preciso acrescentar que essa preformação é bastante imperfeita, já que a ação futura de que se tem a presente ideia é concebida como realizável mas não como realizada, e que, mesmo quando se esboça o *esforço* necessário para realizá-la, sente-se que ainda é hora de parar. Se, portanto, nos decidirmos a conceber sob esta segunda forma a relação causal, pode-se afirmar *a priori* que não haverá mais entre a causa e o efeito uma relação de determinação necessária, pois o efeito não será mais dado na causa. Nela ele residirá somente no estado de puro possível, e como uma representação confusa que talvez não será seguida da ação correspondente. Mas não nos espantaremos com o fato de que essa aproximação é suficiente para o senso comum, se pensarmos na facilidade com que as crianças e os povos primitivos aceitam a ideia de uma natureza inconstante, em que o capricho desempenha um papel não menos importante do que a necessidade.” (DI, p. 159, grifo meu) No *Ensaio*, a explicação desse “sentimento” encontra, segundo a própria expressão do autor, uma fórmula “*a priori*”. Na verdade, ela deve permanecer em suspenso, uma vez que nela interfere diretamente o corpo e, particularmente, a sensibilidade muscular. Na segunda parte deste trabalho procuramos entender, a partir de *Matéria e memória*, as diversas dimensões dessa noção.

178 LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, op. cit., p. 199-200, grifo nosso.

IV. A causalidade como forma formada: da crítica à criação

Bento Prado Jr. mostrara que a “presença interna” é o aspecto da intuição da duração em que a consciência encontra-se na plena coincidência consigo própria. Nesse caso, a sucessividade dos estados psicológicos independe da sucessividade das causas materiais às quais os estados podem estar de alguma forma ligados. Logo, a correspondência (a grandeza) entre a série dos estímulos e a série das sensações já não explica mais nada: é sua pertinência que deve ser explicada. Entendamos:

a presença em si mesmo, para Bergson, é total identificação consigo mesmo, e a atividade é a *produção real* do que se dá como presente. A consciência não é a espectadora da vida psicológica que se desenrola no meio do mundo dos objetos, ela é (ou, ao menos, tende a ser) a própria personagem que se dá em espetáculo – identificação entre espectador e espetáculo, cumplicidade entre a visão e o visível. [...] A presença em si é consciência de si e produção de si mesma.¹⁷⁹

Acerca disso, Franklin Leopoldo e Silva acrescenta que o “sujeito não se vê mais *diante* de si, mas *em si*: o conhecimento da consciência é autoconsciência e a interioridade só pode visar-se coincidindo consigo mesma”¹⁸⁰. Mas, como pensar esse problema tão delicado para além de um jogo de palavras e aquém de uma experiência individual incomunicável? Como entender essa aposta por via do próprio conceito? Na verdade, o pensamento é revalorizado por Bergson como *realidade em que está contida sua própria idealidade*, agora redefinida como um dos modos de ser da consciência. Se, por um lado, falávamos acima da reescrita da “Analítica” dentro da estética bergsoniana sob o ponto de vista da teoria do conhecimento, por outro lado, com a perspectiva aberta pela reflexão real, passamos a um ponto de vista ontológico. A “Analítica” refunde-se na estética bergsoniana à medida que a atividade do entendimento é *reinscrita* na imanência do pensamento real.

Com isso, afasta-se decisivamente o risco de recaída na dicotomia entre realidade e subjetividade lógica. Mas, se assim for, também se terá invalidado a possibilidade de pensar as intuições como formas em cujo interior mudam os fenômenos (reflexão formal). Na verdade, a clássica partilha entre forma e matéria (conteúdo), de que o criticismo faz uso corrente, já é resultado que deriva da partilha da consciência entre realidade e idealidade.

179 PRADO Jr., B. *Op. cit.*, p. 111, grifo meu.

180 LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, *op. cit.*, p. 208.

Como vimos acima, as intuições, para Kant, são *formas puras* da sensibilidade: apenas seus conteúdos mudam à medida que elas permanecem quantitativamente constantes. Se, em contrapartida, adota-se o ponto de vista da reflexão real, seremos levados a concluir que “a temporalidade é indissociável do fluxo de suas manifestações”¹⁸¹.

A subjetividade em ato é temporalidade, processo de vir-a-ser. As vivências psicológicas não estão *no* Eu, mas são *do* Eu na contínua produção temporal de si próprio. A temporalidade é indissociável do fluxo de suas manifestações. Por isso o acesso ao ser coincide com a revelação do tempo como o ser do sujeito, e a autêntica compreensão do tempo é o único modo de conceber a espontaneidade da subjetividade: a liberdade como *total imanência da consciência* aos seus atos no fluxo temporal.¹⁸²

Na imanência reside, portanto, “a consciência da lei interna”¹⁸³ da produção do presente. Agora nos encontramos em condição de melhor entender por que e como as consequências da reflexão real bergsoniana retornam sobre o problema da causalidade em Kant. Na alternativa idealista, a relação temporal da anterioridade à posterioridade é a outra face da relação lógica entre causa e efeito, de modo que o tempo pode ser reduzido, sem ônus considerável, a um encadeamento condicional entre antecedente e consequente. Só haverá mudança se houver tempo; porém, só haverá mudança se, em última análise, houver relação de causa e efeito. Logo, não é a causalidade que obedece à passagem do tempo; ao contrário, *é o tempo que depende da causalidade para ser*. Não por acaso a reflexão formal está presa a uma “tautologia”, como colocou Bento Prado Jr.: a causalidade reduz-se ao tempo, mas a um tempo já reduzido à função lógica da causalidade. É nesse sentido preciso que Bergson afirma que a liberdade “não consiste em depender de si como um efeito depende da causa que o determina *necessariamente*”¹⁸⁴. Quanto à concepção bergsoniana da liberdade como imanência absoluta, entre o eu e seus atos há participação sem determinação lógica.

A solução bergsoniana da querela entre o determinismo e o livre-arbítrio não será a busca de uma instância “anterior” na qual identificaríamos uma espontaneidade mais “fundamental”, pois isto seria ainda a procura de uma *causa* dos atos *no* Eu e não a compreensão do Eu como ato. A crítica das concepções objetivantes da liberdade não tem como escopo encontrar a instância em que o Eu seja identificado como Absoluto, gerador de atos que dele promanam como efeitos ou emanação. O Eu *absoluto* não é causa de

181 *Ibid.*

182 *Ibid.*, grifo nosso.

183 PRADO Jr., B. *Op. cit.*, p. 65.

seus atos, mas *está absolutamente* em cada um de seus atos: eis a tese fundamental dos *Données Immédiates*.¹⁸⁵

O *Ensaio* nos conduz, portanto, à constatação de que, à diferença da causalidade, o eu define-se por uma temporalidade que integra forma e conteúdo, ordem e intuição. A quantidade torna-se um aspecto da qualidade. O problema da garantia da ordem objetiva dos fenômenos no tempo, que delineou a alternativa kantiana tal como ela se apresenta, já não encontra mais razão de ser fora de sua “região da realidade”¹⁸⁶ específica. *Conexão* ou mera *conjunção* das percepções, isso já não deve mais importar, pois a objetividade não se coloca na dimensão do eu profundo, uma vez que este não define de antemão o modo de participação em seus próprios atos. “Como a criação é engendramento da forma pelo conteúdo, é como se a consciência *se fizesse* de novo a cada momento”¹⁸⁷. Ora, não era a *duração* do que aparece e desaparece que Kant se negava a admitir?

Numa linguagem bergsoniana, diríamos que o movimento de conexão é *segundo* relativamente aos conteúdos conectados. Para que o movimento fosse primeiramente dado, a conexão em si teria de preceder *como movimento real* (e não como forma) os conteúdos conectados¹⁸⁸.

184 BERGSON, H. “Discussion à la Société française de philosophie”. 7 juillet 1910. In: EPh, p. 389. Essa citação foi extraída da discussão sobre o conceito de liberdade promovida pela *Société française de philosophie* para o estabelecimento da entrada “Liberté” no que se tornaria o *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de André Lalande. Bergson assim se coloca: “a palavra *liberdade* tem para mim um sentido intermediário entre os que se costuma dar aos dois termos liberdade e livre arbítrio. Por um lado, creio que a liberdade consista em ser inteiramente si próprio, em agir em conformidade consigo: seria, portanto, em certa medida, a ‘liberdade moral’ dos filósofos, a independência da pessoa diante de tudo o que não é ela. Mas não se trata inteiramente dessa liberdade, já que a independência que descrevo não tem sempre um caráter moral. Além disso, ela não consiste em depender de si como um efeito depende da causa que o determina *necessariamente*. Por aí eu retornaria ao sentido de ‘livre arbítrio’. E, entretanto, também não aceito completamente esse sentido, já que o livre arbítrio, no sentido habitual do termo, implica a igual possibilidade dos dois contrários, e que não se pode, penso eu, formular ou mesmo conceber aqui a tese da igual possibilidade de dois contrários sem se enganar gravemente sobre a natureza do tempo.” (*Ibid.*, p. 388-389; cf. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, “Liberté”) Discutindo o sentido da noção de liberdade, Jules Lachelier coloca: “a relação de um *espírito* ao ato que ele realiza é certamente *livre*, mas porque *espírito* já significa *liberdade*. [...] O verdadeiro sentido filosófico de liberdade é indeterminação absoluta, não por ausência de qualquer tendência, mas por elevação acima de toda tendência e de toda natureza.” (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, “Liberté”) Neste trabalho, não discutiremos diretamente o problema da liberdade em Bergson, amplamente considerado na fortuna do bergsonismo.

185 LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, op. cit., p. 207. Henri Gouhier (*Bergson et le Christ des Évangiles*. Paris: Fayard, 1961, p. 121) coloca: “o ato livre não é causado, mas inventado. É por isso que o eu que inventa não é uma causa. Falar de causa livre é contraditório: é introduzir na liberdade uma causalidade que deve destruí-la.”

186 PRADO Jr., B. *Op. cit.*, p. 96.

187 LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, op. cit., p. 234.

188 *Ibid.*

Para Bergson, são, portanto, os conteúdos que constituem suas próprias formas de conexão. “O que o idealismo ignora é precisamente isto: causalidade, determinação, matéria são a contrapartida necessária de um movimento espiritual que cria *formas*”¹⁸⁹. E para chegarmos a essa constatação, é preciso que a reflexão real bergsoniana situe todo o seu enfoque na criatividade radical do sujeito. A reflexão real “abre a dimensão da consciência, mas não *apreende* a subjetividade. Por isso é que se pode dizer que refletir é indeterminar. [...] Em Bergson, a relação entre reflexão e indeterminação [...] nos faz dizer, por exemplo, que a consciência *é* o que ela ainda *não é*”¹⁹⁰.

v. Balanço de um legado

Procuramos mostrar acima como há uma complementariedade entre as interpretações da causalidade na filosofia de Bergson feitas por Bento Prado Jr. e por Franklin Leopoldo e Silva. Para designar com precisão o lugar da causalidade nessa filosofia, o aluno recorre a seu mestre. Ele explora a extraordinária ideia da transformação da problemática kantiana por Bergson, e o faz a partir de uma perspectiva que *Presença e campo transcendental* sugeria sem adentrá-la. Se a reflexão real consistir na “interiorização no sentido autêntico”, imanência em que se descobre o ser da consciência como indeterminação, ela também deverá ser outra face da “*presença* imediata do Eu a si mesmo”¹⁹¹. Franklin Leopoldo e Silva retoma inconfundivelmente o legado da “presença”, mas o faz voltando a uma questão que Bento Prado Jr. deixara para trás, junto com sua apreciação de Lachelier, à medida que avançava na interpretação da relação entre o bergsonismo e as filosofias que o sucediam.

Afinal, era preciso entender, igualmente, como a filosofia de Bergson respondia ao realismo fora das oposições que ela própria criara entre seus realismos e idealismos para si. Era preciso entender também como Bergson relaciona-se com seu passado. Nesse sentido, vimos que Franklin Leopoldo e Silva propõe o conceito de *reflexão real*, fruto de uma interpretação original, uma vez que este conceito é obra do próprio intérprete. Sem retomar diretamente a fortuna do realismo herdada por Bergson, ele acaba por discernir o modo como a filosofia bergsoniana reata com uma atitude fundamental, ainda que ela *não determine*, no único sentido do bergsonismo, a evolução das filosofias que com ela reatam. De Félix

189 *Ibid.*, p. 338.

190 *Ibid.*, p. 235.

191 *Ibid.*, p. 207, grifo nosso.

Ravaisson a Émile Boutroux, está em jogo uma tradição que, toda distinta entre seus indivíduos, reúne-se em torno de um modo de recolocar a ontologia.

Jules Lachelier é, sem dúvida, quem melhor resume esse ar de família: é um “partido”, é toda uma atitude que está em jogo¹⁹². Já as consequências dessa atitude, tão distintas entre Lachelier, Bergson e diversos outros autores, resulta o modo como se passará da intuição da consciência à expressão. Mas continua sendo este o *partido* que marca a valorização do pensamento como realidade em que se totaliza a idealidade¹⁹³. As “existências” (os fenômenos), coloca Lachelier,

nos aparecerão, portanto, apenas como *uma modificação de nós próprios e se tornarão absolutamente subjetivas*, precisamente porque queremos que sejam absolutamente objetivas. Uma existência é objetiva para nós apenas se ela nos for dada nela própria, e ela só pode nos ser dada nela própria *se ela jorrar, de algum modo, do seio mesmo da nossa*¹⁹⁴.

Em contrapartida, Franklin Leopoldo mostra que a duração real e a liberdade requerem um perfil reflexivo que não recaia, como em Lachelier, nos mesmos esquemas intelectuais por meio dos quais entendíamos a subjetividade. Se a atitude do realismo era apropriada, ela, entretanto, não fora levada às suas últimas consequências. Procurando a imanência do pensamento sem, contudo, empreender a crítica do pensamento espacializante, Lachelier interioriza toda a ciência, mas não a refunda sobre a base de uma ontologia do ser do pensamento, pois continua a considerar este ser através da síntese das causalidades. Mas, se a intuição requer um perfil reflexivo cuja última etapa é a coincidência da consciência consigo própria, para tanto será preciso que a questão da verdade, como adequação, torne-se uma questão concernente à realidade ontológica.

192 Releiamos este excerto: “por mais embaraçosa que essa questão pareça a princípio, nossa hesitação não pode ser longa, pois só temos absolutamente *um partido a tomar*. Fora dos fenômenos e na falta de entidades distintas ao mesmo tempo dos fenômenos e do pensamento, resta apenas o próprio pensamento” (LACHELIER, J. *Op. cit.*, p. 37, grifo nosso).

193 Convém notar que a interpretação do determinismo em carta de Bergson a Brunschvicg de 1903 pode ser considerada um resumo da famosa tese *De la contingence des lois de la nature* (1874), de Émile Boutroux. Nesta carta a sutil referência à tese dos níveis de contingência de Boutroux poderia nos passar despercebida, mas certamente não o foi diante dos olhos do destinatário, de cuja banca de defesa de tese Boutroux participara. Marcando a originalidade de seu argumento, Bergson apenas introduz o toque autoral da *coextensividade entre consciência e vida*, que anos depois iria marcar *A evolução criadora*: “a meu ver, o determinismo é, talvez, mais radical na matéria bruta: mas ele cede o lugar a um indeterminismo parcial desde que aparecem a vida e a consciência, dois termos provavelmente coextensivos um ao outro em nosso universo. [...] Não vejo, de minha parte, nenhuma dificuldade em distinguir lá e cá no universo ‘zonas de indeterminação’, na mesma medida em que há seres vivos.” (BERGSON, H. “Bergson à L. Brunschvicg”. 26 février 1903. In: EPh, p. 280).

194 LACHELIER, J. *Op. cit.*, p. 53, grifo nosso.

A *intuição da duração* exprime o aspecto relacional na imanência da consciência a si, ainda que essa relação seja a do sujeito com um objeto-sujeito, na coincidência consigo próprio, imediatamente. Trata-se de uma relação cuja tendência, ainda que irrealizável, é seu próprio desaparecimento. Por sua vez, a *presença* é a um só tempo a imanência em seu limite e o paraíso da subjetividade que sonha com um reencontro pleno consigo própria. Finalmente, a *reflexão real* é a expressão do *drama* da intuição do ser da consciência como processo incompleto, tentativa de coincidência com uma temporalidade íntima que, entretanto, escapa a todo custo. Sob outro ponto de vista, ela é expressão do drama da reconquista do eu, cujo direcionamento natural não é intuição da duração, mas a adaptação à matéria. Representa, portanto, o esforço animado pelo desejo de instalar-se na presença, em cuja realidade a idealidade inscreve-se perfeitamente, embora sem representar a totalidade do ser. Como afirma Franklin Leopoldo e Silva, “a consciência como temporalidade que se desvela para si mesma já traz implícita a reflexão como imersão no Tempo em si, na realidade da temporalidade, naquilo que Bento Prado Jr. chama ‘realismo da duração’”¹⁹⁵. Em suma, encontramos dois conceitos que contemplam aspectos da filosofia bergsoniana. A presença perfaz o significado da intuição da duração, pois exprime a imanência como plenitude. A reflexão real – que recupera a etimologia da palavra “intuição” – exprime o caráter dramático de uma reflexão infinita, uma inflexão sobre si que faz descobrir a realidade do pensamento como ser que não se define, pois é continuamente *por fazer*.

Agora se explicam melhor estas palavras de Henri Gouhier¹⁹⁶, precisas demais para que delas nos esqueçamos:

uma definição clássica do princípio de causalidade indica que não há mais no efeito do que na causa, pois esse *mais* seria sem causa. Essa definição ressalta dois aspectos da causalidade: de um lado, ela parece mesmo ser como uma variante do princípio de identidade; de outro, ela é explicitamente oposta a uma criação. A causalidade “implica que *nada se crie* na passagem de um momento ao momento seguinte”; a criação “implica *ao contrário* [...] pelo próprio ato, alguma coisa que não existia em seus antecedentes”.¹⁹⁷

195 LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, op. cit., p. 207 (o autor refere-se à página 112 de *Presença e campo transcendental*, op. cit.).

196 Henri Gouhier (1898-1994), normalista, membro da Légion d’honneur e da Académie française (substituindo a Étienne Gilson), pertenceu à terceira geração dos discípulos de Bergson, que conheceu o filósofo entre seu período de glória e seu declínio. Distingue-se também por ter sido um dos herdeiros testamentários de seu mestre, assim como o primeiro bergsoniano a ensinar na Sorbonne (1941-1968), na qual o filósofo da duração era combatido desde o final do século XIX. Ao lado de nomes como Étienne Gilson e Georges Canguilhem, foi um dos autores mais representativos da Librairie philosophique J. Vrin.

197 GOUHIER, H. *Étienne Gilson. Trois essais: Bergson, La philosophie chrétienne, L’art*. Paris: Vrin, 1993, p. 33. A citação reenvia a: BERGSON, H. “Bergson à Léon Brunschvicg”. 4 avril 1903. In: M, p. 586.

As duas interpretações de que tratamos complementam-se de modo a explicitarem os dois pontos elencados por Henri Gouhier¹⁹⁸. Cabe-nos notar também que a própria carta que Gouhier cita no excerto acima oferece-nos uma confirmação da certa direção e da completude de nossas duas interpretações: a causalidade reduz-se à identidade; a causalidade opõe-se à criação. Trata-se da carta a Brunschvicg de 4 de abril de 1903. Ousamos afirmar que ela complementa o texto do *Ensaio*, cuja declaração imponente nunca é demais apreciar: “em suma, *se a relação causal ainda existir no mundo dos fatos internos, ela não poderá assemelhar-se de modo algum ao que chamamos de causalidade na natureza.*” (DI, p. 151, grifo nosso).

Ocorre que em outra carta a Brunschvicg concernente à mesma discussão epistolar, agora de 26 de fevereiro de 1903, Bergson retorna à famigerada distinção entre a causalidade psicológica e a causalidade na natureza proposta no *Ensaio*. Para quem achava que a comparação entre dois perfis de causalidade tinha se tornado coisa pretérita, que o *Ensaio* encerraria a questão para nunca mais, leiamos:

ou a liberdade é apenas uma palavra vã, ou ela é a própria causalidade psicológica. Mas essa causalidade psicológica deveria ser entendida no sentido de uma *equivalência* entre o ato e seus antecedentes múltiplos? Falar assim seria representar-se a causalidade psicológica e toda causalidade em geral sob o modelo da causalidade física [...]. Se houver uma causalidade psicológica real, ela deve se distinguir da causalidade física, e já que esta implica que *nada se cria* na passagem de um momento ao momento seguinte, aquela implica ao contrário a *criação* pelo próprio ato, de alguma coisa que não existia nos antecedentes. [...] a criação de que eu falo está inteiramente no *progresso* pelo qual essas razões [dos atos] *tornaram-se* determinantes. [...] A verdade é que o progresso que proporcionou as razões determinantes é um progresso da personalidade inteira, encarada como indivisível e una.¹⁹⁹

198 Aquele, sem dúvida, quem melhor apreciou como a crítica bergsoniana da causalidade transforma profundamente o cenário da história da filosofia. Cf. o capítulo “Causalité et création”, que apresenta a evolução do problema da causalidade na obra bergsoniana até ser tratado, contrariamente à causalidade física, como criação e intuição. In: GOUHIER, H. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris: Vrin, 1989, p. 41-52. Cf. também: *Id. Bergson et le Christ des Évangiles, op. cit.*, capítulo IV, “Le surhomme”, tópico I, “Une philosophie de la création”.

199 BERGSON, H. “Bergson à L. Brunschvicg”. 26 février 1903. In: EPh, p. 280-281. Sem dúvida, a importância desta carta é das maiores. Henri Gouhier (*Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale, op. cit.*, p. 48) entende que ela marca a época em que “Bergson parece querer evitar o equívoco: ele abandona a palavra ‘causalidade’ à inteligência, à linguagem do senso comum e das ciências físicas. O que ele chamava de ‘causalidade psicológica’ nos *Dados imediatos da consciência* torna-se ‘criação’. Evidentemente, não é por acaso que então estamos na época quando Bergson prepara seu livro sobre uma evolução dita ‘criadora’.” Cf.: *Id. Bergson et le Christ des Évangiles, op. cit.*, p. 121-123.

Passados aproximadamente quatorze anos da publicação do *Ensaio*, quando Bergson consolidava sua glória como professor do *Collège de France*, a carta a Brunschvicg de 26 de fevereiro de 1903 prolonga a redação de 1889, arrematando incomparavelmente o imbróglio da causalidade *versus* liberdade. A criação diferencia-se da causalidade²⁰⁰.

Tendo recorrido às análises fundamentais de Henri Gouhier sobre causalidade e criação, Franklin Leopoldo e Silva as confirma a partir de um plano distinto²⁰¹. Ele não concebe a criação apenas em oposição à causalidade e à ciência da matéria – como faz

200 Henri Gouhier exprime em diversas ocasiões a diferenciação do conceito de criação a partir daquele de causalidade, como nesta passagem: “Bergson conserva o tema das duas causalidades escrevendo *Matéria e memória* e a *A evolução criadora*. Mas chega um momento em que o equívoco deve desaparecer. Não sei se Bergson meditou longamente sobre a oportunidade de não chamar mais de ‘causalidade’ o que, precisamente, não é ‘causalidade’. Talvez a palavra que vá designar e substituir ‘causalidade psicológica’ tenha vindo espontaneamente sob a pluma de Bergson: criação.” (BELGIOIOSO, G.; GOUHIER, M.-L. (éds.). *Henri Gouhier se souvient... ou comment on devient historien des idées. Cinq entretiens avec Jean-Maurice de Montremy*. Paris: Vrin, 2005, p. 73) Esse cotejo também é profícuo sob o aspecto biográfico: “há uma maneira simples de situar Bergson na história do pensamento ocidental. Tudo vai girar em torno da noção de criação nessa filosofia em que a evolução deve tornar-se criadora. No liceu e na Sorbonne, preparando a graduação e a *agrégation* [concurso de admissão de professores do ensino secundário em escala nacional], nas primeiras explorações em vista de uma tese, o jovem Bergson pensa, lê, trabalha no mundo da tradição greco-latina. Nesse mundo a noção de criação é praticamente ignorada; não é uma ideia grega. Na mesma época, o jovem Bergson vive em um meio familiar em que a tradição judaico-cristã prolonga do modo mais exato a parte judia dessa tradição. Ora, os primeiros versículos da Bíblia introduzem a noção de criação, de uma criação verdadeiramente radical uma vez que ela é *ex nihilo*. / Durante muito tempo, se as palavras criação e criar vêm sob a pluma de Bergson, elas estão simplesmente com o sentido corrente que têm na conversação. Ora, eis que a filosofia nova vai, parece, operar uma transferência. Pode-se ter a impressão de que Bergson colhe a noção de criação no pensamento de expressão judaico-cristã em que ela é essencial e a transpõe na filosofia de expressão greco-latina em que ela é desconhecida. [...] É necessário, portanto, que precisemos: Bergson opera a transferência à sua maneira” (*Ibid.*, p. 72). Mais claramente ainda, Henri Gouhier discorre a propósito do *Ensaio*: “quando Bergson encontrou a irredutível realidade do ato livre, ele naturalmente tomou a palavra ‘causalidade’ para descrevê-la. Mas essa causalidade é, no ato livre, um dado imediato da consciência e, como tal, sem nenhuma relação, nem mesmo de semelhança, com a causalidade física [...]. Bergson começa, portanto, a exprimir a distinção acrescentando adjetivos ao substantivo: ‘causalidade física’, ‘causalidade psicológica’. Mas chega um dia em que o filósofo não pode mais se servir de uma mesma palavra com dois sentidos opostos: Bergson deixa, portanto, a palavra ‘causalidade’ nos casos em que ele devia especificar ‘física’, e diz ‘criação’ naqueles em que dizia ‘causalidade psicológica’. / Era indispensável dissipar todo equívoco sob a palavra ‘causalidade’, pois se trata de duas articulações fundamentalmente opostas no bergsonismo. [...] / Não há, portanto, nada de ‘gratuito’ no pensamento de Bergson quando isola a faculdade de criar e a separa da inteligência.” (*Id. Étienne Gilson. Trois essais: Bergson, La philosophie chrétienne, L’art, op. cit.*, p. 32-33; cf. LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: Intuição e discurso filosófico, op. cit.*, p. 199) Em todo caso, Gouhier é claro: “a origem religiosa da ideia de criação quase não parece duvidosa; provavelmente ela deve ter sido relacionada a uma invenção ou uma inspiração do espírito judeu. Sua história no pensamento cristão seria, então, a de uma racionalização e de uma laicização progressivas: esse trabalho parece acabado quando São Tomas distingue a criação no tempo com a ideia de um primeiro começo, verdade que permanece da fé, e a criação como afirmação metafísica de uma dependência da existência. [...] / Essa racionalização foi operada com o ferramental [*ouillage*] conceitual de que os pensadores gregos dispunham, ou seja, aquele que os gregos tinham aperfeiçoado. A Bíblia é decifrada por uma inteligência platônica, aristotélica ou estoica. A criação encontra-se, assim, traduzida em causalidade: o Criador da *Gênese* torna-se causa primeira e a demonstração de sua existência aparece ligada a uma exigência do princípio de causalidade. [...] / Para Bergson, o ato de criar é inicialmente um fato da experiência, a noção de criação não é nem religiosa nem teológica. O fato de criar é um dado imediato de minha consciência, sendo constitutivo do próprio ser que a psicologia estuda; o fato de criar é uma propriedade vital e, como tal, a biologia reconhece-o desde que ela alarga-se como história natural. Todo o bergsonismo aparece, então, como um esforço para pensar o ato de criação como

Gouhier de modo extremamente preciso –, mas reinscreve a criação na dimensão da interioridade, concebendo-a como o aspecto concreto e dinâmico da reflexão real. Só assim conclui que “a filosofia de Bergson apresenta-se como um rompimento profundo com a tradição grega”, ou seja, como uma verdadeira “reviravolta epistemológica”²⁰². E convém notar que não há exagero nessas palavras. De fato, a filosofia bergsoniana “representa, desde os *Données Immédiates de la Conscience*, um esforço no sentido de separar causalidade e criação. A noção de *causalidade psicológica*, que no primeiro livro se opõe à *causalidade*

uma evidência experimental e despi-lo de seu mistério. ‘A realidade, impregnada de espírito, é criação.’ [PM, p. 39] Para quem sabe se recolocar na duração pura, criar torna-se uma ‘ideia clara’ [EC, p. 262]. / A ideia de criação é misteriosa apenas para a inteligência que a pensa através do esquema causal.” (GOUHIER, H. *Bergson et le Christ des Évangiles*, op. cit., p. 118-120) “Uma vez dissipada a confusão entre causar e criar, cada ato reencontra sua clareza própria. [...] / Ligada no imaginário bíblico à ação de um Deus que é o Deus de uma religião, a criação tornou-se uma ideia da razão nas teodiceias espiritualistas: dado imediato da consciência e noção profana, a criação, no bergsonismo, torna-se operação divina e faz, então, reaparecer o Deus da religião.” (*Ibid.*, p. 123).

201 Henri Gouhier (*Bergson dans l’histoire de la pensée occidentale*, op. cit., p. 57) ressalta a importância do artista como criador e da análise da emoção na obra de Bergson, mas nisso não se demora. “Concretamente, a invenção faz pensar no inventor e o primeiro inventor que se apresenta ao espírito é o artista.” E “uma segunda análise completará a filosofia bergsoniana da criação que ocupa uma parte do primeiro capítulo das *Dois fontes da moral e da religião*” (*Ibid.*, p. 59; sobre esses problemas, ver: p. 57-61).

202 LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, op. cit., p. 341, 343, respectivamente. Ambos os excertos são referências indiretas à hipótese principal de Bergson dans *l’histoire de la pensée occidentale* (Op. cit.), de Henri Gouhier. Segundo este autor, o helenismo e o pensamento judaico-cristão são as duas grandes tradições com que Bergson confronta-se – a síntese desta hipótese foi apresentada em entrevista citada na nota 175. O bergsonismo constitui-se, então, como uma “das tentativas para transformar” a coexistência dessas duas grandes tradições em “*coabitação*” (*Ibid.*, p. 12-13, grifo nosso). E há ao menos dois outros exemplos notáveis dessa tentativa. Em primeiro lugar, “no fim do século IV e no começo do século V, a síntese da teologia cristã com a filosofia platônica operada por Santo Agostinho.” (*Ibid.*, p. 13) Em segundo lugar, “no século XIII, a síntese da teologia cristã com a filosofia aristotélica operada por São Tomás de Aquino.” (*Ibid.*) Particularmente, quanto à vocação de Bergson em prol dessa coabitação, Gouhier elabora duas teses: “1º A reflexão sobre a ciência de seu tempo o faz retirar a filosofia da tradição helênica; 2º Em favor dessa ruptura, a nova filosofia vai anexar certos temas cuja origem está na tradição judaico-cristã.” (*Ibid.*) Em primeiro lugar, Gouhier examina a relação de Bergson com o helenismo (capítulos I e II), e considera os sofismas de Zenão de Eleia como o ponto de distanciamento do filósofo diante dos problemas concernentes ao movimento que floresceram no pensamento greco-latino. Em segundo lugar, interpretando a relação entre o bergsonismo e a história das ciências (capítulo III), mostra que “o advento das ciências experimentais introduz [...] uma virada [*tournant*] decisiva. A evidência tem doravante dois modelos segundo os quais se demonstra a verdade ou se mostra a realidade. Com a biologia, é, com efeito, a realidade que entra na filosofia, da qual fora afastada pela Escola de Eleia. Ora, a realidade [...] é o devir em todas as suas variedades e também com todos os seus nomes: movimento, mudança, duração.” (*Ibid.*, p. 39) Desse modo, a partilha entre a verdade e a realidade (entre a evidência matemática e a evidência biológica, a exatidão e a precisão etc.) é identificada *dentro das próprias ciências*, que não se explicam umas pelas outras e divergem quanto à função do tempo no devir. A relação de Bergson com as ciências é, portanto, fundamental para sua filosofia metafísica, uma vez que é a divergência entre as ciências matemáticas e as experimentais que requer um perfil distinto de causalidade. Gouhier mostra, então, como a criação diferencia-se do conceito de causalidade (capítulo IV), hegemônico dentro da tradição helênica. “Eis, portanto, uma primeira dualidade [...]: tempo da ciência e tempo da existência. Nessas condições, Bergson pode definir o tema de sua tese: mostrar a confusão desses dois tempos na origem de problemas cujos enunciados são equívocos, para tanto escolhendo o problema da liberdade. A palavra ‘causalidade’ vem muito rapidamente sob sua pluma. Não nos espantaremos, sem dúvida, de encontrar sob a palavra duas causalidades radicalmente diferentes.” (*Ibid.*, p. 43) “Tudo se passa como se tivesse vindo a seu espírito a definição do princípio de causalidade [...] como uma variante do princípio de identidade: não pode haver

física, cumpre já essa função”²⁰³. Mas, do *Ensaio à Evolução criadora*, o significado da criação perfaz-se, pois a criação passa do nível psicológico ao vital: “a Teoria da Vida veio ampliar os horizontes da noção de *causalidade psicológica*, sem mudar a sua natureza”²⁰⁴.

Assim, “conceber o *tempo* como substrato da realidade, definida portanto como *duração*, é o mesmo que instituir a noção de *criação* como horizonte de compreensão metafísica da realidade”²⁰⁵. E, a nosso ver, essa é a principal tese do livro de Franklin Leopoldo e Silva, pois é no interior do problema da partilha entre causalidade e criação que as reflexões do autor sobre criação artística e criação ontológica originam-se. O verdadeiro estatuto da criação foi diferenciado pela filosofia de Bergson, por força da *invenção filosófica que individua o conceito de criação* a partir da crítica de um conceito cujo sentido lhe é oposto. “*Crítico* é o exame que discerne, separa, desdobra e configura por limitação um *territorium*”²⁰⁶, ou, segundo Bento Prado Jr., uma “região da realidade”²⁰⁷.

Por outro lado, convém notar também que Franklin Leopoldo e Silva encontra, do interior da filosofia de Bergson, a direção que sua própria obra veio a tomar, a saber, uma reflexão infinita sobre o sentido da “*vizinhança comunicante*”²⁰⁸ entre filosofia e arte e, particularmente, entre filosofia e literatura. O problema em questão envolve um mesmo *élan* que se manifesta sob duas formas literárias distintas. A propósito do problema do universal e do particular na literatura, ele pondera:

a princípio, não se trata de uma relação extrínseca e suspeitamos que não seja tampouco uma relação de identidade absoluta. A relação de uma a outra se daria por uma espécie de comunicação que, à falta de outro termo, chamaríamos de *passagem interna*, configurando assim dois espaços

nada a mais no efeito do que na causa, pois esse ‘mais’ seria sem causa. Ora, para Bergson, a própria definição da palavra ‘criação’ implica ‘esse algo que não existia nos antecedentes’.” (*Ibid.*, p. 46) A reintrodução da criação na filosofia reata, assim, com a tradição judaico-cristã paralelamente à tradição helênica (capítulo V). Entretanto, essa reintrodução não se faz abruptamente; ela procura seguir os limites delineados pelas próprias ciências experimentais e, particularmente, pela experiência interna do tempo. Como experiência, afinal, a duração deve ter valor experimental. “Todo o bergsonismo aparece como um esforço para ver no ato de criar uma evidência experimental, tão evidente quanto a evidência racional, embora completamente diferente.” (*Ibid.*, p. 57) “A história da ideia de criação no pensamento judaico-cristão é [...] a de uma racionalização e, por conseguinte, de uma laicização contínua. No bergsonismo, ela é laicizada desde a origem, mas desembaraçada do esquema causal que a racionalizava.” (*Ibid.*, p. 61) A criação não é causalidade física nem ação divina; antes, ela é dado imediato da consciência. Henri Gouhier passa, a partir do capítulo VI de seu livro, ao exame de sua segunda tese (enunciada acima), sobre a importância do pensamento judaico-cristão no bergsonismo.

203 LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, op. cit., p. 342.

204 *Ibid.*, p. 343.

205 *Ibid.*, p. 344.

206 *Ibid.*, p. 347.

207 PRADO Jr., B. *Op. cit.*, p. 96.

208 LEOPOLDO E SILVA, F. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Unesp, 2004, p. 13.

contíguos mas apenas indiretamente comunicáveis, ou seja, em que a passagem de um a outro se daria pela mediação da exterioridade. Pelo contrário, haveria uma forma de passar de um a outro que seria uma via interna, sem que, nesse caso, a comunicação direta anulasse a diferença.²⁰⁹

Como relacionar esse excerto com o problema que nos ocupa? É bem verdade que Franklin Leopoldo e Silva aí problematiza a relação entre filosofia e literatura na obra de Jean-Paul Sartre. No entanto, a partir desse excerto fundamental, não podemos deixar de notar que seu modo pelo qual o autor coloca problemas não é determinado pela própria obra que lhe serve de objeto. Na verdade, ele é animado por uma bagagem que se harmoniza com suas reflexões sobre a causalidade e criação em Bergson. Afinal, entre filosofia e literatura, de acordo com o intérprete, estabelece-se uma reflexão infinita que não implica a determinação de uma pela outra. Antes, há contínua reflexão entre uma produção individuada e outra através do mesmo autor que as produz – assim como haverá através do leitor que as coteja. Não se trata de uma relação de causalidade, que necessita da definição de uma instância anterior da qual toda a outra produção vai ser deduzir. A relação entre filosofia e literatura é, com efeito, um caso exemplar da *criação como reflexão real* que Franklin Leopoldo e Silva distingue na filosofia bergsoniana.

Na verdade, em *Bergson: intuição e discurso filosófico*, a melhor expressão da reflexão real como criação da consciência é, ao mesmo tempo, a reflexão real como *criação na arte*. A arte é *medium*²¹⁰ individuado no qual se encontra a relação absoluta com o artista, sem que essa relação desvirtue-se em determinação, já que a obra é sempre diferente do que o artista pensava que ela deveria ser²¹¹. Da mesma maneira, a reflexão define a criação artística e, por ser *indeterminante*, opõe-se à causalidade. Contrariamente à reflexão identitária, ela efetiva-se na criação indeterminada, logo, infinita em seus sentidos: a criação artística nunca fecha o ciclo da criação, pois nunca se adéqua a um plano preconcebido. É nesse sentido, repitamos, que “se pode dizer que refletir é indeterminar. [...] Em Bergson, a relação entre

209 *Ibid.*

210 *Id. Bergson: Intuição e discurso filosófico, op. cit., p. 280-sqq.*

211 Esse é o próprio tema do ensaio “O possível e o real” (PM, p. 99-116), no qual Bergson parece concluir sua vertente de crítica das ilusões da inteligência. Assim como criticara as ilusões do paralelismo psicofisiológico (“O cérebro e o pensamento”. In: ES), falso devir e do nada (EC, cap. IV), nesse texto Bergson ataca a ilusão do possível. Essencialmente, trata-se de mostrar que a ideia de possibilidade só se engendra de modo retrospectivo a partir da própria realidade. “De frente para trás opera-se uma remodelagem constante do passado pelo presente, da causa pelo efeito.” (PM, p. 114) E, se assim for, a previsibilidade torna-se, a rigor, impossível, notadamente em domínios reconhecidos pelo fator decisivo desempenhado pela personalidade. “Todas essas considerações impõem-se quando se trata de uma obra de arte. Creio que se acabará achando evidente que o artista cria o possível ao mesmo tempo que o real quando executa sua obra.” (PM, p. 113).

reflexão e indeterminação é que nos faz dizer, por exemplo, que a consciência *é* o que ela ainda *não é*”²¹².

Assim, a reflexão real completa o sentido da intuição e da presença, restituindo a estas a inegável dimensão externa do ser. *Intuição* significa olhar atentamente, mas também conhecer imediata e interiormente. Significa instalar-se na presença. *Reflexão* restitui a dimensão de expressividade à intuição, pois a infinitude da reflexão indeterminante conota também a *dimensão infinita da criação*. É precisamente nesse sentido que Bergson afirma que, enquanto consciência, a vida “apreende-se ela própria absolutamente em uma intuição que, incompleta de fato, pode completar-se indefinidamente.”²¹³ A reflexão real, portanto, jamais poderia ser um espelhar-se, pois o espelho, no caso ideal, só proporciona uma imagem dada de antemão, idêntica àquilo que se espelha. Retornaríamos sub-repticiamente à causalidade como identidade se a reflexão fosse determinante, de modo que a infinitude do ser real fixar-se-ia em uma forma identitária de si. A realidade seria novamente absorvida no interior da idealidade. Mas é a arte o próprio meio da reflexão indeterminante. “A criação como produção infinita será pensada a partir da forma artística e a arte será associada à reflexão, na medida em que é compreendida como mediação da conexão infinita.”²¹⁴

* * *

Ao passo que Bento Prado Jr. empreende uma crítica decisiva do problema da causalidade a fim de definir a presença, Franklin Leopoldo e Silva parte da crítica da causalidade à definição da criação da consciência. Como vimos acima, esta criação tem seu horizonte na arte²¹⁵. Eis aí, então, um ponto em que *Bergson: intuição e discurso filosófico* integra-se surda mas profundamente a *Presença e campo transcendental*. Desde o princípio, era preciso que se demonstrasse a identidade implicada na causalidade para que a criação liberasse o potencial de suas imagens em um *territorium* onde sucessão é progresso, passagem é acúmulo, movimento é diferenciação, ser é devir.

212 LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, op. cit., p. 235.

213 BERGSON, H. “Réponse à l’article de W. B. Pitkin ‘James and Bergson’”. 18 mai 1910. In: *Id. Écrits Philosophiques*, op. cit., p. 388.

214 LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, op. cit., p. 224.

215 A propósito disso, ver: JOHANSON, I. *Arte e intuição: a questão estética em Bergson*. São Paulo: Humanitas e Fapesp, 2005; *Id. Bergson: Pensamento e Invenção*. São Paulo: Editora da Unifesp, 2014; PAIVA, R. *Subjetividade e Imagem: a literatura como horizonte na filosofia em Henri Bergson*. São Paulo: Humanitas, Fapesp, 2005.

A própria reflexão real, que exprime ao mesmo tempo ontologia e método, criação e descoberta do próprio potencial criador da intuição, nascia da diferenciação entre causalidade e a criação, assim como a presença interna engendra-se como diferenciação da Presença em si. Afinal, se a presença fosse Presença, por acaso a filosofia teria um dia começado? Ora, se no ser humano coexistem memória e percepção, real e simbólico, profundo e superficial, entender a importância do problema da causalidade não significa contrariar o espírito do bergsonismo. Antes, significa entendê-lo por completo. Pois se não concedermos realidade ao profundo e ao superficial, ao que é livre tanto quanto ao que é habitual, congelaremos a filosofia de Bergson no espectro de uma e única criação pura. Insensivelmente, a condenaríamos a um estatismo injustificável.

PARTE II. O CORPO EM CENA: A ORIGEM PSICOFISIOLOGICA DA CAUSALIDADE

Capítulo I. Taine, Ribot e a “ordem do dia” da psicologia científica

I. Um psicologismo conquistador

I. 1. A grande destilaria do *positive spirit*

Interpretar a integração entre corpo e pensamento é um lugar-comum na filosofia francesa. No final do século XIX, o mais recente e impressionante ensaio desse gênero foi, sem dúvida, *De l'intelligence*, de Hippolyte Taine (1828-1893)²¹⁶. Baseada nos mais recentes textos da psicologia e do naturalismo ingleses, essa obra-prima publicada em 1870 apresenta uma análise muito vasta sobre o ser humano. Suas exatas mil páginas (na primeira edição) pretendem integrar fisiologia e anatomia, lógica e teoria do conhecimento, psicologia e psiquiatria, de modo a oferecerem uma visão integral do humano como ser *pensante*, ser *corpóreo* e *animal adaptado* a seu meio.

A despeito de sua vastidão, porém, *De l'intelligence* padece de um vício amplamente reconhecido de seu autor. Hippolyte Taine é um personagem particularmente arbitrário em sua maneira de argumentar, de modo que seu potencial sistemático logo se vê corromper pelo modo apressado de concluir. Seu grande talento como psicólogo sofre com argumentos que não se verificam empiricamente, frequentemente fundamentados em raciocínios analíticos que, embora se refiram a seres de carne e osso, sequer são atenuados pela dúvida imposta pela necessidade de contraprova empírica. Segundo certo vocabulário filosófico, seria possível dizer que Taine confunde com frequência perturbadora os juízos analíticos e os juízos sintéticos *a priori*.

216 TAINÉ, H. *De l'intelligence*. Deux tomes. Paris: Hachette, 1870.

Desse modo, *De l'intelligence* é uma obra inovadoramente velha: ela leva em conta, por exemplo, os trabalhos sensacionais de Alexander Bain (1818-1903), fundador da revista *Mind*, que propõem a integração entre corpo e pensamento como totalidade elétrica, e os trabalhos de Darwin, que recolocam o ser humano dentro do cenário de *struggle for life* animal. Ela ainda complementa de maneira inegável esses dois trabalhos porque apresenta uma análise psicológica integral: das representações complexas às sensações (análise ideológica, ou o que, do outro lado da Mancha, Herbert Spencer chamaria de “Análise Geral”) e desses elementos últimos da percepção às representações complexas segundo leis e mecanismos (síntese associativa, ou, segundo Spencer, “Análise Especial”). Théodule Ribot ressalta:

Para se compreender o quanto [...] o estudo sobre as sensações de Taine] era novo entre nós em 1870, o mais simples é dirigir-se à escola espiritualista, que se vangloria de ter uma psicologia e de inaugurar o que ela produziu de mais completo nesse gênero: o *Traité des Facultés* de Garnier. O capítulo consagrado às percepções é de uma vagueza e de uma magreza que espantam: conhecimento nulo ou esquecimento total dos dados científicos. Aí se reconhece esse gosto incurável da escola para as generalidades e essa inexplicável tendência a estudar fatos psicológicos com o único auxílio da consciência. Ao contrário, o Sr. Taine dirigiu-se aos fisiologistas; e ele não se contentou com tratados gerais, ele consultou os *mémoires* especializados, ele foi se instruir sobre pontos duvidosos; sobretudo, ele interrogou a patologia, que, pelo estudo dos desvios, faz melhor conhecer o estado normal. Sua análise do toque [...] pode ser considerada como um dos melhores exemplos desse método que, negligenciando as dissertações estéreis sobre “as grandes teses”, mete-se nos fatos, nota as exceções, tenta interpretá-las e substitui por um conhecimento preciso do assunto, ou ao menos de suas dificuldades, essas fórmulas cômodas de metafísica que permitem nada saber, parecendo nada ignorar.²¹⁷

Théodule Ribot possui diversas razões para valorizar o trabalho de Hippolyte Taine. Uma delas, menos teórica do que as apontadas acima, é o fato de que Taine é tomado por uma espécie de autor de referência, se não patrono da *Revue philosophique*, fundada por Ribot em 1876, cujo primeiríssimo volume abre-se com um artigo de autoria de Taine²¹⁸. Ademais, quase um ano após o surgimento da *Revue philosophique*, seu próprio fundador e presidente

217 RIBOT, Th. “M. Taine et sa psychologie”. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 4, juil.-déc. 1877, p. 26.

218 TAINÉ, H. “Note sur l’acquisition du langage chez les enfants et dans l’espèce humaine”. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1^{re} année, t. 1, janv.-juin 1876, p. 5-23. O primeiro artigo do segundo ano da revista também é de sua autoria: *Id.* “Les vibrations cérébrales et la pensée”. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 2^e année, t. 5, janv.-juin 1877, p. 1-9.

dedicará à psicologia de Taine um artigo de densas quarenta páginas, citado acima, e, em 1879, uma resenha sobre a terceira edição corrigida *De l'intelligence*²¹⁹.

Não obstante, Ribot não faz vista grossa para alguns deslizes contrários ao ideal que deveria guiar uma psicologia que “se mete nos fatos”. *De l'intelligence* acaba por fazer uso desprevenido da psicologia introspectiva, essa mesma “inexplicável tendência a estudar fatos psicológicos com o único auxílio da consciência”. E esse uso chega a ser ingênuo demais, pois não há em toda essa obra uma reflexão de método sequer sobre a validade e os limites da psicologia introspectiva, o que acaba por manter a própria psicologia como presa fácil da filosofia, da qual ela pretende se distinguir. Além disso, Taine perde-se em questões como a da existência do mundo exterior, que nem seu talento literário seria capaz de afastar das altas questões metafísicas. Com efeito, Ribot pondera a propósito dessa mesma questão:

por aí o idealismo retoma suas vantagens e permanece inexpugnável em teoria. Aqui estamos, portanto, em plena metafísica, ou seja, dentro de um mundo onde as teses e as antíteses entrechocam-se, sem que se possa decidir entre elas senão por gostos pessoais. Também, ainda que o Sr. Taine diga na última página de seu livro: “Estamos na soleira da metafísica, paro por aqui”, não há dúvida de que, sobre a questão da natureza dos corpos, ele já passou pela porta. A nosso ver, esse é um erro. Ainda que eliminar a metafísica de toda parte e para sempre talvez não seja tão fácil quanto os positivistas pensam, é importante estar bem atento contra ela, sobretudo lá onde ela reinou desde sempre; lá onde ela fez com que todo conhecimento positivo tenha sido sacrificado a discussões insolúveis, ou seja, na psicologia. *Uma reação, mesmo exagerada, é necessária.* – Feitas essas reservas, deve-se reconhecer que as teorias metafísicas, ainda que não científicas por natureza, podem, entretanto, aproximar-se muito dos dados científicos e não se pode negar que, em sua hipótese dos motores móveis, o Sr. Taine fez um esforço sério para apreender a realidade.²²⁰

Segundo dois pontos de vista, Ribot valoriza o *esforço* de Taine. Do ponto de vista teórico, há três fatores pelos quais *De l'intelligence* destaca-se: “o estudo dos fenômenos que se substitui ao das faculdades e das entidades; o emprego de materiais fisiológicos, totalmente esquecidos desde Cabanis e Broussais; a análise ideológica.”²²¹

Do ponto de vista histórico, Ribot repisa o fato de que a psicologia, na França dos meados do século XIX, era representada de modo somente nominal, sem se distinguir da filosofia. É claro que essa interpretação dos fatos tem seu viés próprio, pois destitui o lugar

219 RIBOT, Th. “H. Taine: *De l'intelligence*, 3^e édition. 2 vol. in-18. – Paris, Hachette et Cie, 1878”. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 7, janv.-juin 1879, p. 324-327.

220 *Id.* “M. Taine et sa psychologie”, *op. cit.*, p. 36, itálico nosso.

221 *Ibid.*, p. 45.

que alguns grandes autores do espiritualismo pretendiam reservar à psicologia, que parecia se ver em grande voga. Contudo, é fato que, depois de Comte, quem fosse ao menos simpático pelo positivismo teria muita dificuldade para fundamentar a psicologia de um ponto de vista não meramente introspectivo, i.e., filosófico. Uma empresa científica sólida, com cadeira tanto na universidade quanto no *Collège de France*, terá de esperar por Ribot para se ver nascer.

Enquanto isso, na casa de Auguste Comte encontra-se (até os dias de hoje) um manequim de frenologia. A “vontade de ‘matar’ o ‘psicologismo’ é muito explícita, e repetida do começo ao fim da obra de Comte, como o é sua admiração por Gall e pela frenologia.”²²² Para ele, não é possível que o pensamento conheça-se a si próprio, pois é preciso que haja uma distância entre o sujeito cognoscente e seu objeto. A única forma efetiva de estudar o pensamento “positivamente” é através do cérebro, o que cassa o direito da psicologia em proveito da biologia (através de uma teoria cerebral) e da sociologia (uma física social)²²³. Desse modo, “a ausência da psicologia na classificação comtiana das ciências não é um simples esquecimento, mas uma exclusão deliberada e argumentada”²²⁴. Afinal, a psicologia encontrar-se-ia em um não-lugar, de modo que a escola psicológica de Jouffroy e de Cousin²²⁵ só poderia representar uma irritante resistência do psicologismo à morte.

A partir das leituras que Ribot faz da história da filosofia e da psicologia na França no século XIX²²⁶, constata-se, então, que Ribot não coloca Taine e a si próprio em uma filiação a Comte, cujo antipsicologismo conduz, de fato, à negação da especificidade do fenômeno psíquico. Antes, seus textos de caráter histórico narram, do ponto de vista de um legítimo

222 BRAUNSTEIN, J.-F. “Antipsychologisme et philosophie du cerveau chez Auguste Comte”. In: *Revue Internationale de Philosophie*, 52 (203), 1998, p. 8. Ver também: *Id.* “La philosophie des sciences d’Auguste Comte”. In: WAGNER, P. (dir.). *Les philosophes et la science*. Paris: Gallimard, 2002, p. 804.

223 Jean-François Braunstein (“La philosophie des sciences d’Auguste Comte”, *op. cit.*, p. 804) sublinha: “a crítica da psicologia não é somente a rejeição circunstancial de uma ‘falsa ciência’ particular, ela indica também o tipo de relação que o pensamento pode manter consigo próprio: não é possível, segundo Comte, conhecer diretamente as ‘leis do espírito humano’.” Cf. PETIT, A. “Quelle place pour la psychologie dans le positivisme?” In: *Revue de synthèse*, CXV, n° 3-4, juil.-déc. 1994, p. 393-415.

224 BRAUNSTEIN, J.-F. “Antipsychologisme et philosophie du cerveau chez Auguste Comte”, *op. cit.*, p. 9.

225 Segundo Jean-François Braunstein, “é possível datar o acme da escola psicológica na França a partir do Prefácio de Jouffroy aos *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart em 1826 e do *Cours de philosophie* de 1828 de Cousin.” (*Ibid.*, p. 9) Sobre Jouffroy, cf. *Id.* “L’invention française du ‘psychologisme’ em 1828”. In: *Revue d’histoire des sciences*, tome 65, 2012/2, p. 197-212.

226 Notadamente, no artigo a que Ribot deu o título de “Philosophy in France” (In: *Mind*, vol. 2, n° 7, jul. 1877, p. 366-386). Para que se tenha uma dimensão da importância desta revisão crítica da filosofia francesa dirigida ao público inglês, cumpre notar que o *paper* de Ribot aparece ao lado de artigos também inéditos de Alexander Bain (“Education as a Science”) e de Charles Darwin (“A Biographical Sketch of an Infant”), então em seus acmes. Para a tradução francesa, ver: *Id.* “Philosophie et psychologie en France (1877)”. In: *Revue d’histoire des sciences humaines*, 2000/1, n° 2, p. 107-123.

vencedor progressista e republicano, as façanhas dos que recusaram o *statu quo ante* em psicologia, isto é, dos que combateram ponto por ponto a psicologia introspectiva e seus representantes, estes intimamente associados à monarquia humilhada com a assinatura do Tratado de Versalhes de 1871. Só que, acima de tudo, essa recusa é feita por Ribot em nome do próprio “espírito positivo” como método, o que caracteriza uma posição “positiva” muito singular, uma vez que a noção de método era amplamente rejeitada por Comte²²⁷.

Então agora começamos a entender o lugar ocupado por Taine: *De l'intelligence* é, aos olhos de Ribot, o primeiro ensaio imbuído de “espírito positivo” que, a um só tempo, contraria o *status quo* bem como ignora o anátema que Comte lançara sobre a psicologia. Ele “é o primeiro ensaio sério para substituir a psicologia oficial *por alguma coisa de melhor*. Seu livro tem um frescor, um vigor e um espírito científico aos quais os livros franceses sobre o espírito tinham-nos desabituação há muito tempo”²²⁸. Por um lado, Taine passa ao largo da psicologia introspectiva oficial, sem, no entanto, descreditar em bloco a introspecção psicológica, da qual ele próprio faz uso. Por outro lado, fazendo emprego dos materiais fisiológicos, ele acaba por conciliar “os fatos” com a introspecção. E é precisamente a esse *locus* que Ribot pretendia chegar.

Não obstante, como já se pode suspeitar, a valorização rasgada *De l'intelligence* não significa que Taine tenha respondido a todas as perguntas. Na verdade, a própria obra apresenta um desequilíbrio desde o ponto de partida, pois é escrita por um profundo especialista da história e da literatura inglesa. No entanto, todo o lado alemão da psicologia “normal”, da psicometria do sujeito adulto e são, está ausente *De l'intelligence*. Logo, esse “primeiro ensaio sério” será sucedido por outro, implementado pelo próprio Ribot durante décadas. E em que ele consiste?

Acima de tudo, Ribot dará um passo atrás diante da introspecção, porque ela representa o principal eixo da fúria comteana contra o psicologismo. Mas, sem introspecção,

227 Em primeiro lugar, “de acordo com Comte, ‘o método não é suscetível de ser estudado separadamente das pesquisas em que é empregado’, ele deve ser estudado ‘em ação’ [*Cours de philosophie positive*, 1, vol. 1, 1ª lição, 35].” (BRAUNSTEIN, J.-F. “La philosophie des sciences d’Auguste Comte”, *op. cit.*, p. 800) Em segundo lugar, “cada ciência tem seu ‘método de investigação’ próprio. Assim, as matemáticas usam principalmente a dedução, a astronomia a observação, a física a experimentação, a química a nomenclatura, a biologia a comparação e a sociologia a história. Esses métodos determinam de certa maneira o tipo de positividade que é pesquisado por cada ciência.” (*Ibid.*) Logo, se for possível falarmos em *método positivo* – algo que o próprio Comte põe em dúvida –, deveremos recorrer à história: “o método positivo, que seria a integração desses métodos particulares, só poderia [...] ser conhecido *a posteriori* [...]. / Para conhecer verdadeiramente o método positivo, seria preciso, portanto, ter percorrido todas as ciências em sua história” (*Ibid.*, p. 802).

228 RIBOT, Th. “M. Taine et sa psychologie”, *op. cit.*, p. 44, itálico nosso.

como poderia haver psicologia? Deixá-la falar apenas nas estreitas entrelinhas dos *papers* de fisiologia seria a única solução? Na verdade, para poder casar “os fatos” com a análise interior, e casá-los a fim de que os adversários calem-se para sempre, Ribot passará a palavra a outros autores. Será essa sua estratégia não dogmática e bem-sucedida, embora menos literária, de defender a autonomia da psicologia diante da fisiologia, da psiquiatria e da filosofia. Com efeito, ele deixará a ensaística filosófica tipicamente francesa de lado, isto é, o afã do autor que conduz o leitor pela mão através das mais sutis e reveladoras experiências interiores. Esse papel de iniciação propiciado pelo deslumbre que se cria pelo autor filósofo, preceptor intangível e envolvente que deve passar mais tempo polindo os bordões de seu texto do que garantindo a procedência de seu raciocínio, será substituído por uma profilaxia mais dura e menos literária. O belo pode ser bom, mas nem sempre é verdadeiro. Em lugar de trazer à baila consigo os autores ingleses e alemães para um diálogo autoral cheio de sutilezas, dando a impressão a seus leitores de que eles estarão a par de tudo, mas apresentando-lhes de fato apenas aspectos enviesados das teorias, Ribot investe na direção de sua revista (hoje com mais de cento e vinte anos), em artigos, manuais, traduções e monografias temáticas. Com esse material, apresenta ao público francês algumas das mais profundas teorias psicológicas escritas em língua estrangeira, ao mesmo tempo retirando o privilégio da definição do que seja a psicologia das mãos de autores entronizados na *Académie des Sciences Morales et Politiques* por vontade de personalidades como o rei Louis-Philippe I da Casa dos Orléans. Seu intuito é divulgar.

*La psychologie anglaise contemporaine (école expérimentale)*²²⁹, por exemplo, aparece no mesmo ano que *De l'intelligence*, em 1870; a tradução da segunda edição dos *Principles of Psychology* de Herbert Spencer é publicada em 1875²³⁰; *La psychologie allemande contemporaine (école expérimentale)*²³¹ em 1879. Dentre esses, o caso mais emblemático é, sem dúvida, o de *La psychologie anglaise contemporaine*. De modo cronológico, genealógico, sistemático, Ribot apresenta ao público francês todo um universo de autores ingleses que, de fato, recorrem a *uma certa introspecção*, mas dando vazão somente à *dimensão psicológica de seu próprio empirismo*.

229 RIBOT, Th. *La psychologie anglaise contemporaine* [1870]. 3^e éd. Paris: Librairie Germer Baillière et C., 1881.

230 SPENCER, H. [1855/1870] *Principes de psychologie*. Trad. par Th. Ribot et A. Espinas. Deux tomes. Paris: Germer Baillière, 1875.

231 RIBOT, Th. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Librairie Germer Baillière et C., 1879.

Em particular, Ribot procura expor – muito seletivamente – ao público francês as contas que John Stuart Mill acertara com Auguste Comte²³². De acordo com ele, os que dizem conhecer Stuart Mill “contentaram-se o mais das vezes em fazer dele um aderente de Auguste Comte e em classificá-lo entre os ‘positivistas’: o que é um meio cômodo e expeditivo de julgar uma causa sem ouvi-la.”²³³ Pois então ouçam: “a filosofia positiva não é de modo algum uma recente invenção do Sr. Comte, mas uma simples adesão às tradições de todos os grandes espíritos científicos”²³⁴. Logo em seguida Ribot retoma a palavra para arrematar: “o positivismo é, portanto, uma forma do espírito moderno [...]; ele é uma espécie dentro do gênero.”²³⁵ Quer dizer, é possível ser positivista sem ser discípulo de Comte. E essa ideia, afirmada de maneira retumbante pela primeira vez e ainda sob a poderosa égide de um grande autor estrangeiro, ele reafirmará em repetidas ocasiões. Sete anos depois, por exemplo, em sua apresentação da filosofia francesa aos leitores de *Mind*, ele não hesita em salvar o “espírito positivo” contra o dogmatismo de Comte: “o positivismo, que é uma doutrina circunscrita e acabada que se reivindica imutável, não deve ser confundida com o espírito positivo, que é somente um método de filosofar.”²³⁶

Explicando Stuart Mill, Ribot continua sua investida: “é uma opinião comum que os pensamentos, sentimentos e ações dos seres sensíveis não possam ser objeto de uma ciência, no mesmo sentido que os seres e fenômenos do mundo exterior. Essa opinião repousa sobre uma confusão: confunde-se toda ciência com a ciência *exata*.”²³⁷ Ora, a ciência da natureza *humana* não é exata nem preditiva como a física, mas, ainda assim, pode ser ciência tal como as ciências naturais. Qual, então, será o seu método?

Sabe-se que Auguste Comte rejeita de modo categórico a observação psicológica interior, e o faz porque todo conhecimento legítimo deve obedecer a um *princípio de dualidade*, pelo qual se garanta distância entre o sujeito e seu objeto²³⁸. Incapaz de obedecer a esse princípio, não é possível ao pensamento prestar atenção em si próprio no exato momento em que presta atenção em algo; para saber como prestamos atenção em algo, teremos de nos

232 MILL, J. S. *Auguste Comte and Positivism*. London: Trübner, 1865.

233 RIBOT, Th. *La psychologie anglaise contemporaine*, op. cit., p. 99-100.

234 John Stuart Mill *apud* RIBOT, Th. *La psychologie anglaise contemporaine*, op. cit., p. 102.

235 RIBOT, Th. *La psychologie anglaise contemporaine*, op. cit., p. 102.

236 *Id.* “Philosophie et psychologie en France (1877)”, op. cit., p. 113.

237 *Id.* *La psychologie anglaise contemporaine*, op. cit., p. 105.

238 “Comte nota que ‘o cérebro’ – ou ‘o indivíduo’, ou ‘o espírito’ – não pode ‘se separar em dois’ para observar a si próprio. Ele retoma o antigo argumento do olho que pode tudo ver, mas não pode ver a si próprio: ‘por uma necessidade invencível, o espírito humano pode observar diretamente todos os fenômenos, exceto os seus próprios. Pois, por quem seria feita a observação?’ [*Cours de philosophie positive*, 1, vol. 1, 1ª lição, 33].” (BRAUNSTEIN, J.-F. “La philosophie des sciences d’Auguste Comte”, op. cit., p. 805-806).

fiar em nossa memória, lembrando-nos de como nossa mente age. Ribot rebate essa interdição com uma citação de John Stuart Mill:

“não é necessário [...] refutar longamente um sofisma [...]. Pode-se dar duas respostas a isso: 1º poder-se-ia remeter o Sr. Comte à experiência assim como aos escritos dos psicólogos, como prova de que o espírito pode não somente ter consciência de mais de uma impressão ao mesmo tempo e até perceber um número considerável delas (seis, segundo o Sr. Hamilton), mas ainda nisso prestar atenção; 2º poderia ter vindo ao espírito do Sr. Comte que é possível estudar um fato por intermédio da memória, não no instante em que o percebemos, mas no momento seguinte: e aí está, em realidade, o modo segundo o qual adquirimos o melhor de nossa ciência sobre os atos intelectuais. Aliás, de fato, sabemos o que se passa em nós próprios, seja graças à consciência, seja graças à memória, por via direta nos dois casos e não [...] unicamente por seus resultados. Esse simples fato destrói o argumento inteiro do Sr. Comte. Tudo aquilo de que temos conhecimento diretamente, podemos observar diretamente.”²³⁹

E a essa Ribot acrescenta três outras citações, nas quais – caindo como uma luva – Stuart Mill ressalta que é preciso garantir a importância da fisiologia sem abandonar a psicologia. Logo, inteiramente privado de expressão, o adversário já não tem a menor resistência nesta peleja. A Ribot resta apenas soar o gongo da vitória: “*voilà*, portanto, a observação direta estabelecida claramente contra o positivismo.”²⁴⁰ Imediatamente mobilizado em outra luta, John Stuart Mill já ataca com severidade a “psicologia *a priori*”. Com efeito, Ribot apresenta essa discussão como quem acompanha uma luta: “vejamos agora nosso autor em contenda com [*aux prises avec*] a escola oposta, os metafísicos, alemães ou outros, aqueles que ele chama, de modo geral, por filósofos *a priori*”²⁴¹. Do ponto de vista teórico, as sucessivas críticas de John Stuart Mill eram aquilo de que Ribot precisava para assegurar seu pesado investimento psicológico²⁴².

239 John Stuart Mill *apud* RIBOT, Th. *La psychologie anglaise contemporaine*, *op. cit.*, p. 108.

240 RIBOT, Th. *La psychologie anglaise contemporaine*, *op. cit.*, p. 109.

241 *Ibid.*.

242 Pelas datas, fica claro que essa empreitada de Ribot independe daquela que William James virá a realizar nos Estados Unidos, particularmente a partir do famoso artigo “On Some Omissions of Introspective Psychology”, publicado pela primeira vez em *Mind* (9, 1884, p. 1-26). Para William James, igualmente, a introspecção é uma *ferramenta* para a psicologia. Ela não deve ser ignorada nem superestimada: ela é *útil*. Assim, a crítica da falibilidade da psicologia introspectiva torna-se excessiva quando implica rejeição, mas aponta para uma dificuldade efetivamente insolúvel do conhecimento de si. Gerald E. Myers [“Pragmatism and introspective psychology”. In: PUTNAM, R. A. (ed.) *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 12] indica que “as posições de James aqui estiveram caracteristicamente no meio do caminho”: a introspecção é útil, porém falível. “As bases [...] para rejeição da infalibilidade eram empíricas. Mas James invocou outro argumento, um que foi usado com frequência antes e depois, e que, se é empírico ou *a priori*, como se pergunta nos casos de Comte e de James, isso é algo sujeito a interpretação. Em todo evento, James sustentou que ‘nenhum estado subjetivo, enquanto presente, é seu próprio objeto; seu objeto é sempre algo outro’ (EPs, p. 142). Desse modo, se um estado

Assim se apresenta um dos principais avanços de Ribot na operação de valorização da psicologia. Feita a princípio com agentes diretamente importados da Inglaterra, essa valorização consiste em destilar a psicologia do psicologismo e o espírito positivo do positivismo²⁴³. É implementada por uma liderança que tem as credenciais institucionais de seu meio (normalista e *agrégé*), que sabe criar alianças, promover seu empreendimento, desqualificar seus adversários, é um defensor irredutível das ciências médicas de sua época e, é claro, tem talento nato para a poligrafia. Referindo-se a um associacionismo mais amplo, que vai de Alexander Bain e John Stuart Mill até Carl Wernicke e Jean-Baptiste Charcot, Marc Jeannerod explana: “beneficiando do apoio dos anatomistas, dos fisiólogos e dos neurologistas, o associacionismo dominou a evolução das ideias em psicologia durante perto de cem anos, colocando as teorias concorrentes em posição de defesa ou de resistência semiclandestina.”²⁴⁴ E Ribot parece ser, com efeito, o sócio majoritário da parcela francesa desse processo.

Além do recurso a Stuart Mill, um caso exemplar de como é possível fazer o psicologismo e o positivismo oficiais expelir o que neles há de boa substância é o do alienista Henry Maudsley, ausente da primeira edição de *La psychologie anglaise contemporaine*. Crítico ferrenho da introspecção, este autor será disputado tanto pelos ortodoxos quanto pela máquina de guerra da heterodoxia positivista. E veremos mais adiante, aliás, que ele terá um papel muito relevante na maneira como Bergson pensa os movimentos que se prolongam na percepção.

Quanto ao manual de Ribot, talvez Maudsley esteja ausente da primeira edição de *La psychologie anglaise contemporaine* (1870) porque seu primeiro grande trabalho, publicado

subjetivo como a raiva é cognoscível introspectivamente, ele pode estar presente apenas em um estado subjetivo cognoscente *subsequente*; ou seja, o que chamamos de introspecção é, na verdade, retrospecto. E, na medida em que há uma lacuna temporal entre o estado subjetivo que é conhecido e o estado que o conhece avaliando-o, relatando-o e assim por diante, os achados retrospectivos são inevitavelmente arriscados e suscetíveis a erro.” (*Ibid.*).

243 Esse processo será completado pela divulgação e vulgarização da literatura psicológica alemã ao longo dos anos de 1870 e, em particular, com o já referido livro *La psychologie allemande contemporaine* (1879). Não tratamos desta vertente da psicologia “francesa” nesta tese. Todavia, cumpre ressaltar, de acordo com Jacqueline Carroy e Henning Schmidgen [“Psychologies expérimentales. Leipzig-Paris-Würzburg (1890-1910)”. In: *Mil neuf cent. Revue d’histoire intellectuelle*, nº 24, 2006/1, p. 182], que, “aos olhos de Ribot, a psicometria aparecia, com a psicofísica, como o modelo de uma disciplina que ascende à dignidade de ciência, pois encontra-se em condição de mensurar, enfim, o espírito. A psicometria wundtiana foi objeto de uma longa apresentação em março de 1876, no primeiro artigo publicado por Ribot em sua nova revista.” Mas, de fato, a psicometria seria apenas o estágio inicial de uma ciência psicológica mais complexa, baseada na patologia como experimentação “natural” e, portanto, como meio de compreensão dos estados psicológicos normais.

244 JEANNEROD, M. *Sobre a fisiologia mental: história das relações entre biologia e fisiologia*. Tradução de Ana Craveira Neves. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 106.

em 1867, não se enquadra de pronto nem dentro do campo da psicologia nem da filosofia. Em princípio, trata-se de um trabalho de *psicopatologia* escrito por um *médico alienista* que, em plena terra fértil da psicologia empírica, não demonstra interesse pela psicologia tampouco a menor compaixão pelos que a praticam. O primeiro capítulo de seu *The Physiology of Mind* é uma máquina de guerra contra a introspecção da consciência. Não obstante, já na conclusão da segunda edição de *La psychologie anglaise contemporaine* (1875), Maudsley é retratado como psicólogo de tendência “naturalista”²⁴⁵, associado à corrente evolucionista por testemunho do próprio Herbert Spencer, patrono do evolucionismo. Assim o autor é apresentado:

Não se pode quase separar da escola que nos ocupa o doutor Maudsley, cuja *Physiologie et Pathologie de l'Esprit* é, como nota Herbert Spencer, inteiramente impregnada da ideia de evolução. A introdução dessa obra, que tem por assunto “o Método em psicologia”, é muito severa com a metafísica e com o emprego exclusivo desse método que os ingleses chamam *introspective*: (a observação interior de Jouffroy e da escola espiritualista). Aí encontrar-se-á uma boa exposição do método fisiológico ou objetivo [...]. O doutor Maudsley desenvolveu com muito ardor esta tese: que os fenômenos diferem somente em que os mais elevados são produzidos por uma concentração, os menos elevados por uma dispersão da força: uma unidade de pensamento equivaleria a diversas unidades de vida, uma unidade de vida a diversas unidades de força puramente mecânica.²⁴⁶

Mas note-se bem que Ribot coloca, por assim dizer, uma legenda no inglês de Maudsley, fazendo-o voltar-se, na verdade, contra Garnier, Jouffroy e companhia. E, assim, mais um autor é recrutado no “*esprit nouveau*”²⁴⁷.

245 RIBOT, Th. *La psychologie anglaise contemporaine*. 2^e éd. Paris: Librairie Germer Baillière et C., 1875, p. 417.

246 *Ibid.*

247 RIBOT, Th. “Les mouvements et leur importance psychologique”. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 4^e année, t. VIII, juil.-déc. 1879, p. 384.

Passemos agora a 1879, quando *The Physiology of Mind*²⁴⁸ de Maudsley será traduzido na França pelo médico Alexandre Herzen. A respeito dessa tradução, o silêncio de Ribot e de sua revista justificam-se da melhor maneira possível:

a *Revue philosophique* (em seu número de primeiro de outubro de 1876, t. II, p. 406) resenhou longamente o *Physiologie de l'esprit* de Maudsley, quando apareceu a terceira edição dessa obra. Nosso colaborador Sr. Herzen, professor de fisiologia no Instituto de Florença, acaba de traduzi-lo em francês (Reinwald et Cie). É quase supérfluo chamar a atenção de nossos leitores sobre essa obra²⁴⁹.

Com efeito, foi o próprio fundador e diretor da revista quem fizera a resenha de cinco páginas em 1876. Nela, ao invés de ignorar ou condenar a discussão empreendida por Maudsley sobre a impossibilidade da introspecção, Ribot a valoriza sem poupar detalhes. “Esse método [...] interessa-nos principalmente. [...] Ele reduz-se a duas coisas: uma crítica muito viva do método de observação interior (*introspection*); uma apologia do método fisiológico.”²⁵⁰ E é possível imaginarmos o brilho nos olhos de Ribot ao ressaltar que “o Sr. Maudsley é um contendor decidido da metafísica”²⁵¹, e também quando se refere à maneira como o médico dá conta das objeções contra o psicologismo de que o positivismo ortodoxo se vangloria por fazer. “Sua crítica do método, dito psicológico ou de observação interior, reproduz diversas objeções frequentemente feitas (dificuldade desse modo de observação, desacordo dos observadores entre si, impossibilidade de ser ao mesmo tempo imparcial e objeto da observação).”²⁵² E, depois dessa, o resenhista ainda lista mais cinco objeções, que reforçam a total rejeição da introspecção por Maudsley. Conclui-se que *La physiologie de l'esprit* propõe um “método objetivo” fundado em três pontos: o desenvolvimento do espírito

248 MAUDSLEY, H. *Physiologie de l'esprit*. Traduit par Alexandre Herzen. Paris: Reinwald et Cie, 1879. A edição original da obra (*The Physiology of Mind*. London: Macmillan, 1876) consiste em um remanejamento de *The Physiology and Pathology of the Mind* (London: Macmillan, 1867). Tradutor da edição francesa, Alexandre Herzen (1839-1906), filho do literato e revolucionário russo também conhecido pelo mesmo nome, fez toda sua formação em medicina. Foi professor de fisiologia em Florença, Itália, e em seguida da cadeira de Medicina na Universidade de Lausanne, Suíça. Lê-se na correspondência de Ribot com Alfred Espinas [17 juin 1870. In: RIBOT, Th. “Lettres de Théodule Ribot à Alfred Espinas (1866-1875)”, éditées par Raymond Lenoir. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 147, 1957, p. 5] que Alexandre Herzen teria “pedido a permissão” de traduzir *La psychologie anglaise contemporaine*, ao que Ribot “concedeu imediatamente”. Não se encontra especificação do idioma da tradução nem por que esse projeto não terá se realizado.

249 REVUE PHILOSOPHIQUE. “Livres déposés au bureau de la revue”. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 7, janv.-juin 1879, p. 479-480.

250 RIBOT, Th. “Dr. H. Maudsley. *The Physiology of Mind*. (*Physiologie de l'esprit*). Macmillan. London, 1876, in-12, XIX-547 pages.” In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 2, juil.-déc. 1876, p. 407.

251 *Ibid.*, p. 407.

252 *Ibid.*

do animal ao homem, passando pelo “selvagem”; as “degenerescências do espírito”, como a loucura; as biografias e a história²⁵³.

Trata-se, portanto, da linha mais dura contra o psicologismo, como Auguste Comte teria muito apreciado. Mas, então, como Ribot pôde alinhar a seu próprio favor um autor tão avesso à psicologia?

É preciso notar, entretanto, que o Sr. Maudsley, bem que preconizando exclusivamente o método objetivo, não resvala em um defeito comum a todos os que procedem como ele. Ele muito bem compreendeu e muito bem mostrou que a observação interior é o começo necessário de toda psicologia. “Eu não nego o valor dela; pois, quando permanece dentro de seus limites e que ela é empregada por pessoas competentes, ela oferece resultados tão úteis quanto indispensáveis” [...]. Mas ele defende – e, de nossa parte, associamo-nos com todo o coração a essa opinião – que, reduzida apenas a ela, ela não é um método e que ela só pode chegar à impotência e à esterilidade.²⁵⁴

Logo, “esse livro merece ser lido entre nós; pois, nesse grande movimento que produziu recentemente, na Inglaterra, tantos trabalhos notáveis sobre a psicologia, *o autor tem um lugar à parte*: ele procede, sobretudo, como fisiologista e patologista.”²⁵⁵ E assim – estamos em 1876 –, Ribot marca seu apreço por mais um livro que ele apresenta ao público francês após tê-lo buscado diretamente na Inglaterra. No verão de 1877, Ribot e Maudsley encontram-se em Londres para o que aparenta ter sido uma reunião de intensa colaboração intelectual²⁵⁶. Em 1879, por ocasião da tradução de *Physiologie de l'esprit*, Henry Beaunis, colaborador de Ribot e da *Revue philosophique*, escreve duas resenhas sobre o livro de Maudsley²⁵⁷.

Por outro lado, no fascículo de julho e agosto de 1877 – no mesmo verão em que Ribot devia tomar chá em Londres na companhia de seu amigo alienista –, o positivismo ortodoxo

253 *Ibid.*, p. 408.

254 *Ibid.*, p. 408-409.

255 *Ibid.*, p. 410, grifo nosso.

256 Ribot à Espinas, 23 juin 1877. In: RIBOT, Th. “Lettres de Théodule Ribot à Alfred Espinas (1876-1893)”, éditées par Raymond Lenoir. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 152, 1962, p. 340.

257 Henry Beaunis foi nomeado diretor do *laboratoire de Psychologie physiologique* da Sorbonne, primeiro em seu gênero na França, desde que o fundou em 1889 juntamente com Ribot. O laboratório inspirava-se naquele fundado por Wundt na Alemanha, o primeiro em seu gênero no mundo. Ver: NICOLAS, S. “Henry Beaunis (1830-1921) directeur-fondateur du laboratoire de Psychologie physiologique de la Sorbonne”. In: *L'année psychologique*, vol. 95, n° 2, 1995, p. 267-291. Para as duas resenhas, ver: BEAUNIS, H. “La physiologie de l'esprit d'après M. Maudsley”. In: *Revue scientifique de la France et de l'Étranger*, 2^e série, t. XVI, 8^e année, 2^e semestre, Paris, janv.-juil. 1879, p. 1058-1064; *Id.* “Les maladies de l'esprit d'après M. Maudsley”. In: *Revue scientifique de la France et de l'Étranger*, 2^e série, t. XVII, 9^e année, 1^{er} semestre, Paris, juil. 1879-janv. 1880, p. 49-53. Cf. especialmente: CARROY, J.; SCHMIDGEN, H. “Psychologies expérimentales. Leipzig-Paris-Würzburg (1890-1910)”, *op. cit.*, p. 184-sqq.

apresenta Maudsley a seus leitores. E o faz em um gesto considerável, com palavra de profundo reconhecimento do editor Émile Littré, também médico e célebre lexicógrafo, na abertura do décimo nono tomo de *La philosophie positive*²⁵⁸. Em seu veículo positivista oficial, Littré escreve duas páginas nas quais ressalta: “o Sr. Maudsley, que fez nome na psicofisiologia, não pertence à filosofia positiva, mas pertence a essa doutrina que coloca decididamente a pesquisa fisiológica antes da pesquisa psicológica.”²⁵⁹ E, se Maudsley concede o caráter incoativo da introspecção psicológica, um positivista ortodoxo também terá de conceder, de acordo com a lei dos três estados, que o positivismo evolui a partir de um estado metafísico. Enfim, em sua curta introdução Littré abre espaço para a tradução de uma vintena de páginas de *The Physiology of Mind*, justamente aquelas em que seu autor expõe a ineficácia da psicologia introspectiva. Obviamente, sem empregar a sutileza com que Ribot salva a introspecção.

1. 2. Taine, os ingleses e o “psicologismo conquistador”

Finalmente, entende-se a dimensão da proeza *De l'intelligence*, resumida nesta frase: “nós observamos o homem, não pelo microscópio e pelo escalpelo, mas por esta visão interior que se chama consciência”²⁶⁰. Taine pôde ser introspectivo e lidar com “os fatos” sobretudo porque recorreu aos autores ingleses, que ignoravam e até refutavam a proscrição imposta pelo positivismo ortodoxo contra o “psicologismo”. De igual modo, esclarece-se o entusiasmo de Ribot diante de um autor cuja obra representa “alguma coisa de melhor”. Ademais, *De l'intelligence* dá beleza, graças às cativantes vaidades da prosa filosófica autoral, à empresa que Ribot procura construir através de uma guerra franca²⁶¹. Contudo, não se deve com isso supor que Ribot, “fundador da psicologia científica”, tenha sido um cientista mais autêntico

258 *La philosophie positive* é o principal periódico positivista, dirigido conjuntamente por duas gerações do positivismo: Émile Littré (1801-1881) et Grégoire Wyruboff (1843-1913).

259 LITTRÉ, E. “Physiologie et psychologie”. In: *La philosophie positive*, t. XIX, 2^e série, 10^e année, Paris, juil.-déc. 1877, p. 6. Este texto aparece no fascículo de julho e agosto de 1877.

260 TAINÉ, H. *De l'intelligence*. Tome I. 12^e édition. Paris: Hachette, 1911, p. 125.

261 Confronto esse que não necessariamente atingia o âmbito pessoal. A propósito de um caso em que Ribot elogia abertamente um filósofo por quem tinha pouca simpatia do ponto de vista teórico, Jean-Louis Fabiani ressalta que, à época, “além dos conflitos aparentes existe uma espécie de solidariedade profissional entre os universitários: as rivalidades pessoais e as divergências doutrinárias, frequentemente encenadas de maneira espetacular, não deveriam mascarar a manutenção de certa convivência entre os filósofos universitários. Isso é particularmente verdadeiro para o par [Elme] Caro-Ribot: na aparência, trata-se de uma luta mortal e Ribot tem palavras muito violentas contra o espiritualismo reinante; em realidade, as relações subsistem entre os dois homens, porque um precisa do outro para se definir.” (FABIANI, J.-L. *Les philosophes de la république*. Paris: Minuit, 1988, p. 43).

do que Taine. Se existir mesmo²⁶², essa fundação científica diz respeito, antes, à liberação da psicologia de seus sequestradores epistemológicos; à constituição do que, sob outra ótica, talvez pudesse ser considerado um *campo*²⁶³. Trata-se de um “*psychologisme conquérant*”²⁶⁴, como essa empreitada ficou conhecida. Sua afirmação como ciência autônoma na França não vai muito além de uma posição filosófica a respeito do futuro de uma *ciência nova* que ganha cada vez mais adeptos, cada vez mais trabalhadores, fisiólogos, neurólogos, toxicólogos, daí cada vez mais observações psicológicas rigorosamente conduzidas e detalhadamente documentadas. É a essas manifestações que Ribot pretendia dar espaço através da *Revue philosophique*, que não é, por assim dizer, uma *revue scientifique*²⁶⁵. Entre 1876 e 1881, por exemplo, ele publica vinte artigos de Spencer²⁶⁶, que, se não for filósofo, certamente não será cientista. Vincent Guillin observa:

enquanto advogava o uso de métodos experimentais para o estudo de fatos psicológicos, ele [Ribot] nunca tomou parte em qualquer tipo de trabalho no laboratório. Seus discursos na Sorbonne, onde a ele foi atribuída em 1885 a

262 Essa é a perspectiva amplamente defendida por Serge Nicolas e David J. Murray em: “Le fondateur de la psychologie ‘scientifique’ française: Théodule Ribot (1839-1916)”. In: *Psychologie et Histoire*, vol. 1, 2000, p. 1-42. Ver também: NICOLAS, S. “L’introduction de l’enseignement de la psychologie scientifique en France: Théodule Ribot (1839-1916) à la Sorbonne (1885)”. In: *L’année psychologique*, 2000, vol. 100, nº 2, p. 285-331. Jacqueline Carroy e Henning Schmidgen adotam um ponto de vista mais moderado, que prioriza os fatos em detrimento dos marcos históricos e dos ritos fundacionais. O “experimental” da psicologia de Ribot não deve enganar o leitor que pressupõe ser experimental todo método que *tortura a natureza*. Foi “o método patológico que Ribot erigiu em ‘método experimental’”. Após ter-se dado por missão popularizar na França dois modelos de psicologia científica importados do exterior, o evolucionismo spenceriano e o experimentalismo wundtiano, Ribot engajou a psicologia francesa na via ‘autóctone’ de uma psicologia patológica. Ele publicou em 1881, 1883 e 1885 três livros dedicados às *Maladies de la mémoire, de la volonté e de la personnalité*, e fadados a ser sucessos inesgotáveis de livraria. Na sequência de François-Joseph-Victor Broussais e sobretudo de Claude Bernard, ele dava à doença o estatuto de uma experimentação ‘natural’ que se podia invocar para compreender o funcionamento das faculdades psicológicas. Na sequência de Spencer, ele pretendia fazer uma psicologia evolucionista comparada que promovesse a famosa tríade da criança, do louco e do primitivo. Esses dois pilares teóricos legitimaram, em 1887, o título ‘psicologia experimental e comparada’ da cadeira que ele ocupou em 1887 no Collège de France, assim como a eleição em 1902, para sua sucessão, [...] do psicopatologista evolucionista Pierre Janet. Mais do que como um experimentador, Ribot afirmava-se, portanto, como um ‘experimentalista’ [...], ou seja, como um adepto do método experimental ou ainda do ‘espírito positivo’, para retomar seus próprios termos.” (*Ibid.*, p. 183-184).

263 Ver, por exemplo: BOURDIEU, P. “Quelques propriétés des champs”. In: *Questions de sociologie*. Paris: Minuit, 2002, p. 113-120.

264 CARROY-THIRARD, Jacqueline. “La fondation de la *Revue philosophique*”. In: *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, t. 166, nº 4, centième anniversaire, oct.-déc. 1976, p. 408.

265 A *Revue philosophique de la France et de l’Étranger* foi inspirada na *Revue scientifique de la France et de l’Étranger* – fundada em 1871 em associação com a *Revue des cours scientifiques* (1863), após paralisação das publicações em função da Guerra Franco-Prussiana, dirigida pelo historiador Eugène Yung e pelo professor de Direito Emile Alglave. Ambas foram inicialmente publicadas pela editora *Germer Baillière*. Em 1884, a *Revue scientifique de la France et de l’Étranger* passa a se chamar *Revue scientifique*. Depois de 1954 ela será associada a outras revistas.

266 BECQUEMONT, D.; MUCCHIELLI, L. *Le cas Spencer*. Paris: Puf, 1998, p. 265.

apresentação do primeiro curso sobre psicologia experimental na universidade francesa, apoiaram-se em fontes secundárias e não incluíram nenhum treinamento prático [...]. De modo similar, quando Ribot tornou-se professor de psicologia experimental no *Collège de France* em 1889 [...], embora ele tenha assumido a criação de um laboratório associado a sua cadeira, ele confiou sua direção ao médico e fisiologista Henri Beaunis.²⁶⁷

“A questão para ele não era experimentar efetivamente: quando o laboratório da Sorbonne tiver sido criado [...], ele afirmará ser incompetente para dirigi-lo.”²⁶⁸ Com efeito, se considerarmos que uma ciência define-se também pelos esforços conjugados que, supostamente, preparam grandes descobertas científicas, esse episódio fundacional da psicologia estará profundamente imbuído de espírito científico. Se ciência for entendida como uma revolução em sentido histórico, irreversível, Ribot terá sido um idealizador capaz de bem defender sua ideia. A “lei de Ribot”, em particular, tem pouco significado na história das descobertas científicas²⁶⁹; seus ensaios monotemáticos sobre, por exemplo, a memória, a personalidade, a vontade, a hereditariedade psicológica, são baseados nos mais diversos tipos de fontes. Assim, o “positivismo ambíguo de Ribot”, como asserta Guillin, aproxima-o do empirismo mais do que do experimentalismo, de modo que a fórmula “Théodule Ribot, fundador da psicologia científica” nada tem a ver com sua similar: “Claude Bernard, fundador da fisiologia”²⁷⁰.

Em todo caso, do alto de uma carreira de prestígio ímpar, Taine encoraja Ribot – que acabara de defender sua tese – nos seguintes termos: “estou feliz por saber que o senhor faz estudos fisiológicos; nada de mais fecundo em psicologia: com sua idade e com sua preparação, o futuro que lhe está aberto desse lado é muito grande; ninguém, meu senhor, o seguirá nisso com uma simpatia mais viva e uma esperança maior do que [assinado Hippolyte

267 GUILLIN, V. “Théodule Ribot’s ambiguous positivism: philosophical and epistemological strategies in the founding of french scientific psychology”. In: *Journal of the History of Behavioral Sciences*, vol. 40(2), spring 2004, p. 165. Cf. CARROY-THIRARD, Jacqueline. “La fondation de la *Revue philosophique*, op. cit., p. 401-413.

268 CARROY, J.; SCHMIDGEN, H. “Psychologies expérimentales. Leipzig-Paris-Würzburg (1890-1910)”, op. cit., p. 182.

269 Segundo Denis Forest (*Histoire des aphasies*. Paris: Puf, 2006, p. 228), do ponto de vista dos distúrbios da linguagem, “a lei de Ribot é falsa: a distinção entre categorias de palavras conservadas e outras perdidas não descreve adequadamente nenhum dos diversos tipos de discurso afásico”.

270 Alguns dos melhores ensaios sobre esta *fundação* – não em sentido alegórico, mas estrito –, realizada graças a experimentações superabundantes (em particular na área de toxicologia), são: CANGUILHEM, G. “L’idée de médecine expérimentale selon Claude Bernard” (1965). In: *Id. Études d’histoire et de philosophie des sciences*. 7^e éd. Paris: Vrin, 2002, p. 127-142; *Id.* “Théorie et technique de l’expérimentation chez Claude Bernard”. In: *Id.*, op. cit., p. 143-155; GRMEK, M. *Raisonnement expérimental et recherches toxicologiques chez Claude Bernard*. Genève: Droz, 1973.

Taine]”²⁷¹. E ele também publicará uma recensão sobre essa tese, intitulada *L'hérédité: étude psychologique sur ses phénomènes, ses lois, ses causes, ses conséquences*²⁷², o que levará Ribot a escrever a seu amigo Alfred Espinas: “você também leu, penso eu, o artigo que Taine me dedicou nos *Débats*. Os espiritualistas estão furiosos.”²⁷³

Assim, o pontilhado é colocado de maneira a compor uma imagem clara da nova empresa: autonomia da psicologia; interação entre pensamento e corpo; integração do ser vivo a seu meio; introspecção psicológica; “meter-se nos fatos” pela consulta dos materiais fisiológicos; psicologia inglesa e psicologia alemã; aproximação entre “teorias metafísicas” e os “dados científicos”; substituição do estudo das faculdades pelo estudo direto do psiquismo; esquiva sobre o espiritualismo de Victor Cousin, o positivismo ortodoxo de Comte e a “psicologia *a priori*” de Kant; conhecimento e observação diretos; em suma, *fundação de um novo positivismo*... É tão amplo quanto agora nos é claro, portanto, o termo de compromisso da nova empresa que, à imagem da *Revue philosophique*, “terá por caráter ser *aberta*; sem espírito de seita”²⁷⁴. Mas é verdade que as coisas nem sempre foram tão claras assim. Pouco depois da publicação de *La psychologie anglaise contemporaine*, em março de 1870, e do surgimento de *l'intelligence*, em abril do mesmo ano²⁷⁵, Ribot ensina na pequena cidade de Laval, de onde escreve: “aqui, é claro, ninguém compreende nada sobre [o livro]; os que acreditam compreendê-lo me olham como um monstro. Os clérigos, e todo mundo é clerical aqui, me consideram como ‘ateu’ e ‘materialista’”²⁷⁶.

271 Taine à Ribot, 6 juillet 1873. In: TAINÉ, H. *H. Taine, sa vie et sa correspondance*. Tome III. Paris: Hachette, 1905, p. 239. Ribot menciona esse episódio a seu amigo A. Espinas, com quem traduziu a segunda edição dos *Principles of Psychology* de Spencer: “Passei uma hora encantadora na casa de Taine, que me motivou a ir vê-lo o mais frequentemente possível. [...] Nós quase só falamos do mundo e das coisas médicas. Hoje ele me escreveu uma longa carta para me dizer que, desconhecendo a 2ª edição inglesa de Spencer, não tomou nada de empréstimo de sua teoria sobre o choque nervoso (cf. nosso Spencer, p. 149-157, et Taine: *De l'intelligence*. I. 102-219)” (Ribot à Espinas, 13 janvier 1874. In: RIBOT, Th. “Lettres de Théodule Ribot à Alfred Espinas (1866-1875)”, *op. cit.*, p. 12).

272 RIBOT, Th. *L'hérédité: étude psychologique sur ses phénomènes, ses lois, ses causes, ses conséquences*. Paris: Ladrance, 1873.

273 Ribot à Espinas, 9 décembre 1873. In: RIBOT, Th. “Lettres de Théodule Ribot à Alfred Espinas (1866-1875)”, *op. cit.*, p. 12.

274 Ribot à Espinas, 20 avril 1875. In: RIBOT, Th. “Lettres de Théodule Ribot à Alfred Espinas (1866-1875)”, *op. cit.*, p. 14.

275 Datas disponíveis em TAINÉ, H. *H. Taine, sa vie et sa correspondance*. Tome II. Paris: Hachette, 1908, p. 331.

276 Ribot à Espinas, 17 juin 1870. In: RIBOT, Th. “Lettres de Théodule Ribot à Alfred Espinas (1866-1875)”, *op. cit.*, p. 5.

II. Salvando as aparências: ideias gerais e imagens na psicologia positiva de Taine

Uma breve incursão em *De l'intelligence* deve nos ajudar a entender em que termos sua teoria do conhecimento é “positiva”. Além dos traços já mencionados, nela saltarão aos olhos uma teoria sobre a origem e o funcionamento das *ideias gerais* e, em seguida, uma teoria das *imagens*.

A respeito da teoria das ideias gerais, suas descrições abundantes nos revelam um núcleo de princípios simples. As ideias gerais formam-se como *substituição* de sensações ausentes. Taine resume:

a operação mental é sempre a mesma; e, se nós examinarmos o que se passa em nós quando liberamos uma ideia geral de diversas percepções, sempre encontraremos em nós apenas a formação, o acabamento, a preponderância de uma *tendência que provoca uma expressão*, e, entre outras expressões, um nome.²⁷⁷

Na ausência das coisas, generalizamos segundo *tendências* particulares que são despertadas em nós por objetos particulares. E, fazendo-o, substituímos uma experiência, que em algum momento começou com uma sensação, por um signo. Esse signo é, por sua vez, uma *qualidade distintiva* dos indivíduos ou eventos representados, isto é, uma abstração e uma generalização do objeto dado na presença. Ele é um *nome*, o qual também chamamos de *ideia geral*. Um nome, explica Taine, “é geral porque convém a um *gênero* [...] – É abstrato porque designa um *extrato*, ou seja, uma porção de indivíduo, a qual se encontra em todos os indivíduos do grupo [...] – Vê-se a ligação desses dois caracteres do nome; *ele é geral porque é abstrato* ...”²⁷⁸

Acaso um nome representa uma ideia geral? Sim, se representar for entendido não como simbolizar, mas como ser. Uma ideia geral é apenas um nome, isto é, a consumação de uma tendência a substituir um objeto ausente. “Nós não temos ideias gerais propriamente falando; temos tendências a nomear e nomes.”²⁷⁹ Assim se põe em movimento “a história da linguagem”²⁸⁰. Mas, afinal, o que são essas tendências, e por que elas estão em disputa? Uma tendência “é o estado nascente do ato que é seu estado final.”²⁸¹ Ela é expressão de guerra e de

277 TAINÉ, H. *De l'intelligence*, tome I, 12^e éd., *op. cit.*, p. 41.

278 *Ibid.*, p. 35, *italico* nosso.

279 *Ibid.*, p. 42.

280 *Ibid.*, p. 45.

281 *Ibid.*, p. 42.

hierarquização. É que sob a experiência consciente “há um mundo obscuro de impulsões, de repugnâncias, de choques, de solicitações esboçadas [...] que, entretanto, são a fonte inexaurível e borbulhante de nossa ação.”²⁸² E “quando vimos uma série de objetos providos de uma qualidade comum, experimentamos uma certa *tendência*, uma tendência que corresponde à qualidade comum e só corresponde a ela. É essa tendência que evoca em nós o nome”²⁸³. Ela é o fator dinâmico que leva à expressão, tornada estática através do nome. Da luta das tendências à prevalência de uma delas, o nome representa, portanto, uma trégua.

Visto de outro ângulo, as ideias ou nomes são, segundo Taine, o resultado de uma atividade intrincada, inconsciente ou pré-consciente. Elas não são nem uma ficção do sujeito nem as coisas em si: são, antes, a generalização e a abstração de uma sensação ou de um conjunto ordenado de sensações a que damos o nome de objeto. E essa *substituição simples* (par ideia-sensação), que pode, em graus elementares, caracterizar a atividade de diversos animais, dá lugar no ser humano a *substituições complexas*. Na verdade, abstração e generalização comportam vários graus, de modo que uma ideia pode substituir inúmeros substitutos. Se diferentes tendências forem ativadas por diferentes qualidades distintivas, os nomes multiplicar-se-ão não apenas segundo as qualidades distintivas extraídas das sensações, mas também pelas qualidades distintivas dos próprios agrupamentos de ideias gerais. Reproduzem-se, assim, infinitas plataformas da disputa das tendências. Tal como as primeiras tendências que os ataçaram, os nomes estarão em disputa entre si, de modo que a linguagem jorra a partir dessa mesma “fonte inexaurível e borbulhante”. Combinados, eles engendram novos nomes (i.e., novas ideias), o que exprime bem o caráter construtivo *da inteligência*.

Há que se distinguir, no entanto, diferentes elementos. Uma ideia geral é um elemento da inteligência que opera com a experiência de modo mediato, logo, que só é possível mediante algum tipo de retenção. Levada a seu termo último, a experiência reduz-se às sensações. Mas, entre a ideia e as sensações, existe um elemento muito mais próximo da presença. Trata-se também de um elemento retentivo, mas que não necessariamente perde vivacidade: a imagem. A ideia, por um lado, “torna presente uma coisa ausente”²⁸⁴, mas somente do ponto de vista funcional, operativo, como substituição de qualidades gerais e abstratas. Ela “não tem outras propriedades; ela não é, *como a imagem*, um eco, o eco de um som, de um odor, de uma cor, de uma impressão muscular, em suma, a ressurreição interior de

282 *Ibid.*, p. 40.

283 *Ibid.*, p. 42.

284 *Ibid.*, p. 67.

uma sensação qualquer; ela não tem nada de sensível”²⁸⁵. Entre a ideia e a imagem, existe, portanto, uma diferença imposta pelo *caráter da tendência* que guia a constituição de uma ideia. Interpondo-se entre sensação e imagem, a ideia representa um desvio na retenção integral que se forma por uma espécie de tendência ou de vontade de linguagem.

Se uma ideia “não tem nada de sensível”, a imagem, em contrapartida, pode ser tão ou mais vívida do que uma sensação. Isso Taine mostra a partir de um recurso ostensivo à literatura médica, notadamente à psicopatologia. Como atividade consciente, o que distingue uma imagem de uma sensação é apenas o reconhecimento de que *a imagem é interior*. Na verdade, ela pode ser mais vívida do que a sensação, e não há critério definitivo oferecido pela própria imagem, como já previra Descartes, de que ela não é um sonho. Seu único critério efetivo de especificação é a certeza de que ela é interior quando estamos em estado normal de consciência. Mas de que *certeza* estamos falando?

Para explorar a especificidade da imagem, Taine não recorre diretamente à memória, como Bergson fará em *Matéria e memória* vinte e seis anos depois da primeira edição de *De l'intelligence*. Como veremos adiante, no ponto em que a ciência já não teria mais, supostamente, alcance sobre a “memória verdadeira”, Bergson lança mão de um *recurso metafísico*. Todo o exame da insuficiência das provas do armazenamento da memória no cérebro (MM, cap. II, terceira seção) prepara a reafirmação dessa opção metafísica, de modo que a especificidade da imagem será justamente a consequência dessa *démarche*. Quer dizer, a imagem do corpo próprio não é aquela oferecida unicamente pela percepção, mas pela coalescência das lembranças que o passado contrai a partir das sugestões de movimento oferecidas pelos esquemas motores. A imagem é um *entre* que não se distingue de fato da percepção (matéria) nem das lembranças.

Porém, sendo *diferentes por natureza* dos mecanismos motores que acompanham, essas lembranças só poderão ser conhecidas, segundo Bergson, pela psicologia metafísica, de modo que a psicologia passará a ser não apenas um estudo baseado em materiais de fisiologia, mas um estudo do modo como ocorre a cópula entre espírito e matéria através do sistema nervoso e dentro da caixa craniana. Assim, para Bergson, só é possível compreender precisamente essa imagem mista que é a consciência do corpo próprio se, de direito, compreendermos as duas formas puras que nele vêm se reunir: a “percepção pura” e a

285 *Ibid.*, p. 67-68, itálico nosso.

“lembrança pura”. A especificidade da psicologia começará a ser descoberta, portanto, justamente quando deixarmos de dar único crédito à ciência que tenta explicar o que sejam essas realidades mistas que chamamos imagens.

Eis que, neste ponto preciso de sua teoria das imagens, Taine segue à risca a cartilha da empresa psicológica que ele ajuda a consolidar. Ao invés de fazer um recuo crítico, avança sobre os trabalhos de psicologia pretensamente fisiológica no intuito de especificar a imagem. E disso resulta uma teoria no mínimo curiosa.

Taine retoma expressamente uma ideia de Dugald Stewart (1753-1828), que se põe a criticar “uma coisa comumente recebida (eu poderia, acredito, dizer universalmente) que a concepção (ou a imaginação, que se emprega como um sinônimo) não é acompanhada da crença em que seu objeto tem uma existência real”²⁸⁶. Todos acreditariam, portanto, que as imagens concebidas (imaginadas ou rememoradas) distinguem-se claramente das imagens percebidas. Não obstante, Dugald Stewart assegura: “sou levado a crer, *depois de ter me dado conta com uma atenção refletida do que se passa em mim*, que os atos de concepção e de imaginação são sempre acompanhados da crença na existência real do objeto que os ocupa.”²⁸⁷ E Taine, citando essa passagem, vai erigi-la na “lei de Dugald Stewart”²⁸⁸, a partir da qual constata-se que uma imagem normal é uma *alucinação corrigida*:

A imagem comum não é, portanto, um fato simples, mas duplo. Ela é uma sensação espontânea e consecutiva, que, pelo conflito de outra sensação não espontânea e primitiva, sofre uma diminuição, uma restrição e uma correção. Ela compreende dois momentos, o primeiro em que ela parece situada e exterior, o segundo em que essa exterioridade e essa situação lhe são retiradas. Ela é a obra de uma luta ...²⁸⁹

A imagem é como uma alucinação que, no estado normal, corrigimos logo após a termos concebido. Somos capazes de reconhecer, por ação de um elemento antagonista, que a imagem que se reproduz em nós é interior. Mas “as duas operações, que são a ilusão e seu endireitamento, são tão repentinas que elas se confundem em uma só.”²⁹⁰ E, assim, todo o capítulo II do segundo livro *De l'intelligence* vai se oferecer como uma exaustiva prova dessa conjectura. Para tanto, seu autor lança mão da análise introspectiva da consciência bem como

286 STEWART, D. *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*. Traduction revue, corrigée et complétée par Louis Peisse. Tome I. Paris: Ladrangue, Hachette, 1843, p. 106-107.

287 *Ibid.*, p. 107-108, grifo nosso.

288 TAINÉ, H. *De l'intelligence*, tome I, *op. cit.*, p. 75.

289 *Ibid.*, p. 99.

290 *Ibid.*, p. 95.

da discussão de inúmeros casos da literatura médica e psicológica²⁹¹. Eis aqui um exemplo do recurso que Taine faz à literatura médica:

Não há sequer necessidade de estar doente ou ligeiramente sonolento para assistir à metamorfose pela qual a imagem projeta-se assim de modo estável no exterior. “Um de meus amigos, diz Darwin, tinha um dia olhado muito atentamente, *com a cabeça inclinada*, uma pequena gravura da Virgem e do menino Jesus²⁹². Ao se levantar, ele surpreendeu-se por aperceber, na extremidade do apartamento, uma figura de mulher, de grandeza natural, com uma criança nos braços. Passado o primeiro sentimento de surpresa, ele remontou à fonte da ilusão, e notou que a figura correspondia exatamente àquela que ele tinha visto na gravura. A ilusão persistiu por dois minutos.” Goethe podia, por sua própria vontade, dar-se a ilusão completa. “Quando eu fecho os olhos, diz ele, e *abaixo um pouco a cabeça*, faço aparecer uma flor no meio do campo de visão; essa flor não conserva sua primeira forma, ela se abre, e de seu interior saem novas flores, formadas de folhas coloridas e por vezes verdes. Essas flores não são naturais, mas fantásticas [...]. Não posso fixar uma forma, mas o desenvolvimento de novas flores continua tanto tempo quanto eu quiser, sem variação na rapidez das mudanças. [...]” – Enfim, não somente em plena saúde, mas ainda com o exercício completo e pelo próprio exercício da vontade, alucinações, ou seja, projeções no exterior da simples imagem mental, foram produzidas.²⁹³

291 Apenas para informação, o segundo livro *De l'intelligence* (sobre as imagens) baseia-se fundamentalmente em: Baillarger (*Des hallucinations*, p. 374); Dugald Stewart (*Philosophie de l'esprit humain*, I, p. 107); Lieber (*Smithsonian Institute*, tome II, p. 9); Brierre de Boismont (*De l'hallucination*), Maury (*Du sommeil*, 3^e éd.); *Annales médico-psychologiques* (3^e série, II, M. Michéa); Abercrombie, Moreau, Maisonneuve, Griesinger (*Traité des maladies mentales*); Maury (*Annales de la Société médico-psychologiques*, 3^e série, III, p. 161); Maury (*Du sommeil et des rêves*, 3^e éd., chap. IV); Mueller (*Manuel de physiologie*, II, 547); Macnish (*Philosophy of sleep*); Dr. Moore (*The power of the soul over the body*); autor desconhecido (*Zur Lehre von den Sinnestauschungen*. Berlin, 1867); *Annales médico-psychologiques* (4^e série, tome II, p. 238); Azam (*Annales médico-psychologiques*, 3^e série, tome VI, p. 443); Coleridge (*Bibliotheca litteraria*, I, p. 117); Duval Jouve (*Traité de logique*, p. 159); Hamilton (*Lectures*, II, p. 355); Bain, (*Senses and Intellect*); Mervoyer (*Étude sur l'association des idées*, 1864); Winslow (*Obscure Diseases*, p. 345); autor desconhecido (*Inquiry into the Intellectual Powers*, p. 150); Dr. Tuke (De la folie artificielle, *Annales médico-psychologiques*, 4^e série, tome VI, p. 271); Todd (*Cyclopaedia*, article SLEEP, p. 692); Puel (*Mémoire sur la catalepsie*).

292 Cumpre notar a sucessão de erros envolvidos nesta citação. Taine a extrai do livro *Des hallucinations* de Alexandre Brierre de Boismont (*Des hallucinations ou histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, du magnétisme et du somnambulisme*. 3^e éd. Paris: Germer Baillière, 1862, p. 438), publicado pela primeira vez em 1845. Nesse livro, Brierre de Boismont (1797/1798-1881), médico alienista, membro fundador da *Société médico-psychologique*, investiga dois pontos principais: “a alucinação em suas relações com a razão e a loucura” e “a força nervosa segundo o ponto de vista dos fenômenos psicológicos.” (*Ibid.*, p. V) Dentre as centenas de casos que ele elenca a partir da literatura médica estão aqueles trazidos por John Abercrombie (1780-1844) em seu famoso *Inquiries concerning the intellectual powers and the investigation of truth* (Eighth edition. London: John Murray, 1838). O pretense caso alucinatório do amigo de Darwin, que tem uma visão da Virgem com o menino Jesus nos braços, é, na verdade, um caso contado pelo próprio Abercrombie, sobre seu amigo anônimo, imediatamente após fechar as aspas de um caso narrado por Darwin sobre uma ilusão ótica, aliás, muito menos mística (*Ibid.*, p. 61). Ao citar Abercrombie, Brierre de Boismont ignora as aspas de fechamento da citação de Darwin, ao que Taine apenas reproduz. Em todo caso, mesmo incorreta, essa citação não deixa de ser significativa para o objetivo perseguido por Taine com seu argumento, assim como é significativa para nós, pois esse excerto é exemplo, em *De l'intelligence*, de uma argumentação baseada em relatos presumidamente científicos, ora menos, ora mais bem detalhados.

293 Taine, H. *De l'intelligence*. Tome I, *op. cit.*, p. 92-94.

A explicação de Taine sobre “as duas operações, que são a ilusão e seu endireitamento”, guarda certa analogia com um episódio que, embora muito distinto e cronologicamente distante deste, nos ajudará a compreender o perfil reflexivo aqui em jogo. Relembremo-nos da história dos astrônomos da antiguidade que se empenharam em explicar o movimento de alguns fenômenos celestes vistos a partir da Terra. Os *fenômenos de errância* são aqueles em que os planetas, vistos da perspectiva do observador com os pés na Terra, desenham movimentos complexos sobre o fundo céu, com trajetórias incomuns (como *loopings*) e velocidades variáveis. Tendo a sua disposição diferentes hipóteses para explicar o movimento dos astros, como, então, esses astrônomos poderiam definir o critério que não concorda com as aparências apenas *por acidente*, mas é *conforme à própria natureza das coisas (katà fúsin)*?

Dentro da cosmologia que os físicos e os astrônomos gregos professavam, “cabe ao físico decidir”²⁹⁴ esse critério. No entanto, o físico investiga os movimentos reais do mundo celeste, de modo que o astrônomo não podia vê-los, pois o que via com os próprios olhos destoava de movimentos circulares perfeitos. Na impossibilidade de conhecer os verdadeiros movimentos do mundo celeste, o astrônomo só pode *imaginar* como esse mundo deve ser. O movimento complexo que ele observa com os olhos “é apenas uma aparência”²⁹⁵ do movimento real que o físico investiga sem necessariamente observá-lo. Mas, para obedecer ao princípio físico segundo o qual o movimento dos astros é circular, Ptolomeu, o arquiteto do sistema geocêntrico que terá se tornado oficial, decide por uma construção em que a trajetória dos planetas errantes é composta de diversas rotações²⁹⁶. Pierre Duhem alerta:

Mas é preciso evitar acreditar que essas construções mecânicas tenham, no Céu, a menor realidade. A órbita de cada um desses astros errantes está repleta de uma substância fluida que não opõe nenhuma resistência ao movimento dos corpos que ela banha. No seio dessa substância, o astro

294 DUHEM, P. *ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ: essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*. Extrait de *Annales de philosophie chrétienne*. Paris: Hermann, 1908, p. 7. Simplicio (*apud* Duhem, *ibid.*, p. 9) é claro: “cabe à Teoria física examinar o que concerne à essência do Céu e dos astros, seu poder, sua qualidade, sua geração e sua destruição; e [...] ela tem também poder de dar demonstrações no tocante à grandeza, à figura e à ordem desses corpos. A Astronomia, ao contrário, não tem nenhuma aptidão para falar dessas primeiras coisas; mas suas demonstrações têm por objeto a ordem dos corpos celestes ...”

295 *Ibid.*, p. 20.

296 “As diversas rotações sobre círculos concêntricos ou excêntricos, sobre epiciclos, que é preciso compor para obter a trajetória de um astro errante são artificios combinados em vista de salvar os fenômenos com a ajuda das hipóteses mais simples que se possam encontrar.” (*Ibid.*, p. 19)

descreve sua trajetória mais ou menos complicada sem que nenhuma esfera sólida o guie em sua marcha.²⁹⁷

Embora essas “construções mecânicas” sejam geométricas, matemáticas, elas não são sequer verossimilhantes. Na explicação ptolomaica da errância planetária, a conclusão é tomada por princípio, de modo que as hipóteses utilizadas para explicar o movimento dos astros são apenas uma maneira de prová-la²⁹⁸. Em suma, essa astronomia:

não apreende nada da essência das coisas celestes; ela oferece apenas uma imagem delas; essa própria imagem não é exata, mas somente aproximada; ela se contenta com o *cerca de* [*à peu près*]. Os artifícios geométricos que nos servem de hipóteses para salvar os movimentos aparentes dos astros não são nem verdadeiros nem verossímeis. Combinados com o único objetivo de fornecer conclusões conformes às observações, eles não são, de modo algum, determinados sem ambiguidade. Hipóteses bastante diferentes podem conduzir a consequências idênticas que salvam igualmente as aparências. Aliás, esses caracteres da Astronomia não devem surpreender. Eles marcam simplesmente que o conhecimento do homem é tacanho e relativo, que a ciência humana não poderia rivalizar com a ciência divina.²⁹⁹

Esse breve parêntese nos instrui, à luz de um episódio muito conhecido na história das ciências, sobre a particularidade do recurso do psicólogo Hippolyte Taine aos trabalhos *soi-disant* fisiológicos. Em lugar de utilizar seletivamente tais materiais, que Taine e Ribot exaltavam por serem fisiológicos, o autor neles assenta todo o princípio de toda sua teoria das imagens. Ao comentar *De l'intelligence* de modo detido, Ribot reconhece o recurso à ideia de Dugald Stewart: “Esse estudo [sobre a imagem], que desempenha na psicologia do Sr. Taine um papel capital, apoia-se sobre uma observação formulada pela primeira vez por Dugald Stewart ...”³⁰⁰. Todavia, referindo-se a uma “primeira vez”, até poderia parecer que a “observação” de Dugald Stewart terá grande fortuna. Ora, não é bem esse o caso, e inclusive na própria *La psychologie anglaise contemporaine (école expérimentale)* não há uma pequena subseção sequer dedicada a esse autor. É verdade que anos depois Ribot recuperará “a lei enunciada por Dugald Stewart e tão bem posta à luz por Taine”, cujo *De l'intelligence* apresenta “uma coletânea de fatos que não deixam nenhuma dúvida sobre esse ponto.”³⁰¹ Mas, em realidade, a “lei de Dugald Stewart” não é bem uma lei psicológica, assim como o

297 *Ibid.*, p. 19.

298 *Ibid.*, p. 21.

299 *Ibid.*, p. 23.

300 RIBOT, Th. “M. Taine et sa psychologie”, *op. cit.*, p. 25.

301 RIBOT, Th. *Les maladies de la mémoire* [1881]. 10^e éd. Paris: Germer Baillière, 1895, p. 34.

movimento circular no mundo celeste não é um princípio físico. Tão grande ou tão pequena quanto forem as escalas dos fenômenos, a posição de ignorância é a mesma.

Sem dúvida, é apenas a partir de um determinado momento da história das ciências que se torna possível constatar a vacuidade de certos esforços empreendidos para *salvar as aparências*. No entanto, assim como os próprios astrônomos da época de Ptolomeu já denunciavam e ironizavam a imprecisão dos “artifícios geométricos”³⁰² para salvar as aparências, também muito antes da obra-prima de Taine, uma certa corrente da psicologia experimental já colocava em questão a psicologia baseada em casos relatados ora mais ora menos detalhadamente. Tendo ou não sucesso posterior, a psicofísica alemã, que Taine ignora no essencial, procurava dar sistematicidade às observações clínicas por meio de uma psicometria do sujeito normal. Além disso, como vimos acima, o próprio antipsicologismo corrosivo de Comte já alertava contra as imprecisões da introspecção, da consciência reflexiva, do testemunho do pensamento sobre si próprio, do autoexame psicológico, que, enfim, levam indefectivelmente a declarações como: “*sou levado a crer, depois de ter me dado conta com uma atenção refletida do que se passa em mim...*”³⁰³

Taine *escolhe*, portanto, a lei de Stewart, agindo de modo análogo ao astrônomo que, devendo ao mesmo tempo salvar as aparências e respeitar os princípios da Física, escolhe as hipóteses que melhor conduzem a seu objetivo. Ele associa o recurso a Stewart com metáforas anatômicas e analogias muito *savantes* com a medicina, que entre os anos 1850 e 1860 passava por uma revolução copernicana na fisiologia³⁰⁴ – convém lembrar que o sucesso de Claude Bernard na fundação da fisiologia era tamanho que até Pedro II, Imperador do Brasil, teria assistido a um de seus cursos no *Collège de France*³⁰⁵. Assim, munido de um suposto princípio ou “lei”, Taine acaba por reproduzir a dicotomia usada pelos astrônomos antigos entre movimento real e movimento aparente:

esses casos extremos [de alucinações] mostram, por seu exagero, a natureza do estado normal. Assim como dissecando estômagos hipertrofiados pôde-se distinguir a disposição das fibras musculares, invisíveis nos estômagos sãos,

302 “Professando uma teoria astronômica mais científica [*savante*], Ptolomeu reclama-se de uma Física semelhante à de Cleanthes. Ele não dá importância às críticas que Dercilido [*Dercyllide*], Adrasto de Afrodísias e Téon de Esmirna dirigiam a essa Física. / A atitude de Ptolomeu diante do teorema de Hiparco marca claramente a ruptura com os princípios de que se reclamavam Adrasto e Téon.” (DUHEM, P. *Op. cit.*, p. 23).

303 STEWART, D. *Op. cit.*, p. 107-108, grifo nosso.

304 CANGUILHEM, G. “L’idée de médecine expérimentale selon Claude Bernard” (1965), *op. cit.*, p. 139-140.

305 BEER, F.-J. “Claude Bernard et Madame Raffalovich”. In: *Histoire des sciences médicales*, 13(1), 1979, p. 35.

considerando, igualmente, essas ilusões prolongadas durante segundos, minutos, às vezes ainda mais, constata-se a ilusão fugitiva que acompanha as imagens comuns, mas que é tão rápida, tão curta, tão instantânea, que, diretamente, nós não podemos isolá-la e observá-la.³⁰⁶

E por aí vêm imagens e metáforas curiosas, como aquela em que se considera o espírito como uma espécie de *polipeiro de imagens em luta*, cujo “balanço é o estado de vigília razoável”³⁰⁷.

O que a observação distingue no fundo do ser pensante em psicologia, além das sensações, são imagens de diversas sortes, primitivas ou consecutivas, dotadas de certas tendências, e modificadas em seu desenvolvimento pelo concurso ou o antagonismo de outras imagens simultâneas ou contíguas. Assim como o corpo vivo é um polipeiro de células mutuamente dependentes, o espírito que age [*l'esprit agissant*] é, do mesmo modo, um polipeiro de imagens mutuamente dependentes, e a unidade, tanto em um quanto em outro, é apenas uma harmonia e um efeito.³⁰⁸

Por conseguinte, perante a empresa de psicologia experimental que Ribot fomentava dentro do ambiente acadêmico, as ideias de Taine talvez não sejam acolhidas somente pelo que veiculam, mas pela prodigalidade com que veiculam uma nova onda. Ou, como Ribot também a chama, “*l'esprit nouveau*”³⁰⁹. Percutindo a partir do exterior da universidade e contra ela como muitos outros o fazem – Comte, Renouvier, Ravaisson e, na Inglaterra, John Stuart Mill, Spencer, Darwin etc. estão fora da universidade –, o sucesso de Taine é certo, e talvez não tenha sido maior por algumas de suas posições políticas (foi acusado de partidário da Revolução Francesa, o que se revelaria um engano), pelas inúmeras pechas (positivista, materialista, ateu), pelo racismo e pelo antissemitismo. Apesar de tudo, foi objeto de honraria nacional ao receber o título de *Chevalier de la Légion d'honneur* (1866). Posteriormente, *De l'intelligence* será um dos livros que o levarão à máxima glorificação literária na França: a nomeação na *Académie française* (1878).

Publicado em Paris em 1870, ele terá sido traduzido em inglês em 1871; em espanhol em 1904³¹⁰. No prefácio à segunda edição (1870) dos *Principles of Psychology* para a edição inglesa, Herbert Spencer leva em conta a importância *De l'intelligence*, assim como o *La*

306 TAINÉ, H. *De l'intelligence*, op. cit., p. 94.

307 *Ibid.*, p. 124.

308 *Ibid.* Para quem questiona a fortuna dessa ideia, ver, por exemplo, sua evocação na crítica que Jean-Pierre Changeux faz de *Matéria e memória* (CHANGEUX, J.-P. *L'homme neuronal*. Paris: Fayard, 1983, p. 180).

309 RIBOT, Th. “Les mouvements et leur importance psychologique”, op. cit., p. 384.

310 TAINÉ, H. *On Intelligence*. 2 vols. Translated by T. D. Haye and revised by the author. London: Reeve, 1871; *Id. La Inteligencia*. Traducción de Ricardo Rubio. Madrid: Daniel Jorro, 1904.

psychologie anglaise contemporaine, de Ribot, embora os alinhe simplesmente como difusores de sua obra³¹¹. Já Charles Darwin exprime sem rodeios a importância de Taine. Autor consagrado, ele escreve na primeiríssima frase de um de seus artigos: “O relato muito interessante do Sr. Taine sobre o desenvolvimento mental de uma criança, traduzido no último número de *Mind* [...], levou-me a olhar meu diário de trinta e sete anos atrás sobre um de meus próprios filhos.”³¹² Em 1888, enquanto Bergson escrevia sua tese de doutorado na tranquilidade dos aproximadamente cinquenta mil habitantes de Clermont-Ferrand³¹³, *De l'intelligence* ganha sua quinta edição; em 1892, um ano antes da morte do autor, a sexta; em 1900, a nona; a décima em 1903; a décima quinta em 1923; em 2005, uma edição inteiramente nova³¹⁴. Em sua biblioteca pessoal, Bergson não tem uma, mas *duas* edições *De l'intelligence* (a primeira, de 1870, e a décima, de 1903)³¹⁵. Seus três tomos disponíveis (o tomo II da primeira edição não se encontra) estão repletos de grifos, traços, cuidadosas anotações marginais da mão de Bergson e não menos de *vinte e três folhas de notas de leitura* manuscritas. A maior parte delas concentrada sobre o tomo I, livro I (sobre os signos e as ideias gerais) e sobre o tomo I, livro II (sobre as imagens).

* * *

311 SPENCER, H. *Principes de psychologie*. Traduit par Th. Ribot et A. Espinas. Tome I. Paris: Germer Baillière, 1875, p. XIV. A propósito disso, Hippolyte Taine tem um ponto de vista bastante diferente. Em carta de 11 de janeiro de 1873 a Théodule Ribot, ele protesta: “Acabo de ler a teoria de Spencer sobre o choque nervoso [...]. É traço por traço o que eu escrevi em *De l'intelligence* ...” (TAINE, H. H. *Taine, sa vie et sa correspondance*. Tome III, *op. cit.*, p. 216). Após listar cinco pontos equivalentes, ele continua: “Não sou eu quem o segui, pois nada disso se encontrava na primeira edição de sua psicologia. / Restam duas hipóteses sobre as quais eu gostaria que o senhor me esclarecesse. Ou (o que me parece pouco provável, haja vista a semelhança demasiado grande) ele chegou a essa teoria (do choque nervoso) de modo independente. Com efeito, acaso ele publicou, como seu segundo prefácio parece indicar, o fascículo que contém essa teoria antes de 1º de março de 1870? E seu livro atual apenas reimprime esse fascículo? Ou ele tomou de empréstimo sua teoria ao *De l'intelligence*? / Ele diz em seu segundo prefácio que *De l'intelligence* ‘fez conhecer na França algumas de suas principais concepções’. Isso é inexato. Aqueles em quem me baseei são John Stuart Mill e Bain [...], e eu os citei sem omitir um elemento sequer. Eu só emprestei uma frase de Spencer (II, 137) sobre as sensações musculares do olho consideradas como símbolos de sensações musculares dos membros locomotores.” (p. 216-217) E depois de mostrar ainda mais pontos de igualdade entre *De l'intelligence* e a segunda edição dos *Principles of Psychology* de Spencer, Taine (p. 217) remedia: “Perdoe-me essas reivindicações: percebi, lendo as revistas inglesas, que se fazia de meu livro uma simples imitação, uma transcrição francesa das teorias inglesas. – O Sr. Stuart Mill, em um artigo de junho de 1870, consentiu reconhecer que meu trabalho era inteiramente original ...”

312 DARWIN, Ch. “A biographical sketch of an infant”. In: *Mind*, vol. 2, n. 7, jul. 1877, p. 285.

313 LDH; EHESS; CASSINI. “Notice communale. Clermont-Ferrand”. Disponível em: <http://cassini.ehess.fr/cassini/fr/html/fiche.php?select_resultat=9705>. Acesso em: 18/07/2016. Para informação, Paris tinha 2.536.834 habitantes segundo o recenseamento de 1896 e 2.714.068 de acordo com o de 1901. Disponível em: <http://cassini.ehess.fr/cassini/fr/html/fiche.php?select_resultat=26207>. Acesso em: 18/07/2016.

314 TAINE, H. *De l'intelligence*. Avec une introduction de Serge Nicolas. Paris: L'Harmattan, 2005.

315 Bibliothèque littéraire Jacques Doucet, Fonds Henri Bergson, II BGN II 96 e II BGN II 97.

Assim, se sobrepusermos o termo de compromisso da empresa psicológica que Ribot fomentava às páginas *De l'intelligence* e os olharmos ambos a contraluz, o que veremos? Uma bela harmonia, à parte alguns traços faltantes – é claro –, e alguns excessos. Eis precisamente o que Ribot pede a Taine em sua resenha crítica: “nós esperamos que, em uma próxima edição, ele insista ainda mais sobre [...] o papel da *duração nos fatos de consciência*.”³¹⁶ O leitor bergsonianiano não se enganou se sentiu um *flash* em seus olhos. Pois, ao ler as linhas a seguir, um farol inundará suas retinas:

Há ainda – lembra-se Ribot já oito páginas depois daquele primeiro pedido – um ponto sobre o qual [...] Taine] não insiste suficientemente, e que é fundamental na memória: é a questão da *duração dos estados de consciência*. Ele se contenta em dizer *en passant*: “Toda imagem, com mais forte razão toda série de imagens, tem uma duração... do que se segue que toda imagem que ocupa um fragmento do tempo possui duas pontas, uma anterior, mais vizinha dos eventos precedentes, e outra posterior, mais vizinha dos eventos ulteriores, a primeira contígua ao passado, a segunda contígua ao futuro” [...]. A duração do estado de consciência está fora de dúvida: não é somente a consciência que o atesta; é a experiência fisiológica, a medida objetiva feita por meio de instrumentos. Nós sabemos também que todo ato que não teve uma duração suficiente não pode entrar na memória: tais são os estados nervosos que nos atravessam instantaneamente (aqueles pelos quais infere-se a distância de um objeto olhando-o); os atos que por hábito se executam com uma extrema rapidez (os de um instrumentista com prática); as verdades instantaneamente apercebidas, imediatamente admitidas, tornadas orgânicas em nós como consequência de uma repetição invariável na experiência: é assim que não *lembramos* de que o sol brilha e que o gelo é frio. Tudo o que é sem duração apreciável está fora da memória. Um dos caracteres que distinguem a simples associação de imagens que conduzem a uma criação imaginária da associação de imagens que conduzem a uma lembrança é que, nesse último caso, elas [as imagens] nos aparecem como tendo uma duração, ou seja, uma posição no tempo. [...] Mas, então, [...] por que essa ponta anterior da imagem nos aparece como passada? Tão vizinha quanto seja do presente, dele, entretanto, ela difere. – Notemos, ademais, que essa solda da ponta posterior da imagem com a ponta anterior da sensação atual é apenas muito raramente imediata. Em geral, ela é mediata: nossas lembranças são rejeitadas a uma meia-hora, uma hora, um dia, um ano para trás; ou seja, que, para localizar exatamente nossa lembrança, é preciso que percorramos muito rapidamente uma série de estados de consciência *tendo cada um uma certa duração*, e é pelo comprimento da cadeia percorrida que mensuramos o distanciamento no passado. Sem dúvida cada um dos termos dessa série não nos aparece mais com sua duração real. [...] é graças a sua duração que cada termo mantém um lugar na série, tem uma existência concreta, é algo diferente de um ponto matemático. Pode-se bem observar que essa série oferece esse caráter particular segundo o qual a ordem de seus termos não é arbitrária, que ela

316 RIBOT, Th. “M. Taine et sa psychologie”, *op. cit.*, p. 29.

não pode ser invertida, que o *antes* não pode ser tomado por um *depois*. Aí está, com efeito, o que caracteriza essa série de relações sucessivas que se chama o tempo. Mas isso não responde em nada à questão colocada: Como um estado de consciência atual pode nos aparecer como passado? A explicação do Sr. Taine, tão nova e tão engenhosa quanto for, não nos parece resolver o problema. Quanto à simultaneidade, ele diz que há antagonismo; mas esta própria expressão encerra a dificuldade a resolver: uma diferença de posição no tempo. – Em suma, há na memória duas coisas: uma muito bem explicada, são as associações de imagens que dela constituem o fundo e da qual se conhecem as leis; a outra inexplicável, é a posição dessas imagens em um tempo passado. E é, entretanto, esse caractere que é próprio da lembrança, que o diferencia de todas as outras formas de associação (raciocínio, criações poéticas etc.). Cada imagem aparece aqui como tendo uma quantidade de duração e um lugar na duração. De modo que nos chocamos constantemente contra uma das noções mais inextricáveis da metafísica: a natureza do tempo, e que é preciso renunciar à explicação última de um fato inseparável dela.³¹⁷

Foi preciso citar esse excerto em sua integralidade pois não há, provavelmente, documento que melhor demonstre como Bergson alinha-se à empresa de psicologia experimental patrocinada por Ribot. Não porque o jovem filósofo acederá sem reservas, pusilânime, às ideias do “fundador”. Antes, com tino e refino, ele mostrará que as boas questões que habitam o fundador merecem um tratamento de método. E que ocasião melhor para arriscar-se se não essa, em que Ribot espreme, em um gesto de honestidade intelectual, e coloca o próprio patrono da empresa contra a parede? Decerto, aí não haverá mau augúrio ou ressentimento, pois tudo entre Taine e Ribot parece ter continuado na paz de uma longa amizade... De modo que a ousadia, se não se tornar temeridade, poderá ser respeitada.

Lendo o excerto acima à luz da obra de Bergson, Ribot parece esbarrar nas noções certas, mas sem defini-las precisamente. Diversas delas serão debatidas, rejeitadas ou corrigidas e tornar-se-ão centrais na obra de Bergson: duração, duração dos estados da consciência, quantidade de duração, lugar na duração; tempo, posição no tempo, crítica do tempo concebido por instantes matemáticos, tempo como uma noção metafísica; memória, “duas coisas” na memória, lembrança, estados nervosos, hábito; imagem, associação de imagens, lembrança, raciocínio, criação poética. Contudo, em sua maneira de empregá-las, Ribot bem parece tratar da psicologia como uma oficina de funilaria: dotadas de pontas anteriores e posteriores, de séries com “comprimento” e cujo “distanciamento” deve ser mensurado, as imagens “soldam-se” em suas pontas posteriores com as sensações. Mas sobre o chão dessa oficina parecem faltar peças do estudo psicológico ou, melhor, parece faltar o

317 *Ibid.*, p. 37-39, primeiro grifo nosso.

próprio manual de instruções do fabricante do psiquismo, pois as peças continuam aí sem que suas conexões sejam explicadas.

Carece, portanto, um ponto de vista unitário que invista a psicologia de realidade. Uma coisa é uma enorme carcaça psicofisiológica, soldadura de elementos segundo leis de associação, um colossal *sistema da inteligência* que será comparado ao psiquismo – se parecem? Sim, muitíssimo... – e, em seguida, apreciado ou rejeitado segundo critérios que se reduzem ao gosto e à escolha na *cit des psychologues*. Outra coisa é uma psicologia que, desde o começo, pretende se constituir segundo as justas medidas de seu objeto, logo, que se esforça por não se corrigir por tentativa e erro, de aproximação em aproximação, pois principia pela aquisição da natureza psíquica. O ponto de vista desta psicologia será unitário. É preciso, então, abandonar o inesgotável arsenal de hipóteses destinadas a *salvar as aparências ou os fenômenos psíquicos*, pois ele visa provar princípios alheios à natureza psicológica. Mas como o abandonar? Em lugar unicamente de induzir leis psíquicas a partir de experiências e observações, seria preciso também questionar as próprias experiências e observações, seus limites, os pontos cegos que produzem, o perfil de prova que alcançam. Se todo movimento reduz-se, de direito, a um instante imóvel, não estariam, por redução ao infinito, produzindo uma alma redutível à imobilidade? Assim como o heliocentrismo não pode ser concebido sem uma correção do ponto de vista do observador, que compõe o movimento aparente dos astros com seu próprio movimento sobre a superfície da Terra, seria preciso saber se a psicologia não deve ser concebida pela *correção do ponto de vista da observação científica*. É preciso atribuir relatividade à ciência da psicologia, pois em sua própria observação também intervém, tão imperceptível quanto o movimento de rotação para os habitantes da Terra, uma *metafísica*. Se existem várias hipóteses possíveis para explicar os fenômenos psíquicos, isso se deve ao fato de que as observações possíveis dos fenômenos psíquicos são passíveis de engano, e que a escolha da observação científica não é certa somente porque se nomeia científica. Assim como um elétron é movimento, cuja representação é impossível sem sua própria paralisia, a observação científica na psicologia parece ser impossível sem a redução da experiência psicológica a uma síntese de imobilidades. Se criticada, a observação científica do psiquismo poderá revelar sua metafísica, esse movimento em que o observador gira imperceptivelmente em torno de si próprio: uma metafísica da descontinuidade.

Nem por isso convém reduzir a importância da proposta de Taine e de Ribot. Fazê-lo, aliás, significaria reduzir a relevância e o alcance de *Matéria e memória*. Na verdade, sem Taine e sem Ribot, é extremamente plausível que este livro, se tivesse existido, seria um ensaio muito distinto do que é. Ademais, nele Bergson dá coesão e coerência à psicologia metafísica, mas, como veremos, *não evita* as presunções “fisiológicas” e “científicas” que Taine e Ribot tanto animaram. Por exemplo, no prefácio à sétima edição de *Matéria e memória*³¹⁸, Bergson estende o direito de cientificidade da psicologia à metafísica. Em dois pontos em sequência (MM, p. 8-9), ele faz questão de tratá-las ambas como “duas ciências”, o que, sem ingenuidade do autor nem do leitor, não vai além de um empréstimo do prestígio das ciências à metafísica. Afinal, segundo o próprio Bergson em diversos momentos de sua obra, não há, nem quanto ao método nem quanto ao objeto, congruência entre ciência e metafísica: para sermos *precisos*, são nomes diferentes que designam práticas distintas. É bem verdade que Ribot devia engolir em seco diante do jovem filósofo, cuja “psicologia positiva”, que também muito prezava pelos materiais fisiológicos, conclui de modo a confirmar as teses do espiritualismo oficial que primeiro foi evitado – notadamente a diferença ontológica entre corpo e espírito – justamente porque não tratavam de fisiologia. Não obstante, por todas as razões acima mencionadas, Bergson fala perfeitamente de dentro da nova empresa de psicologia.

III. A “duração dos estados de consciência”: entre Taine, Ribot e Bergson

Na verdade, com sua pergunta a Taine, Ribot não coloca apenas cartas embaralhadas sobre a mesa. Antes, ele ter em mãos um par de ases que precisa ser fortalecido: ele sugere toda uma linha de pesquisa já munida de seus conceitos fundamentais, que Bergson parece sabiamente aproveitar. Esse empréstimo se verifica em ao menos dois pontos. Em primeiro lugar, pela alusão a “duas coisas” que existem na memória, Ribot introduz o problema da

318 Escrito para a edição anglo americana publicada pela primeira vez em 1911, traduzido e republicado em 1911 na sétima edição francesa, e adotado como o prefácio, por assim dizer, oficial dessa obra. A edição anglo americana para a qual o prefácio foi feito (*Matter and Memory*. George Allen & Co.; MacMillan: London, New York, 1911), traduzida por Nancy Margaret Paul e W. Scott Palmer, revisada pelo próprio autor, republicada por diversas editoras, também apresenta apenas o prefácio à sétima edição. Os tradutores explicam: “*Monsieur Bergson também escreveu uma nova introdução para [... esta tradução], a qual substitui aquela que acompanhava a obra original.*” (BERGSON, H. *Matter and Memory*. Translated by Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer. New York: Zone Books, 1990, “Translators’ Note”). Assim como as edições francesas publicadas na coleção *Quadrige* (Paris: Puf, diversas datas), a tradução de *Matéria e memória* publicada pela editora Martins Fontes tem unicamente o prefácio à sétima edição.

duplicidade da memória ou, no limite, de *duas memórias*: uma habitual (dos atos sem duração suficiente para entrarem na memória) e uma memória do tempo passado. Essa dualidade fica patente quando ele constata que “as associações de imagens”, que dizem respeito à primeira memória, são uma coisa “muito bem explicada”. Desse modo, ele indica um tema saturado e sugere um universo a ser explorado: o passado e sua conservação. Ora, seria coincidência o fato de que Bergson atribui o funcionamento das leis de associação em *Matéria e memória* (p. 181-186) à memória habitual? “Dessa concepção da vida mental inferior – ele afirma – podem-se deduzir as leis de associação das ideias.” (MM, p. 181) Mas, em realidade, Bergson pretende chegar a essa segunda “coisa” que “há na memória”: à “posição dessas imagens em um tempo passado”, como propõe Ribot em seu excerto. Ou seja, à “memória verdadeira”, como pretenderá Bergson. Em segundo lugar, Ribot trata da duração como “diferença de posição no tempo”. Com Bergson, seria possível retorquir: falar em *posição* no tempo significa tratar o tempo como espaço, *et cætera*. De fato, a crítica do tempo impuro ainda está longe de ser feita quando Ribot escreve essas linhas em 1877. No entanto, pela ideia de posição, ele refere-se sobretudo à *ordem* do tempo. Com isso, Ribot demarca claramente a impossibilidade de que o tempo psicológico seja assimilável a um conjunto de pontos matemáticos intercambiáveis. O tempo tem uma ordem progressiva, de modo que, diz o excerto, “cada imagem aparece aqui como tendo uma quantidade de duração e um lugar na duração.” Cada imagem “mantém um lugar na série, tem uma existência concreta, é algo diferente de um ponto matemático”. De maneira muito clara, Ribot já alude, portanto, ao caráter *irreversível* do tempo que será amplamente explorado em *Matéria e memória*. Afinal, não é disso que se trata aqui: “a consciência, como nós veremos, retém a imagem das situações pelas quais ela *passou sucessivamente, e as alinha na ordem em que elas se sucederam*” (MM, p. 89, grifo nosso)? E aqui também:

digamos, portanto, para resumir o que precede, que o passado parece de fato armazenar-se [...] sob essas duas formas extremas, de um lado os mecanismos motores que o utilizam, do outro as imagens-lembrança pessoais que desenham todos os acontecimentos com seu contorno, sua cor e *seu lugar no tempo*. (MM, p. 94, grifo nosso)

Ainda aqui: “a lembrança espontânea é imediatamente perfeita; o tempo não poderá nada acrescentar à sua imagem sem desnaturá-la; ele conservará, para a memória, seu lugar e sua data.” (MM, p. 88) Dito de outro modo, a lembrança verdadeira “tem por essência portar

uma data” (MM, p. 84); ela “distingue-se daquelas que precedem e daquelas que seguem pelo próprio lugar [*par la place même*] que ela ocupou no tempo” (MM, p. 83-84); ela é “um evento determinado [*événement déterminé*] de minha história” (MM, p. 84). A memória verdadeira “não negligenciaria nenhum detalhe; ela deixaria a cada fato, a cada gesto, seu lugar e sua data” (MM, p. 86).

Se *Matéria e memória* foi formulado a partir da exortação de Ribot, essa é uma questão cuja resposta só poderia ser temerária. Há, contudo, inúmeros indícios de que esse ensaio tenha sido proposto, em meio a diversos outros interesses possíveis, como uma resposta retificativa às questões do “fundador”. Considere-se, por exemplo, o primeiro prefácio a *Matéria e memória*, que deixou completamente de ser publicado em língua francesa entre 1911 até a publicação das *Œuvres* (edição do centenário) em 1959, para ser estocado, desde esta data, no canto de uma edição com mais de mil e quinhentas páginas, isto é, sem entrada de índice³¹⁹. Ao passo que o prefácio “oficial” é escrito pelo então mais “glorioso”³²⁰ professor do *Collège de France*, com mais de dez anos de ensino nessa casa, o primeiro prefácio é escrito por um professor de liceu (equivalente ao ensino médio no sistema de ensino brasileiro). Na primeira edição, a lista de obras “du même auteur” anuncia apenas o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. No frontispício constam títulos muito mais modestos do que a insígnia “Membre de l’Institut / Professeur du Collège de France” ostentada na sétima edição: “Docteur ès lettres / Professeur de Philosophie au Lycée Henri IV”³²¹.

No prefácio “oficial”, Bergson escreve como um autor consciente de que já entrou para a história da filosofia, de modo a tratar sua própria obra como um clássico. Ao mencionar Berkeley e Kant com condescendência, reconhecendo que “um grande progresso foi realizado em filosofia no dia em que Berkeley estabeleceu [...] que as qualidades secundárias da matéria tinham ao menos tanta realidade quanto as qualidades primárias” (MM, p. 2-3), e que Kant foi capaz de “restituir a nossa física um fundamento sólido” (MM, p. 3), ele se coloca

319 O mesmo problema de falta de entrada de índice repete-se na primeira e mais consagrada edição crítica das obras de Bergson. Na tentativa de sanar esse esquecimento, que certamente principiou com o consentimento do próprio autor, o leitor aqui encontra em anexo uma tradução desse prefácio, na qual prezamos pela literalidade. Para as referências originais, além da própria primeira edição, ver: BERGSON, H. *Œuvres*. Édition du centenaire. Textes annotés par André Robinet. Introduction par Henri Gouhier. Paris: Puf, 1959, p. 1490-1491. Cf. *Id.* [1896] *Matière et mémoire*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Apparat critique par Camille Riquier. Paris: Puf, 2010, p. 444-445.

320 Para que se tenha uma dimensão do fenômeno acadêmico e mundano de Bergson nos anos 1910, ver, em particular, o “Avant-propos” e a segunda parte (“L’enchanteur du Collège de France”) de: AZOUVI, F. *La gloire de Bergson: essai sur le magistère philosophique*. N.R.F. Paris: Gallimard, 2007.

321 BERGSON, H. *Œuvres*. Édition du centenaire, *op. cit.*, p. 1489.

como sucessor no qual culmina a evolução da filosofia. Semelhante ponto de vista evolutivo ele expusera anos antes de escrever esse prefácio, mais precisamente no quarto capítulo de *A evolução criadora* (1907), em que o “evolucionismo verdadeiro” de Bergson é o presente de um passado de ilusões que remonta a Descartes e a Zenão de Eleia³²². Sobre *De l'intelligence*, o mais influente livro sobre o conceito de imagem naquele período, há silêncio absoluto, embora Bergson mencione em seu livro e em seu novo prefácio o problema das imagens que se engendram por *tendências*. Escrito por uma personalidade que extrapola em muito o ambiente acadêmico, o prefácio “oficial” coloca seu próprio autor, portanto, dentro do grande afresco de Rafael Sanzio, ao mesmo tempo que o retira definitivamente das guerras e pequenas disputas que marcavam o meio em que *Matéria e memória* nascera.

Já no primeiro prefácio, deparamo-nos com uma introdução mais sintética e dotada de certa nobreza humilde. O autor não menciona nomes de grandes filósofos e apenas propõe uma “comparação das doutrinas”. Em lugar de condescender, como no prefácio “oficial”, que “a complicação de certas partes da presente obra [...] deve-se à própria complicação da realidade”, ele mostra que a própria origem da obra é acidentada. Isto é, ele não alega modelar sua obra sobre a realidade, com o ônus para esta última. Antes, ele indica francamente que *Matéria e memória* teve um ponto de partida, ponto esse que o levou a uma série de “dificuldades, umas científicas, outras metafísicas”. E “é da análise dessas dificuldades, por sua vez, que o resto do livro saiu”, pois segundo Bergson:

Forçoso nos foi [...] empreender um exame aprofundado da ideia de corpo, confrontar as teorias realista e idealista da matéria, disto extrair os postulados comuns, e procurar enfim se, eliminado todo e qualquer postulado, não se poderia aperceber mais claramente a distinção do corpo e do espírito ao mesmo tempo que penetrar mais intimamente no mecanismo de sua união.³²³

Que pela boa economia do conjunto ele tenha sido obrigado a tratar de tais problemas, até que seu livro se tornasse, como informa o subtítulo, um “ensaio sobre a relação entre corpo e espírito”, esse é o constrangimento por que parece passar todo escritor. Mas qual teria sido, então, seu ponto inicial? Segundo Bergson, “o ponto de partida de nosso trabalho foi a análise que se encontrará no terceiro capítulo deste livro. Mostramos nesse capítulo, pelo

322 Martial Guéroult identifica em Bergson “a atitude de reformador da filosofia”, que consiste em “opor a filosofia à sua história como a verdade ao erro.” Ver: GUÉROULT, M. [1951] “Bergson en face des philosophies”. In: *Études bergsonniennes*, V, Paris, Puf, 1960, p. 12. Cf. *Id. Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*. Paris: Aubier, 1956, p. 18-21.

323 Para esta e demais citações do primeiro prefácio, ver tradução em anexo.

exemplo preciso da lembrança, que o mesmo fenômeno do espírito interessa ao mesmo tempo uma multidão de *planos de consciência* diferentes”. Se tomarmos por certo o que este prefácio declara, concluiremos, portanto, que o fulcro do livro era algo que poderia muito bem responder à questão central que Ribot brandia contra Taine, ora se perguntando “como um fato de consciência atual, presente, pode nos aparecer como pertencente ao passado”³²⁴, ora aumentando o tom e repetindo: “*Como um estado de consciência atual pode nos aparecer como passado?*”³²⁵ Esta última pergunta, encabeçada por letra maiúscula no meio de uma frase, mais parece ser um tema de pesquisa posto à disposição do leitor. Se, segundo Ribot, a “explicação do Sr. Taine, tão nova e tão engenhosa quanto for, não nos parece resolver o problema”, e se “há ainda um ponto sobre o qual ele não insiste suficientemente, e que é fundamental na memória: é a questão da *duração dos estados de consciência*”³²⁶, por que um autor que almejava alçar-se não veria nessas indicações uma grande pista, ou, como pensa Ribot, uma dificuldade “capital”³²⁷? Afinal, embora Ribot esperasse que, “em uma próxima edição, [... Taine] insistia mais sobre [...] o papel da duração nos fatos de consciência”³²⁸, sua expectativa certamente foi frustrada, como mostra uma outra resenha³²⁹.

Sem dúvida, não se poderia afirmar sem precipitação que *Matéria e memória* é simplesmente uma resposta a Ribot, uma vez que ele é muito mais do que isso. No entanto, não poderíamos tampouco nos precipitar a ignorar os fatos, pois algumas das principais questões de *Matéria e memória* já eram sugeridas de modo tão explícito, evidente e insistente por Ribot, inclusive na forma conceitual de colocá-las, que seria uma coincidência extraordinária se Bergson não as tivesse lido e emprestado. De modo que é muito mais (do que menos) plausível que a gema de *Matéria e memória* encontre-se nos questionamentos do “fundador”. Isso para não falar do fato de que o segundo capítulo de *Matéria e memória*, o mais *savant* dentre todos, é no essencial antecipado, meses antes da publicação do próprio livro, como artigo na *Revue philosophique* de Ribot³³⁰.

324 RIBOT, Th. “M. Taine et sa psychologie”, *op. cit.*, p. 36.

325 *Ibid.*, p. 39, grifo nosso.

326 *Ibid.*, p. 37.

327 “Sem falar das dificuldades secundárias, ele encontra uma capital ...” (*Ibid.*, p. 36)

328 *Ibid.*, p. 39.

329 RIBOT, Th. “H. Taine: *De l'intelligence*, 3^e édition. 2 vol. in-18. – Paris, Hachette et Cie, 1878”, *op. cit.*, p. 324-327.

330 O artigo foi dividido em duas partes: BERGSON, H. “Mémoire et reconnaissance”. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, tome 41, mars 1896, p. 225-248. Em seguida: *Id.* “Mémoire et reconnaissance (Fin)”. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, tome 41, avril 1896, p. 380-399. Em maio publica-se também: *Id.* “Perception et Matière”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome IV, mai 1896, p. 257-279.

IV. A memória e a duração segundo Théodule Ribot

Vimos que algumas das questões colocadas por Ribot a Taine são formuladas de modo tal que, à primeira vista, poderiam nos fazer acreditar que é Bergson quem as teria formulado, embora tenham sido colocadas mais de uma década antes de que este filósofo lançasse seu primeiro livro. Cumpre perguntar, então, se por acaso não há alguma tentativa de resposta a elas no intervalo que separa a resenha de Ribot e, passando pelo *Ensaio*, chega a 1896 com *Matéria e memória*.

Com efeito, Théodule Ribot recupera suas questões para explorá-las em uma obra célebre, publicada pela primeira vez em 1881, e que terá alcançado a décima edição um ano antes da aparição de *Matéria e memória* – a décima oitava um ano antes d’*A evolução criadora*, a vigésima oitava três anos antes da aparição d’*As duas fontes da moral e da religião*. O livro *Les maladies de la mémoire* não é apenas referência fundamental sobre seu tema, mas também sobre o problema da “duração nos fatos de consciência”. Nele seu autor não reflete sobre dados coletados em primeira mão no laboratório. Antes, ele consiste em uma “monografia psicológica das doenças da memória, e, tanto quanto permite o estado de nossos conhecimentos, disso [me propus] tirar algumas conclusões.”³³¹ Logo, sua *démarche* argumentativa já nos é conhecida: “citei muitos fatos: esse procedimento não é literário, mas acredito que seja o único instrutivo.”³³² Em lugar de um tratado médico sobre a origem neurológica dos distúrbios de memória, ele propõe um “ensaio de psicologia descritiva, ou seja, um capítulo de história natural”³³³.

Como “fato biológico” que ao longo da evolução dos seres vivos veio a se tornar, só acidentalmente, “um fato psicológico”³³⁴, a memória jamais poderia restringir-se à dimensão psicológica. Antes, esta é um caso particular daquela. Com efeito, Ribot defende a existência de três níveis de organização da memória: orgânico (fisiológico), consciente e psíquico. Contudo, como falar em memória *orgânica*, na qual não há qualquer intervenção da vontade? Ribot toma por princípio que a matéria nervosa “apresenta em seu mais elevado grau essa dupla propriedade de conservação e de reprodução”³³⁵. Com dessa dupla propriedade, o que

331 *Ibid.*, p. v.

332 *Ibid.*

333 *Ibid.*, p. vi.

334 *Ibid.*, p. 1.

335 *Ibid.*, p. 5.

está em jogo é a impossibilidade de reduzir o elemento mais simples da memória, a célula nervosa, ao reflexo. Onde há apenas reflexo certamente não haverá memória orgânica, pois o reflexo é a transmissão de um impulso dado através de um meio igualmente dado. Assim, se a memória orgânica for capaz de produzir movimentos reflexos, também será capaz de outros mais. “O verdadeiro tipo da memória – e aqui entramos no coração mesmo de nosso assunto – deve ser procurado nesse grupo de fatos [...] nomeados *ações automáticas secundárias* [...], por oposição aos atos automáticos primitivos ou inatos.”³³⁶ Sobre os atos ou movimentos automáticos pouco há, então, o que falar, senão que, no grau zero da organização, produzem-se e associam-se segundo as leis físicas. Propriamente falando, uma memória forma-se quando, às cegas:

os movimentos apropriados fixam-se por exclusão dos demais. Nos elementos nervosos que correspondem aos órgãos motores formam-se associações dinâmicas, secundárias, mais ou menos estáveis (ou seja, uma memória), que se juntam às associações anatômicas, primitivas e permanentes.³³⁷

Daí, então, começam a coordenação de movimentos, a supressão dos movimentos inúteis, a economia de energia supérflua etc. Vê-se, portanto, que o autor empreende uma reflexão sobre a gênese da memória correlativamente à gênese da vida. Essa particularidade é importante porque, identificando as características mais essenciais da memória, torna-se possível reconhecê-las e afirmá-las em todas as demais formas evoluídas de vida. Assim, em lugar de tratar da memória psíquica como um caso à parte dentro da história da evolução – como fará Bergson –, é possível inscrevê-la como um dos casos dessa história. Ora, dizer que a memória forma-se quando associações secundárias juntam-se a associações primitivas é o mesmo que dizer que a retenção e a reprodução, características fundamentais das associações secundárias (isto é, de toda e qualquer memória), estão insculpidas nas associações anatômicas. Não poderia haver organização secundária sem organização primária, de modo que, para que haja memória, é preciso uma modificação dos elementos nervosos e uma associação entre um conjunto desses elementos. Logo, é preciso que haja *corpo*. E assim como existem inúmeros corpos distintos com inúmeras associações anatômicas diferentes capazes de realizar inúmeros movimentos particulares, deve haver *inúmeras memórias*. “De

³³⁶ *Ibid.*, p. 5-6, grifo nosso.

³³⁷ *Ibid.*, p. 6-7.

fato, não há uma memória, mas memórias; não há uma sede da memória, mas sedes particulares para cada memória particular.”³³⁸

Já podemos prever, então, a que conclusões *Les maladies de la mémoire* vai nos levar. Conclusões perfeitamente materialistas: “a lembrança não está na ‘alma’: ela está fixada em seu lugar de nascimento, em uma parte do sistema nervoso.”³³⁹ Diversidade anatômica leva, portanto, à diversidade de coordenações funcionais dos conjuntos de elementos anatômicos, de modo que a estabilização dessa disposição funcional caracteriza ao mesmo tempo o nascimento de uma memória. Quando escrevemos à caneta, por exemplo, coordenamos os músculos da mão e do braço para imprimir movimentos em pequena escala; do outro braço, das costas, do abdômen e das pernas para nos mantermos em uma mesma postura; coordenamos a musculatura dos olhos de modo orientá-los ao ponto de nosso interesse e a acertarmos o ponto focal da visão. O resultado é um traçado preciso, pequeno, em única direção, retilíneo, que coordena vinte e seis letras, as modula por sinais diacríticos e de pontuação, as separa por hífen e se enquadra dentro de um espaço precisamente delimitado. A visão forma, portanto, um *centro nervoso*. Com uma citação de Henry Maudsley, Ribot explica:

“Os movimentos determinados ou efetuados por um centro nervoso particular, deixam, como as ideias, seus respectivos resíduos, que, repetidos diversas vezes, organizam-se ou incarnam-se tão bem em sua estrutura que os movimentos correspondentes podem ter lugar automaticamente”³⁴⁰

Um resíduo ou traço é uma predisposição que têm as associações anatômicas para associarem-se funcionalmente da mesma maneira. A permanência de resíduos configura a inscrição de um potencial funcional *dentro do corpo*, pois, entre uma associação ocasional e uma associação automática, ocorre necessariamente uma modificação dos próprios elementos nervosos. Isso significa que, tal como Georges Canguilhem afirmará sobre a saúde que se restabelece após um estado doente, jamais há *retorno* à situação neurológica inicial após a coordenação de um movimento específico. Assim como o estado saudável consiste em uma reconfiguração irreversível da relação entre o organismo e seu meio mediante a reconfiguração do próprio organismo, o estado associativo secundário, em que as associações

338 *Ibid.*, p. 11.

339 *Ibid.*, grifo nosso.

340 Maudsley *apud* RIBOT, Th. *Les maladies de la mémoire*, *op. cit.*, p. 12. A citação é extraída de: MAUDSLEY, H. *Physiologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 433.

anatômicas transformam-se em *associações dinâmicas*, reconfigura-se na relação do sujeito com o meio e não pode ser revertido por força da vontade. Desta vez, Ribot cita Joseph Delbœuf: “‘Toda impressão deixa um certo traço inapagável, o que significa que as moléculas, uma vez arranjadas de modo diferente e forçadas a vibrar de outra maneira, não se recolocarão mais exatamente no estado primitivo.’”³⁴¹ Logo vê-se que o elemento nervoso é mnemônico por excelência, já que ele próprio é o princípio de toda conservação.

Seja orgânica, consciente ou psíquica, toda memória representa uma passagem de um movimento eventual a movimentos regulares, isto é, da instabilidade à estabilidade. Essa passagem, por sua vez, requer tanto a modificação de elementos nervosos quanto associações específicas entre eles. A memória orgânica, em particular:

não supõe somente uma modificação dos elementos nervosos, *mas a formação entre eles de associações determinadas para cada evento particular*, o estabelecimento de certas *associações dinâmicas* que, por repetição, tornam-se tão estáveis quanto as conexões anatômicas primitivas.³⁴²

As associações dinâmicas são agrupamentos funcionais relativamente estáveis. Quanto mais conservados, mais fácil e rapidamente passam à reprodução dos mesmos movimentos. Além disso, seus elementos motores podem participar ao mesmo tempo de diversas associações dinâmicas distintas, de modo que podemos imaginar o corpo como uma unidade transpassada por inúmeros feixes organizados, não obstante formados de matéria distinta (ossos, nervos, músculos, tendões, sangue etc.), que se alternam entre tensão e distensão. E existem muitos exemplos disso. Ribot prima pela modéstia ao abordar o exemplo da maçã. A lembrança de uma maçã parece simples, mas requer uma estrutura fisiológica altamente complexa: “vemos, ou imaginamos, a maçã como um objeto sólido, tendo uma forma esférica. Esses julgamentos resultam da delicada sensibilidade muscular de nosso aparelho visual e de seus movimentos”³⁴³. De nossa parte, poderíamos acrescentar que conseguimos nos equilibrar sobre uma perna não apenas porque nossos músculos contraem-se. Nossos músculos

341 Delbœuf *apud* RIBOT, Th. *Les maladies de la mémoire, op. cit.*, p. 13. A frase original é ligeiramente diferente da citada por Ribot: “toda impressão deixa [...] um certo traço inapagável; o que significa que as moléculas uma vez arranjadas de modo diferente, ou forçadas a vibrar de outra maneira, não se recolocarão mais exatamente no estado primitivo.” Cf.: DELBŒUF, J. [1873] *Théorie générale de la sensibilité*, p. 60. In: ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES, DES LETTRES ET DES BEAUX-ARTS DE BELGIQUE. *Mémoires couronnés et autres mémoires*. Tome XXVI. Bruxelles: Hayez, 1875, sem página.

342 RIBOT, Th. *Les maladies de la mémoire, op. cit.*, p. 16-17.

343 *Ibid.*, p. 30.

contraem-se *tracionando-se* contra ossos e demais tecidos a partir de um sinal emitido desde o cérebro. Em repouso, nossa perna é um conjunto de estruturas envolvido pelo tecido adiposo; tensionada sobre um ponto de apoio firme, suas estruturas tracionam-se de modo a formar *uma unidade mais sólida*, assim como a solidez do concreto armado não está unicamente nem no concreto nem nas estruturas metálicas, mas na tração permanente que exercem entre si. Assim, destinado à exposição anatômica, os atlas do corpo humano apresentam-nos corpos leonardescos, paralisados em posições que parecem trazer-lhes descanso – mortos. No entanto, também podemos imaginá-los dançando fervorosamente e cantando. Nesta situação, o pulmão, que permite a oxigenação de sangue, é intensamente cobrado, o que faz quase imperceptivelmente com que o diafragma contraia-se, de modo que, sem experiência e habilidade, seria extremamente difícil controlar o mesmo diafragma para modular a voz. Quem nos oferece imagens desta situação é Michelangelo, cujos corpos não são apenas musculosos. Antes, são corpos tensionados, retesados, tracionados, dependurados nos altos da capela, mas que, pela habilidade do gesto, não levam preocupação ao semblante.

Entende-se claramente que toda memória principie por *associações dinâmicas*. Mas como explicar a passagem da memória orgânica, nível mais estável das associações, à memória consciente? Segundo Ribot, há duas condições para a existência da consciência: *intensidade* e *duração*. A primeira remete-nos à dimensão da consciência como luta. Haja vista que a consciência comporta “todos os graus possíveis, tão pequenos como queira”, “nossos estados de consciência lutam sem cessar para suplantarem-se”³⁴⁴. O autor fala em “luta” incessante, “vitória”, “força do vencedor” e “fraqueza dos outros lutadores”³⁴⁵ para indicar que a consciência tem um limiar de intensidade cuja transposição é disputada pelos estados da memória.

Logo se nota, portanto, que a concepção de memória consciente advogada por Ribot carrega um traço que será sistematicamente solapado por Bergson. Todo o primeiro capítulo do *Ensaio* (1889) dedica-se a criticar e a expor o absurdo da ideia de intensidade dos estados de consciência implicada na *grandeza intensiva*³⁴⁶. Logo, não seria desprovido de razão afirmar que, desde sua crítica da “lei de Weber”, de Fechner e de Wundt, Bergson projetasse o efeito de sua tese sobre o *best-seller* de Ribot, que, um ano antes da defesa e publicação do

344 *Ibid.*, p. 22-23.

345 *Ibid.*, p. 23.

346 A nosso ver, a mais precisa exposição dessa crítica encontra-se no segundo capítulo (“A presença interna”, seção II) de: PRADO Jr., B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na obra de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989, p. 73-88.

Ensaio, já conhecia sua quinta edição. Afinal, em 1889 *Les maladies de la mémoire* e seu autor eram infinitamente mais afamados do que qualquer um desses autores alemães, que foram introduzidos na França, aliás, por *La psychologie allemande contemporaine* (1879).

No que concerne à duração, segunda condição de existência da consciência elencada por Ribot, a história parece mudar rapidamente da crítica ao empréstimo. Na narrativa que faz a William James de sua própria experiência intelectual, Bergson declara que “a análise da noção de tempo” tal como empregada na mecânica e na física “subverteu todas as minhas ideias. Dei-me conta, para meu grande espanto, que o tempo científico não *dura*”³⁴⁷. Todavia, ao lermos *Les maladies de la mémoire*, constatamos, para nosso grande espanto, que Ribot já lamentava que, na psicologia, “quase não se ocupou da *duração*, como condição necessária da consciência. Ela é, no entanto, capital.”³⁴⁸ E também em muita palavra podemos reconhecer a nítida imagem do jovem e ousado filósofo Bergson como que refletida sobre um grande lago de psicologia. Por exemplo, a respeito do armazenamento das lembranças em uma célula que supostamente teria “o monopólio de sua conservação e de sua reprodução”, Ribot desmascara:

Acredito que o que contribuiu para essa ilusão é o artifício de linguagem que nos faz considerar um movimento, uma percepção, uma ideia, uma imagem, um sentimento, como *uma* coisa, como uma *unidade*. A reflexão bem rapidamente mostra, entretanto, que cada uma dessas pretensas unidades é composta de elementos numerosos e heterogêneos; que ela é uma associação, um grupo, uma fusão, um complexo, uma *multiplicidade*.³⁴⁹

Apesar de toda essa fina consonância, é claro que a duração de Ribot não será a duração de Bergson. Mas, por acaso, teriam elas tantas diferenças assim, a ponto de não se comunicarem? Certamente não. Como naquela bateria de perguntas que armava contra Taine, Ribot concebe a duração em dois sentidos conexos mas distintos.

iv. 1. O primeiro sentido da duração

O primeiro deles assemelha-se à maneira como concebe a intensidade. Assim como é preciso que um estado nervoso tenha um mínimo de intensidade para participar da consciência, também é preciso que tenha uma mínima duração³⁵⁰. Sem cortesias literárias e

347 Bergson a William James, 9 mai 1908. In: M, p. 766, grifo do autor.

348 RIBOT, Th. *Les maladies de la mémoire*, op. cit., p. 23, grifo do autor.

349 *Ibid.*, p. 15, grifos do autor.

350 Cumpre notar a existência do artigo “De la durée des actes psychiques d’après les travaux récents” (In: *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, t. 1, janv.-juin 1876, p. 267-288), nada menos do que a

com um seco jargão judiciário da ciência, o autor postula: “todo estado de consciência ocupando necessariamente uma certa duração, uma condição essencial da consciência falta desde que a duração do processo nervoso cai abaixo desse mínimo.”³⁵¹ À primeira vista, nada mais antagônico à doutrina bergsoniana, uma vez que nela nenhuma verdadeira “condição essencial da consciência” é mensurável, que dirá a própria duração. No entanto, assim como um termo não necessariamente indica o uso de um conceito – o conceito de reflexo não está presente em Descartes só porque este fala em reflexo com frequência –, não podemos deixar que a aparência das palavras impeça-nos de penetrá-las de modo mais compreensivo. Ribot não confunde a existência de um estado com a consciência de um estado. O que lhe interessa é “explicar a passagem do consciente ao inconsciente”³⁵² e *vice-versa*, de sorte que sua questão com a duração passa, antes, pela formação das associações dinâmicas ou, se preferirmos, dos *hábitos*. Ribot é claro:

Um ato é executado a princípio lentamente e com consciência; pela repetição, ele torna-se mais fácil e mais rápido; isso significa que o processo nervoso que lhe serve de base, encontrando as vias previamente traçadas, torna-se rápido e pouco a pouco cai abaixo do mínimo de duração necessário à consciência.³⁵³

Mediante a ideia de quantidade de duração, o autor procura unicamente ressaltar que os processos conscientes tornados habituais tendem ao automatismo, logo, a se tornar orgânicos. Em uma palavra, estabilizam-se. E o automatismo, por sua vez, caracteriza-se pela

primeira publicação de Ribot no primeiro número de sua própria revista. Neste artigo, que pode sem maiores dificuldades ser considerado como uma apresentação da psicometria de Wundt, ecoa a primeira definição da duração de que nos ocupamos agora. Porém, muito mais próximo de Wundt do que estará em *Les maladies de la mémoire*, Ribot tira conclusões nesse artigo de 1876 que diferirão claramente daquelas de 1881, divergência tal que acompanha a mudança de perspectiva de Ribot a partir da década de 1880. Se, na década de 1870, ocupava-se da divulgação dos psicólogos ingleses e alemães, passará a uma via “autóctone” [CARROY, J.; SCHMIDGEN, H. “Psychologies expérimentales. Leipzig-Paris-Würzburg (1890-1910)”, *op. cit.*, p. 183] do experimentalismo com ênfase na psicopatologia. No artigo “De la durée des actes psychiques d’après les travaux récents”, Ribot enumera seis conclusões extraídas da obra-prima de Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874, “Elementos de psicologia fisiológica”): “1º O fato de consciência tem, como todo outro fenômeno, uma duração precisa, variável e mensurável. [...] / 2º O fato de consciência não tem uma duração absoluta. [...] / 3º O tempo fisiológico [...] varia [...] entre 1/5 e 1/12 de segundo. / 4º Todas as circunstâncias que complicam o ato psíquico aumentam sua duração. / 5º A ordem dos fatos internos não corresponde sempre à ordem dos fatos externos. [...] / 6º O tempo necessário para a reprodução pela memória não é o mesmo que o tempo necessário para a produção atual de um estado de consciência. Ele é geralmente mais longo.” (RIBOT, Th. “De la durée des actes psychiques d’après les travaux récents”, *op. cit.*, p. 286-287) E se esses resultados ainda forem imprecisos, se as técnicas e instrumentos puderem ser aperfeiçoados, se esse trabalho for “entediante, minucioso, desprovido de qualquer prazer literário”, Ribot resume: “pouco importa; o principal foi alcançado: a possibilidade da medida.” (*Ibid.*, p. 287).

351 *Ibid.*, p. 24.

352 *Ibid.*

353 *Ibid.*

ação que, de diminuição em diminuição, tende à instantaneidade. Por mais velozes que sejam, os instrumentistas mais aprimorados executam seus movimentos dentro do tempo, e dentro de um tempo que eles são peritos em contar; e até mesmo o bater asas do mais rápido mosquito, que não podemos ver, deve durar à sua maneira. Portanto, ao automatismo não falta duração em termos absolutos, assim como não deve faltar duração às coisas do mundo. O que tende a faltar ao automatismo é, em nós, a *duração consciente* do evento que percebemos ou realizamos. E se a duração à altura da consciência diminui, *a fortiori* a memória consciente deve diminuir. O dinamismo da memória caracteriza-se pela oscilação entre níveis (consciente e inconsciente/orgânico) operada por elementos estáveis (associações).

Ora, Bergson não parece dar indícios de negar essa concepção. Muito pelo contrário, veremos no próximo capítulo que todo o fundamento de sua memória-hábito não diverge da concepção que Ribot tem do hábito e das associações dinâmicas. Por enquanto, cabe-nos lembrar apenas do exemplo do aprendizado da lição encontrado em *Matéria e memória*. Bergson mostra-nos que podemos nos lembrar do mesmo evento de duas maneiras inteiramente distintas. A lição de que nos lembramos com todas as qualidades, e que não tem qualquer utilidade prática, recoloca-nos na presença do passado investido pela memória verdadeira. Revivemos suas lembranças “com as circunstâncias que a acompanhavam e que ainda a enquadram” (MM, p. 83). Já a mesma lição evocada de cor é uma lembrança habitual, na qual intervém, fundamentalmente, nosso corpo. “Como o hábito”, ela adquire-se “pela repetição de um mesmo esforço” (MM, p. 84); para a tornarmos regular, é preciso que a decomponhamos e a recomponhamos repetidas vezes. Bergson não mede palavras:

Como todo exercício habitual do corpo, enfim, [... a lembrança da lição] armazenou-se em um *mecanismo* que, por completo, põe em movimento uma impulsão inicial, em um *sistema fechado de movimentos automáticos*, que se sucedem na *mesma ordem* e ocupam o *mesmo tempo*. (MM, p. 84, grifos nossos)

Sim, Ribot estava certo, então, quanto à formação do hábito, e Bergson não precisa falar em duração mínima para reafirmá-lo. O automatismo que caracteriza as associações habituais faz com que a duração plenamente carregada das lembranças do passado tenda a diminuir e que a intervenção da memória do corpo, i.e. das *associações dinâmicas*, tenda a aumentar. Não é por outra razão que Bergson afirma que o aprendizado da lição de cor “exige *um tempo bem determinado*, o mesmo que é preciso para desenvolver um por um [...] todos

os movimentos de articulação necessários” (MM, p. 85, grifo nosso). Aí se fala de um *tempo do corpo*, que não necessariamente é consciente.

IV. 2. O segundo sentido da duração

Vimos que o primeiro sentido da noção de duração proposta por Ribot diz respeito à duração mínima e aplica-se ao nível consciente da memória. Por outro lado, o segundo sentido da duração concerne à *ordem das lembranças no tempo no nível psíquico*. E é aí que intervém, segundo Ribot, o problema do *reconhecimento*³⁵⁴. Façamo-nos claros: por um lado, só é possível haver memória consciente se o estado nervoso durar a ponto de fazer-se despertar à consciência; por outro, só é possível haver memória psíquica se o estado de consciência puder ser evocado apropriadamente dentro do todo da memória. Contudo, só podemos evocar corretamente se essa evocação tender ao automatismo ou se a memória tiver uma ordem. Já vimos que o caso da evocação automática concerne à memória consciente. Resta, então, entender como uma lembrança é evocada de modo preciso, de sorte que ao imaginarmos peixes, por exemplo, não nos lembramos de porcos ou cavalos.

Ribot lembra-se da teoria das imagens proposta por Taine, amparado em Dugald Stewart, segundo a qual uma imagem evocada ou construída é tão ou mais vivaz do que uma percepção. De fato, ele mostra considerar favoravelmente o *continuum* entre a imagem normal, corrigida por um elemento antagônico, e a alucinação. Assim, no que cumpre à imaginação, a imagem tal como descrita em *De l'intelligence* foi “tão bem iluminada” que “reenvio às explicações que o Sr. Taine delas deu”³⁵⁵. Entretanto, o autor de *Les maladies de la mémoire* não deixa de dar o passo atrás que faltava a Taine diante do fisiologismo, e suas reflexões sobre a memória estarão, queira ou não, muito distantes de uma “psicologia positiva”. Afinal, mesmo boa, a imagem de Taine “*não é uma lembrança*”³⁵⁶.

Esse gesto rompe com a confusão fisiologista entre percepção e memória em que Taine havia colocado a imagem. Com efeito, se a imagem não se distingue do percepto, há, no

354 Denis Forest, em seu capítulo “Le son et le sens: lire Bergson aujourd’hui” (In: *Id. L’histoire des aphasies, op. cit.*, p. 205, grifo nosso), considera que “se pode [...] dizer que a derrubada doutrinal operada por Bergson é acompanhada por uma modificação na ordem das questões tratadas e na justificação desta: a questão do reconhecimento, *minorada por Ribot e por Taine*, torna-se primordial com Bergson.” Ler a história sob a ótica de Bergson minorará, sem dúvida, as respostas dadas por outros autores às questões que o consagraram. Se adotarmos uma atitude distinta desta, veremos que primeiro Taine e, em seguida, Ribot colocaram a questão do reconhecimento e exigiram-lhe legitimamente uma resposta.

355 RIBOT, Th. *Les maladies de la mémoire, op. cit.*, p. 34.

356 *Ibid.*, p. 34, grifo meu.

entanto, que se distinguir a imagem da lembrança, pois na memória intervém um detalhe crucial: o problema (da ordem) do tempo. Uma percepção dá-nos apenas um “estado atual”; ela é uma limitação. Em contrapartida, as lembranças:

têm a propriedade, desde que entrem na consciência, de prolongar ramificações em diversos sentidos, de suscitar estados que as reatam ao presente e graças aos quais elas aparecem-nos como fazendo parte de uma série mais ou menos longa que termina no presente; em outros termos, elas são localizadas no tempo.³⁵⁷

A percepção é o *término* das lembranças, cuja propriedade é irradiar-se e ramificar-se. Ora, já não teríamos aí esfumada a imagem do cone (MM, p. 181)? Com a ramificação intrincada do passado e o término no estado atual, já não encontraríamos delineada a ideia de que a memória é um enorme complexo de lembranças que não se distinguem nitidamente entre si, logo, que não são assimiláveis a átomos, e que *se afunilam no presente* que elas próprias realizam?

Não há dúvida de que algumas ideias e conceitos empregados por Ribot mereceriam uso mais avisado, se não menos confuso, do que o uso a que efetivamente se prestam. Em todo *Les maladies de la mémoire* não há, por exemplo, uma crítica prévia da “quantidade de duração” ou da intercambialidade entre espaço e tempo, ideias de que o livro faz uso corrente, e.g.: “determinamos as posições no tempo como as posições no espaço com relação a um ponto fixo”³⁵⁸. Com os olhos previamente avisados por Bergson, brotam em nós questões que podem vir a emperrar a leitura. No entanto, embora se possa lamentar seus pontos cegos, o historiador da filosofia não deve retirar a essa obra o que ela de fato apresenta. Se o leitor bergsoniano for capaz de conter sua indignação por alguns instantes, será possível entender que algo de muito genuíno aqui se processa:

Determinamos as posições no tempo como as posições no espaço com relação a um ponto fixo, que, para o tempo, é nosso estado presente. Notemos que esse presente é um estado real, que tem sua quantidade de duração. Tão breve quanto for, ele não é, como as metáforas da linguagem levam a acreditar, um relâmpago, um nada, uma abstração análoga ao ponto matemático: ele tem um começo e um fim.³⁵⁹

357 *Ibid.*, p. 35.

358 *Ibid.*

359 *Ibid.*

Dito de outro modo, o tempo psicológico corre em uma única ordem. Um estado de consciência não é intercambiável por outro: ele tem um começo e um fim aos quais outros fins e começos estão ligados, de modo que só é possível garantir a ordem do tempo porque cada estado tem seu “lugar” próprio. E se Ribot concebe o tempo a partir de posições no espaço, não o faz porque o próprio tempo assim seja. Ele só o concebe assim “*teoricamente*, [pois] temos apenas uma maneira de proceder.”³⁶⁰ Se fala em começo e fim, o começo do estado presente “não nos aparece como um começo absoluto: ele toca alguma coisa com a qual forma *continuidade*.”³⁶¹ Afinal, “a imagem, despida de suas contiguidades e adjacências [*ses tenants et aboutissants*], anda em estado de vadiagem, sem eira nem beira [*sans feu ni lieu*].”³⁶² Ou seja, sem os começos e fins que o tempo confere aos estados da consciência, na memória não haveria ordem.

Em que pesem todas as dificuldades de formulação, não nos parece, portanto, que esse tempo possa ser tão facilmente reduzido ao espaço como “meio homogêneo” de que nos adverte o *Ensaio* (p. 68-74). Com efeito, ele não é assimilável a uma “exterioridade recíproca sem sucessão” (DI, p. 81), tampouco objeto possível da crítica ao associacionismo presente em *Matéria e memória*³⁶³. A bem da verdade, esse tempo da memória não apenas não é homogêneo como seus estados não são reciprocamente exteriores, de sorte que não deveria ser descabida, aos olhos de Ribot, a constatação bergsoniana de que “é impossível dizer com precisão onde um dos termos termina, onde começa o outro.” (MM, p. 148) Cumpre notar, aliás, que o autor não fala em *instantes*, mas em *estados*, esta terminologia menos compartimentada que Bergson empregará no *Ensaio*³⁶⁴. Além disso, não é uma coincidência intrigante que Ribot, ao alertar para o fato de que “as metáforas da linguagem levam a acreditar”, também atribua à linguagem, e muito antes de Bergson, o poder de nos iludir sobre nossa própria consciência? E não é uma coincidência extraordinária que o autor advirta que, “se declaramos que dois períodos são iguais, o fazemos pela fé nos relógios e a despeito do testemunho da consciência”³⁶⁵?

360 *Ibid.*, grifo nosso.

361 *Ibid.*, grifo nosso.

362 *Ibid.*, p. 40.

363 Bergson (MM, p. 149) indica que “o princípio do associacionismo quer que todo estado psicológico seja uma espécie de átomo, um elemento simples.”

364 Um dentre mil exemplos: “intervalo de duração só existe para nós, e por causa da penetração mútua de nossos estados de consciência” (DI, p. 86).

365 RIBOT, Th. *Les maladies de la mémoire*, op. cit., p. 44.

Nada disso diz respeito, evidentemente, à originalidade filosófica de Bergson. Ademais, Ribot adota alternativas que serão claramente criticadas pelo jovem recém-agregé³⁶⁶, a exemplo da tentativa de explicar a continuidade dos estados de consciência pelas *imagens consecutivas*³⁶⁷. Mas, justiça seja feita, essa opção mesma não só evidencia o esforço empreendido pelo “fundador” no sentido de assegurar a continuidade entre os estados da consciência – logo, *a continuidade do próprio tempo psicológico* –, como também assenta as bases de uma solução não apriorista do problema da sucessão. Se uma das dificuldades da psicologia *a priori* aos moldes kantianos for a ausência de *realidade*, há de se reconhecer que aí se encontra um belo antídoto contra o idealismo. Pela consecução da imagem sensorial, deve haver, segundo Ribot, uma *contiguidade com toque* entre os estados da consciência. Tocam-se sempre a “ponta” final de um estado e a “ponta” inicial de outro, de modo que a *ordem dos estados no tempo* seja respeitada. Assim, bem unidos todos os estados, suas respectivas quantidades de duração “dão a *posição* de um estado qualquer com relação ao presente, seu distanciamento no tempo. Tal é o mecanismo teórico da localização: uma marcha regressiva que, partindo do presente, percorre uma *série* de termos mais ou menos longa.”³⁶⁸ Torna-se claro, portanto, que a quantidade de duração não diz respeito *nem a um tempo absoluto nem à intensidade do tempo subjetivo*. A despeito do aspecto de oficina de funilaria que as “pontas” dão a essa psicologia, não se pode deixar de observar que em momento algum Ribot faz alusão a um cronômetro universal ou a uma quantidade de causa exterior pretensamente traduzível por certa intensidade ou quantidade das sensações. Como um número ordinal representa a ordem dos elementos de um conjunto, tem-se em vista um único problema: o problema da ordem do tempo na memória. Sua expressão conceitual (quantidade de duração) talvez não seja feliz, sobretudo se Bergson soprar em nossos ouvidos, porém suas consequências filosóficas são fartas.

Entendamos a importância que essa alternativa terá dentro da doutrina bergsoniana. No que concerne ao problema da ordem, já tivemos ocasião de mostrar, em um capítulo

366 Bergson foi aluno da *École normale supérieure* de 1878 a 1881, ano em que passa no exame de *agrégation*.

367 Retomando as ideias e o vocabulário que utilizara em sua resenha sobre Taine, Ribot afirma: “cada estado de consciência só se apaga progressivamente: ele deixa um prolongamento análogo ao que a ótica fisiológica chama de imagem consecutiva (e melhor ainda em outras línguas: *after-sensation*, *Nachempfindung*). Por esse fato, a quarta e a quinta palavra estão em continuidade, o fim de uma toca o começo da outra. Aí está o ponto capital. Há uma contiguidade, não indeterminada, que consiste em que duas pontas *quaisquer* se tocam; mas em que a ponta *inicial* do estado atual toca a ponta *final* do estado anterior.” (RIBOT, Th. *Les maladies de la mémoire*, *op. cit.*, p. 35-36) Bergson, em contrapartida, mostra a insuficiência da “imagem consecutiva” (MM, p. 112) para a explicação da vivacidade das imagens perceptivas.

368 RIBOT, Th. *Les maladies de la mémoire*, *op. cit.*, p. 36, grifos nossos.

anterior, sua importância capital para o *Ensaio*. Cabe apenas acrescentar que essa importância é reafirmada e esclarecida em *Matéria e memória*:

Ora, de fato, cada percepção envolve um número considerável dessas sensações, todas coexistentes, e dispostas em uma ordem determinada. De onde vem essa ordem, e o que assegura essa coexistência? No caso de um objeto material presente, a resposta não é duvidosa: *ordem e coexistência vêm de um órgão dos sentidos, impressionado por um objeto exterior*. Esse órgão é precisamente construído em vista de permitir a uma pluralidade de excitações simultâneas impressioná-lo de certa maneira e dentro de certa ordem, distribuindo-se, todas ao mesmo tempo, sobre partes escolhidas de sua superfície. É, portanto, um imenso teclado, que provoca, assim, em uma ordem determinada e em um só momento, uma enorme multidão de sensações elementares que correspondem a todos os pontos interessados do centro sensorial. (MM, p. 143-144, grifo nosso)

Anteriormente, quando procurávamos aprofundar as leituras que Bento Prado Jr. e Franklin Leopoldo e Silva fizeram a respeito da reescrita da “Estética transcendental” dentro do *Ensaio*, chegamos à conclusão de que essa reescrita *atribui a função ordenadora da experiência às próprias intuições*. Com efeito, esta tese bergsoniana é reafirmada de modo decisivo nesse excerto, pois é impossível constatá-la mais crua e claramente. Atestando que “ordem e coexistência vêm de um órgão dos sentidos, impressionado por um objeto exterior”, as duas primeiras “Antecipações da percepção”, simultaneidade e causalidade, são postas na direta dependência da intuição, o que transfigura a sensibilidade apriorista ou idealista em proveito de uma sensibilidade – a redundância faz-se necessária – sensualista ou realista. Por outro lado, não podemos ignorar que o duplo movimento de contrariedade do apriorismo e afirmação do sensualismo na determinação da ordem dos estados no tempo já fora delineado por Ribot. Essa coincidência, se assim pudermos dizer, aumenta a chance de que a *possibilidade* de uma psicologia positiva livre do apriorismo não tenha sido aberta apenas em termos conjunturais dentro da nova empresa psicológica, mas também pela própria alternativa sensualista de Taine e de Ribot.

É verdade que a opção destes autores pela “imagem consecutiva” será comentada em *Matéria e memória* (p. 112) e será demonstrada insuficiente para a compreensão conjuntural do problema da percepção. Segundo Bergson, a percepção não é governada pela impressão do objeto, mas pela seleção que é feita dentre a “enorme multidão de sensações elementares” (MM, p. 144) que dele nos chega. Ou seja, o movimento de reconhecimento é operado na própria percepção; ele não é centrípeto, mas centrífugo. No entanto, ao passo que o problema

do reconhecimento é entendido como seleção dentro de uma sensibilidade integral, o problema da ordem diz respeito já ao primeiro jorro sensível. Ele é, portanto, anterior à própria percepção e constitutivo do que Bergson chama de “percepção pura”. São os próprios órgãos dos sentidos que dão arranjo e ordem às sensações, de modo que a seleção perceptiva opera-se dentro de um quadro *sensualmente ordenado*. Ora, a alternativa de Taine e Ribot pelas imagens consecutivas põe em evidência, por seu próprio radicalismo, que o *empirismo* de Bergson já era claramente delineado pelos dois autores ao menos, haja vista que, para eles, a ordem lastreia-se em uma sucessão *sensualmente ordenada*.

No que concerne ao reconhecimento, Ribot pensa que, se tivéssemos de remontar forçosamente toda uma série de eventos para chegarmos a uma determinada lembrança, a memória seria impraticável. Não só o esquecimento é necessário³⁶⁹, como também a existência de “pontos de referência” [*points de repère*]³⁷⁰. A localização (quase) instantânea de uma lembrança só existe nos casos em que a memória psíquica tende à consciente, uma vez que é apenas a repetição e o hábito que proporcionam o reconhecimento automático. Nesse caso, “os intermediários desaparecem, porque são inúteis.”³⁷¹ Mas, em geral, “a localização no tempo é tão pouco um ato simples, primitivo, instantâneo, que muito frequentemente exige um intervalo apreciável, mesmo para a consciência. Nos casos em que parece instantânea, sua rapidez é um resultado do hábito.”³⁷² Ela “conclui-se após alguns tateamentos [*tâtonnements*], frequentemente laboriosa, infrutífera e, talvez, jamais precisa.”³⁷³ Se aí o autor vale-se do tato para efeito de comparação, em outras passagens elege a visão como mecanismo que guarda maior semelhança com o reconhecimento mnemônico. Isso porque “o olho julga da mesma maneira a distância dos objetos, e é provável que para uma memória nascente, como para uma visão nascente, nenhuma localização seja instantânea.”³⁷⁴ Quer dizer, assim como o foco do

369 Em palavras que nos fazem lembrar das de Nietzsche, Ribot afirma: “Chegamos a esse resultado paradoxal segundo o qual uma condição da memória é o esquecimento [*oubli*]. Sem o esquecimento total de um número prodigioso de estados de consciência e o esquecimento momentâneo de um grande número, não poderíamos lembrar-nos. O esquecimento, salvo em certos casos, não é, portanto, uma doença da memória, mas uma condição de sua saúde e de sua vida. Encontramos aqui uma analogia surpreendente com os dois processos vitais essenciais. Viver é adquirir e perder; a vida é constituída pelo trabalho que desassimila tanto quanto pelo que fixa. O esquecimento é a desassimilação.” (*Ibid.*, p. 46). Em 1874, Nietzsche havia escrito em sua *Segunda consideração intempestiva (Da utilidade e do inconveniente dos estudos históricos para a vida)*: “Toda ação exige o esquecimento, como todo organismo tem necessidade, não apenas de luz, mas ainda de obscuridade. [...] há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico que é nocivo ao ser vivo e acaba por aniquilá-lo, que se trate de um homem, de um povo ou de uma civilização.” (Traduction par Henri Albert. Paris: GF Flammarion, 1988, p. 77-78)

370 RIBOT, Th. *Les maladies de la mémoire*, op. cit., p. 36.

371 *Ibid.*, p. 38.

372 *Ibid.*, p. 42.

373 *Ibid.*, p. 39.

374 *Ibid.*, p. 42-43.

olho é feito por ajustes mecânicos que, embora rápidos, não são instantâneos, a localização das lembranças começa pelo recurso direto ao passado a partir de um ponto de referência e, a partir disso, faz-se de aproximação em aproximação até o complexo de lembranças almejado.

Ora, ainda que procure desvincular os *modi operandi* da memória e da visão, Bergson não deixa de sofisticar seu ensaio com imagens desse mesmo gênero. No “ensaio sobre a relação entre corpo e espírito”, lemos, por exemplo, que a memória opera por “um ato *sui generis* pelo qual nos destacamos do presente para nos recolocarmos a princípio no passado em geral, em seguida em uma certa região do passado: trabalho de tateamento [*tâtonnement*], análogo à regulação [*mise au point*] de um aparelho fotográfico” (MM, p. 148). A escolha da analogia talvez em parte se explique pela difusão da fotografia entre a publicação de *Les maladies de la mémoire* em 1881 e de *Matéria e memória* em 1896, notadamente pelo estrondoso surgimento no mercado do primeiro aparelho fotográfico à película e portátil, o *Kodak camera*, em 1888. Contudo, do olho ao aparelho fotográfico, há apenas um aprimoramento do mesmo dispositivo mecânico.

v. A importância dos “movimentos”

v. 1. O “movimento” entre senso comum e ciência

Há ao menos dois postulados centrais em *Matéria e memória*. O primeiro deles, o mais geral de toda a obra, diz respeito à “lei fundamental da vida, que é uma lei de ação” (MM, p. 167). Em outra formulação, desta vez um pouco mais limitada, Bergson afirma de maneira hesitante que “*não é menos verdadeiro* que a orientação de nossa consciência para a ação *parece ser* a lei fundamental de nossa vida psicológica.” (MM, p. 200, grifos nossos) Mas desde o começo do livro já o temos claramente enunciado: “*meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é, portanto, um centro de ação*” (MM, p. 14).

O segundo desses postulados centrais concerne à íntima relação entre percepção e movimento. Sua mais clara formulação é também a mais breve: “toda percepção prolonga-se em ação nascente” (MM, p. 86). O autor recorre a ele desde a segunda página do primeiro capítulo (MM, p. 12), subsumindo-o ao primeiro postulado, uma vez que só é possível “uma lei de ação” se houver continuidade na transmissão dos movimentos. À semelhança de Descartes, que narra em primeira pessoa, ao pé de uma lareira, o exame das ideias presentes

em seu espírito, Bergson descreve um exame das imagens, “percebidas quando abro meus sentidos, inapercebidas quando os fecho.” (MM, p. 11) Em seguida, “passo minhas diversas afecções em revista: parece-me que cada uma delas contém à sua maneira um convite a agir, com, ao mesmo tempo, a autorização de esperar e mesmo de nada fazer. Olho de mais perto: *descubro movimentos começados, mas não executados*” (MM, p. 12, grifo nosso). O autor concluirá, com esses e outros passos, que a imagem do corpo não é condição da imagem do universo; antes, ela é a imagem central pela qual se pode agir no mundo. Como, então, relacionam-se o corpo e as coisas que o circundam? “Bem vejo como as imagens exteriores influem sobre a imagem que chamo de meu corpo: elas lhe *transmitem movimento*. E também vejo como esse corpo influi sobre as imagens exteriores: ele lhes *restitui movimento*.” (MM, p. 14, grifos nossos) Em termos mais sofisticados, “a medula transforma as excitações sofridas em movimentos executados; o cérebro as prolonga em reações simplesmente nascentes” (MM, p. 19). E mesmo uma ameba poderia, segundo Bergson, servir de prova da integração entre percepção e movimento³⁷⁵. Daí a conclusão, ainda localizada no primeiro capítulo do livro: “a *atualidade* de nossa percepção consiste, portanto, em sua *atividade*, nos movimentos que a prolongam” (MM, p. 71). Não será preciso sermos exaustivos para chegarmos à conclusão de que é, portanto, toda a teoria perceptiva que está em jogo com os “movimentos”.

No próximo capítulo desta tese, entenderemos melhor a importância do segundo postulado para a definição da relação entre corpo e espírito e, notadamente, para a constituição da teoria bergsoniana da causalidade. Por enquanto, gostaríamos de compreender como essa premissa fundamental para *Matéria e memória* encontra-se, na verdade, *inscrita dentro do patrimônio psicofisiológico acumulado e vulgarizado por Taine e Ribot*.

É bem verdade que todo o primeiro capítulo vale-se desse postulado sem citação de referência bibliográfica, pois seu intuito não parece ser o de provar, sob o autoritarismo da citação, que um ou outro cientista o tenha demonstrado. Antes, Bergson esforça-se para mostrar, através de uma prova fundamentada unicamente no bom senso, que as principais premissas, hipóteses e conclusões de seu trabalho são perfeitamente acessíveis ao senso comum. E essa reconciliação já se anunciava desde o primeiro prefácio do livro (ver tradução

375 “Quando um corpo estranho toca um dos prolongamentos da ameba, esse prolongamento contrai-se; [...] percepção e movimento confundem-se aqui em uma propriedade única que é a contratilidade.” (MM, p. 55).

em anexo): a filosofia “deve nos reconduzir, pela análise dos fatos e pela comparação das doutrinas, às conclusões do senso comum.”³⁷⁶

Essa reconciliação fica ainda mais clara em outro ponto do texto de Bergson, quando “propomo-nos mostrar, no curso deste estudo,” que a ciência fotométrica e a consciência que percebe a luz “têm razão tanto uma quanto a outra, e que não há diferença essencial entre essa luz e esses movimentos” (MM, p. 39). Nesse excerto, o autor não especifica a que movimentos refere-se, se aos movimentos ondulatórios da luz ou aos movimentos nervosos que alcançam a consciência. Por propor-se alcançar o real indiferenciado, “ir procurar a experiência em sua fonte, ou, antes, acima dessa *viragem* [tournant] decisiva” (MM, p. 205) da experiência humana, ele pretende ser possível tratar o movimento ondulatório e o movimento da consciência como uma coisa só:

contanto que se devolva [*qu'on rende*] ao movimento a unidade, a indivisibilidade e a heterogeneidade qualitativa que uma mecânica abstrata recusa-lhe, contanto também que se veja nas qualidades sensíveis tantas *contrações* operadas por nossa memória: ciência e consciência coincidiriam no instantâneo. (MM, p. 39)

De fato, se arcarmos com a devolução da heterogeneidade qualitativa ao movimento real em parcela única e sem abatimentos, teremos chegado a um movimento indiferenciado, experimentado pela consciência não corrompida pela linguagem, pelos valores pragmáticos da cultura ocidental e pelas ideias científicas. E se a vida, segundo Bergson, tiver dois sentidos divergentes, parece ser mesmo possível remontar à origem de ambos e, então, instalar-se na unidade, na qualidade pura, no indivisível. No entanto, reinstalados no coração do ser indiferenciado, teremos, infelizmente, de optar entre o caminho que nos leva a recusar a intuição e aquele que nos mantém na experiência íntima do ser. De modo que assentar acampamento no ser indivisível terá colocado a ciência, a exemplo dessa mesma que estuda as propriedades da luz, a perder. Pois parece que um caminho só se torna possível mediante a recusa metodológica do outro.

Tão desagregada quanto for, a experiência filosófica francesa do século XX esteve muito próxima da unanimidade ao fazer da *impossibilidade do acesso simultâneo* à ciência e à intuição, à objetividade e à subjetividade, um de seus próprios objetos de estudo. Por um lado,

³⁷⁶ O segundo prefácio também já sugere que o objeto do senso comum será defendido pelo livro: o dualismo, “sugerido pela consciência imediata, adotado pelo senso comum, está com muito pouca reputação dentre os filósofos.” (MM, p. 1)

na corrente dos que poderiam ser chamados de filósofos “da experiência, do sentido, do sujeito”³⁷⁷, nunca foi tão clara e dramática a cisão entre o para si e o em si. Houve, inclusive, muita literatura e teatro concebidos nesse sentido. Por outro lado, na corrente dos filósofos “do saber, da racionalidade e do conceito”³⁷⁸, torna-se muito claro que já “não podemos confiar *a priori* na informação que o dado imediato pretende fornecer.”³⁷⁹ Em contrapartida, o estatuto do dado imediato parecia muito distinto na época em que Bergson escrevia *Matéria e memória*:

No final do século XIX, ainda se acreditava no caráter empiricamente unificado do nosso conhecimento do real. Era uma conclusão com a qual até as filosofias mais antagônicas concordavam. [...] Na aceitação como na recusa, o ser empírico forma um bloco absoluto. De toda forma, julgando afastar qualquer preocupação filosófica, a ciência do século XIX aparecia como um conhecimento homogêneo, como a ciência de nosso próprio mundo, no contato da experiência cotidiana, organizada por uma razão universal e estável, com a sanção final do interesse comum. O cientista era [...] “um de nós”. Viviam em nossa realidade, manipulava nossos objetos, aprendia com nosso fenômeno, encontrava a evidência na clareza de nossas intuições. Desenvolvia suas demonstrações seguindo nossa geometria e nossa mecânica. [...] Dele para nós, a aritmética era naturalmente a mesma. A ciência e a filosofia falavam a mesma linguagem. / É essa ciência para filósofos que ainda ensinamos a nossos filhos. É a ciência experimental dos decretos ministeriais: pese, meça, conte; desconfie do abstrato, da regra; dirija a mente dos jovens para o concreto, para o fato.³⁸⁰

Bachelard não precisou esperar muito tempo para reconhecê-lo, haja vista que profundas mudanças nas ciências processaram-se rapidamente nas primeiras décadas do século XX. A Ciência tornou-se ainda mais inadmissível do que já era dentro de debates historiográficos aprofundados: da Ciência passa-se às ciências³⁸¹. Mas quando Bachelard

377 FOUCAULT, M. “La vie: l’expérience et la science”. In: *Id. Dits et écrits*. Tome IV, 1980-1988. Paris: Gallimard, 1994, p. 764. Texto também publicado em: BRAUNSTEIN, J.-F. (org.). *L’histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*. Paris: Vrin, 2008, p. 345-362.

378 *Ibid.*, p. 764.

379 BACHELARD, G. “Númeno e microfísica”. In: *Estudos* [1970]. Apresentação de Georges Canguilhem. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 14.

380 *Ibid.*, p. 11-12.

381 A recusa da Ciência em proveito das ciências já se verifica claramente em Auguste Comte: “um dos traços mais característicos da filosofia científica de Comte é que ela é uma ‘filosofia das ciências’ e não uma ‘filosofia da ciência’. Só muito raramente trata ‘a’ ciência no singular, salvo quando se trata de distingui-la da ‘ação’ ou da prática. [...] Com efeito, em lugar de refletir sobre a ciência em geral, prefere analisar longamente cada uma das ciências historicamente constituídas. [...] As ciências existem para Comte apenas através de sua identidade disciplinar e sua epistemologia é o contrário de um discurso geral sobre a ciência ou de uma teoria do conhecimento. / Notou-se que Comte é, nesse sentido, inteiramente contemporâneo da ‘nova organização científica’ do começo do século XIX que foi descrita notadamente por T. S. Kuhn. Seria possível, aliás, fazer a mesma observação a propósito de Whewell, que, em seu *The philosophy of the inductive sciences, founded upon their history* de 1840, não questiona em parte alguma a pluralidade de fato

publica seu texto pela primeira vez (1931-1932), Bergson não apenas era vivo como estava prestes a publicar *As duas fontes da moral e da religião* (1932). Em todo caso, se antes “a ciência era real por seus *objetos*, hipotética pelas *ligações* estabelecidas” entre eles, “o que agora é hipotético é *nosso* fenômeno; porque nossa apreensão imediata do real só funciona como um dado confuso, provisório, convencional”³⁸². Em uma frase, “nossa intuição intelectual prevalece agora sobre a intuição sensível.”³⁸³

Retornemos ao problema do movimento concebido ora do ponto de vista da ciência, ora do ponto de vista da consciência imediata. Bergson recobra frequentemente a legitimidade do senso comum ao defender o bom senso ante especializações potencialmente embrutecedoras e não necessariamente edificantes. Nesse sentido, não só é relevante como

das ciências. Nessa época, a ciência dá nascimento a uma série de disciplinas altamente especializadas, organizadas em torno de revistas, associações, ensinos universitários e de laboratórios. Comte ele próprio descreve em detalhe os traços dessa especialização que ele caracteriza como a ‘incorporação’ do ‘elemento científico ao sistema fundamental da sociabilidade moderna’ e cujas manifestações ele enumera” (BRAUNSTEIN, J.-F. “La philosophie des sciences d’Auguste Comte”, *op. cit.*, p. 792-793). Ademais, a diversidade das ciências foi um referencial entre os historiadores das ciências do final do século XIX e tornou-se uma característica distintiva entre aqueles comumente associados à *epistemologia histórica* no século XX (ALMEIDA, T.; CAMOLEZI, M. “Entrevista com Jean-François Braunstein”. In: *Intelligere*, v. 2, n. 1 [2], 2016, p. 162-165). A coletânea *Les textes fondateurs de l’épistémologie historique*, editada por Anastasios Brenner (Paris: Hermann, 2015), mostra de modo muito instrutivo a diferença de tratamento da(s) ciência(s) entre filósofos (Gaston Milhaud, Édouard Le Roy, Émile Meyerson, por exemplo) e historiadores filósofos (Pierre Duhem, Paul Tannery, Abel Rey, por exemplo). Ao passo que Édouard Le Roy [“La science positive et les philosophies de la liberté” (1900). In: *Ibid.*, p. 107-127] postula o ponto de fuga da ciência como ação sobre a matéria – fazendo-se, assim, discípulo irredutível de Bergson –, Abel Rey (sucedido por Gaston Bachelard na Sorbonne) entende que, do ponto de vista clássico, a ciência termina “naturalmente, como por si própria, em um sistema da natureza considerada em sua totalidade, em uma visão geral do universo, em uma filosofia.” Nota, porém, a total impossibilidade de adoção desse mesmo ponto de vista no começo do século XX. “A ciência tornou-se tão complexa que seus maiores especialistas sempre estão obrigados a trabalhar de modo rigoroso e científico. Esses trabalhos particulares quase não podem levá-los a perspectivas gerais que abarcam a totalidade de nossos conhecimentos; ou, com maior frequência, essas visões gerais terão apenas um parentesco longínquo com seus trabalhos científicos. A necessidade da especialização em matéria de ciência: eis, portanto, a grande causa do divórcio que se produziu desde o final do século XVIII entre a ciência e a filosofia.” [“Vers le positivisme absolu” (1909). In: *Ibid.*, p. 198] Contudo, segundo aquele que havia sido eleito – sem ser empossado – para a cadeira de *Histoire générale des sciences* do Collège de France, uma história das ciências propriamente dita estava por se fazer: “essa história geral [das ciências] ainda não existe, no sentido de que ela não é representada objetivamente por nenhuma obra, boa ou ruim [...]. Tomemos a doutrina que quisermos: se jamais tivermos lido um tratado ou seguido um curso dessa doutrina, nenhuma definição prévia poderia certamente dar uma ideia adequada das matérias estudadas ou das questões debatidas.” [TANNERY, P. “De l’histoire générale des sciences” (1904). In: BRAUNSTEIN, J.-F. (org.). *L’histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*, *op. cit.*, p. 74] “Atualmente essa história não é nada... nada além de uma concepção individual. Cada um pode ter a sua, e tem tanto direito quanto outro de realizá-la objetivamente” (*Ibid.*, p. 74). O texto de Édouard Le Roy é publicado em 1900 (trata-se de sua apresentação no *Congrès international de philosophie* de 1900; o de Paul Tannery em 1904; o de Abel Rey em 1909. Em meio a eles, *A evolução criadora* é publicada em 1907. Neste livro, embora não negligencie a pluralidade das ciências nascentes, Bergson toma a parte da Ciência ao tratá-la como *práxis* humana dentro da cosmologia do Tempo criador.

382 BACHELARD, G. “Númeno e microfísica”, *op. cit.*, p. 13.

383 *Ibid.*, p. 15.

fundamental seu apelo ao bom senso³⁸⁴. Entretanto, há de se reconhecer que, no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, o autor eleva os “movimentos” à condição de postulado justamente por ter mostrado a importância dos “movimentos” pela única via do bom senso. Desde as primeiras páginas do livro, coloca-os ao livre alcance do *autoexame da consciência* ao descrever, por exemplo: “passo em revista minhas diversas afecções: parece-me que cada uma delas contém à sua maneira um convite a agir [...]. Olho de mais perto: descubro movimentos começados, mas não executados” (MM, p. 12). Por conseguinte, age como se não fosse preciso demonstração nem prova desse dado da consciência.

Bergson nos provou que muito do que se pensa ser um fato observável e científico diz respeito fundamentalmente à dimensão intuitiva da vida psicológica. Ocorre, contudo, que o movimento não participa exclusivamente dessa dimensão, como ele costuma chamar, *sui generis*. Ele não é *apenas* um dado da consciência. O movimento a que Bergson refere-se diz respeito à *transmissão* e à *restituição* de movimentos entre nosso corpo e as coisas. E o filósofo tem, na verdade, perfeita ciência de que movimento é esse. Logo, assertar sobre os movimentos a partir do único ponto de vista da consciência seria algo análogo a estudar o movimento de queda dos corpos pelo único ponto de vista da intuição sensível, ou pretender produzir o alcance de um juízo sintético através de um juízo analítico. Embora todos vejam corpos caírem cotidianamente, ainda assim alguém tomou a dianteira e pensou ser preciso entender *por que* e *como* caem, e como cairão amanhã também. E, para tanto, *foi preciso de ciência*. Ora, talvez seja por isso que a falta de referências bibliográficas no primeiro capítulo é compensada por um grande número delas no segundo capítulo. E também não deve ser por outra razão que, já passadas *cento e uma páginas* de seu ensaio, já tendo falado exaustivamente de movimentos, e mesmo já tendo assumido que “a marcha que temos de seguir está [...] inteiramente traçada” (MM, p. 80), Bergson mencione – agora sim – referências bibliográficas sobre os “movimentos”.

Com efeito, na virada da centésima primeira para a centésima segunda página, deparamo-nos com um parágrafo que começa com as seguintes palavras: “não há percepção que não se prolongue em movimento. Ribot e Maudsley há bastante tempo chamaram a atenção sobre esse ponto.” Em nota de rodapé, Bergson reenvia ao artigo “Les mouvements et

384 No *corpus* de Bergson, a mais aberta defesa da alternativa pelo bom senso ante a especialização surge justamente no ano anterior à publicação de *Matéria e memória*, em “Le bon sens et les études classiques” (In: EPh, p. 152-164). Trata-se da mais importante alocução pública feita por Bergson nos anos 1890, à qual assistem dezenas de autoridades políticas, dentre as quais o ministro da Instrução Pública e o reitor da Universidade de Paris.

leur importance psychologique” e ao livro *La psychologie de l'attention*, ambos de Ribot³⁸⁵. E, em outra nota, menciona o *The Physiology of Mind* do inglês Henry Maudsley³⁸⁶. Cronologicamente, é sem dúvida o médico alienista Henry Maudsley quem deveria vir primeiro, por cujas obras, como pudemos ver acima, Ribot tem na maior estima. Suas principais obras antecedem e fundamentam tanto o artigo de Ribot citado por Bergson, publicado em 1879, quanto *Les maladies de la mémoire* (1881) ou *Psychologie de l'attention* (1889). Contudo, mesmo que fosse o único a ressaltar a importância dos “movimentos”, o nome de Maudsley muito pouco conviria desacompanhado – que dirá em primeiro lugar –, sendo um autor amplamente conhecido pela causticidade contra o recurso à introspecção. Trata-se de um autor cuja boa ideia é propor, por exemplo: “acima de todas as coisas, é agora necessário que a absoluta e profana barreira estabelecida entre a natureza psíquica e física seja posta abaixo”³⁸⁷. A associação com Ribot, em contrapartida, lhe impõe sutilmente um caráter cativo. E é plausível que a ordem das referências testemunhe aquela em que Bergson as descobriu, pois Ribot divulga a obra de Maudsley em meio ao público francês ao mesmo tempo que dela se aproveita para desenvolver suas próprias ideias.

Mas, afinal, o que são esses “movimentos”? Para diversos autores da segunda metade do século XIX, trata-se da generalização funcional dos processos nervosos. Spencer o define com precisão axiomática: “todos os estímulos nervosos são movimentos, de massa [*molar*] ou de moléculas”³⁸⁸. No caso de Bergson, essa generalização é mais elevada ainda, pois, ao passo que Taine e Ribot, por exemplo, tratam dos “movimentos” tendo por referência *movimentos moleculares* do sistema nervoso, os “movimentos” referidos por esse autor encontram-se, de direito, autonomizados da materialidade. Mas essa generalização *sui generis* deve acender em nós um alerta contra paralogismos. Eis o mais importante: se nossa referência não for mais o bom senso ao qual apelava o primeiro capítulo, e se agora estivermos realmente falando da mesma coisa que Ribot, então os “movimentos” não poderão mais ser os próprios dados da consciência, dos quais tínhamos certeza intuitiva. Eles só poderão provir da observação fisiológica e só poderão ser uma *abstração científica*. Trata-se de uma passagem de ordem análoga àquela entre o *númeno* e o *fenômeno*.

385 RIBOT, Th. “Les mouvements et leur importance psychologique”, *op. cit.*, p. 371-386. *Id. Psychologie de l'attention*. 3^e éd. Paris: Félix Alcan, 1896 (Bergson menciona a primeira edição, de 1889).

386 MAUDSLEY, H. *Physiologie de l'esprit*, *op. cit.* A edição original da obra (*The Physiology of Mind*. London: Macmillan, 1876) consiste em um remanejamento de *The Physiology and Pathology of the Mind* (London: Macmillan, 1867).

387 MAUDSLEY, H. *The Physiology of Mind*, *op. cit.*, p. 49.

388 SPENCER, H. *The Principles of Psychology*. Second edition. Vol. I. London; Edinburgh: Williams and Norgate, 1870, p. 47.

Não obstante, Bergson não explica a passagem entre a realidade dos movimentos, da qual se pode ter certeza imediatamente, e sua fenomenalidade anatômica e fisiológica, mediadamente científica. Ele parece estar perfeitamente ciente da especificidade que o problema do movimento requer, já que, a certa altura, emprega um princípio físico para defini-lo: “se estabelecemos que aqui, como alhures, o movimento não pode produzir senão movimento ...” (MM, p. 108). No entanto, parece não dar importância a ela. Basta notar que ele discorria sobre outro assunto (o hábito) antes de mencionar Ribot e Maudsley, e logo após referi-los voltará ao hábito pelo tópico da “educação dos sentidos” (MM, p. 102-103). Quem explicará essa passagem é, unicamente, Ribot e seu “*Les mouvements et leur importance psychologique*” citado em rodapé. Uma simples análise do título desse artigo já nos prepara o caminho: trata-se da relação (“*et*”) entre os movimentos, *fatos fisiológicos objetivos*, e a consciência, *dado empírico vivido e subjetivo*. Na verdade, é só com a retaguarda assim garantida que Bergson pôde progredir de modo tão ágil, transpondo no piscar de uma referência bibliográfica o perigoso beco entre o autoexame da consciência e a elaboração de um conceito, e fazendo Maudsley, potencial pior inimigo da introspecção, ser seu próprio guarda-costas até o *au-delà*. Afinal, parece mesmo que Ribot, com um trabalho de duas décadas (da primeira menção em 1875 à publicação de *Matéria e memória*, em 1896), soube adormecer o radicalismo antipsicologista de Maudsley, salvando este médico das más influências do positivismo ortodoxo que, como vimos acima, tentara aliciá-lo. Com seu tino para as alianças, um dos grandes valentões materialistas tornou-se, enfim, um aliado.

Assim, em seu veloz transporte, é como se Bergson dissesse aos que procuram impedir-lhe a passagem pelo labiríntico caminho do imediato ao mediato: bem, o que são meus “movimentos”? Quero dizer que são só... *movimentos*... “Ribot e Maudsley há bastante tempo chamaram a atenção sobre esse ponto” (MM, p. 102)³⁸⁹.

389 Em sua *Introduction à Matière et mémoire de Bergson* (Paris: Puf, 1997, p. 110-sqq.), Frédéric Worms entende que o debate desta passagem faz oposição a Taine, de sorte que Ribot só é referido, em rápida nota de rodapé, como seu apoiador (*Ibid.*, p. 111). No entanto, cumpre constatar que, nessas páginas, Taine é oferecido de modo sacrificial, sobretudo se levarmos em consideração que Ribot já o tinha retirado de cena, apontando contra ele uma pesada bateria de questões sobre o problema do reconhecimento. Bateria essa que contempla, desde 1877, grande parte das questões levantadas por Worms a partir de Bergson. Propriamente falando, o professor Worms não ressalta nem menciona nessas páginas o problema do movimento, tampouco Ribot e Maudsley. Já em outro ponto, o autor apenas reproduzirá a maneira como Bergson refere-se a Ribot (p. 119-120). Por sua vez, Camille Riquier detém-se sobre a menção de Bergson a Ribot e Maudsley em uma nota bastante extensa do aparato crítico de *Matière et mémoire* (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms, *op. cit.*, p. 346-347). Reconhece, por exemplo, que “a compreensão que Bergson tem da psicologia deve-lhe muito” (*Ibid.*, p. 346). Faz uma síntese do artigo “*Les mouvements et leur importance psychologique*”, com paráfrase de algumas passagens. Ele ainda reproduz em sua nota mais de uma dúzia de nomes citados por Ribot, e menciona a principal conclusão do artigo. No entanto, parece não avaliar com clareza a relevância do artigo “*Les mouvements et leur importance psychologique*” nem sua importância

V. 2. A referência fundamental

Nem sempre foi simples tratar de movimento – *essa noção tão impregnada de mecânica* – na consciência. Fazer uma “*psicologia dos movimentos*”, eis a “tarefa ingrata e difícil” que Ribot vê-se no dever de realizar. “O assunto é muitíssimo pouco explorado, os materiais são demasiado escassos, os ensinamentos da fisiologia excessivamente controversos”³⁹⁰. Ribot alertava seu em leitor em 1879, mas ainda hoje convém lembrar que “é apenas nos últimos vinte anos que o papel dos movimentos na formação dos estados de consciência começou a chamar seriamente a atenção.”³⁹¹ De maneira que, “para o psicólogo que não se limita a interrogar sua consciência”³⁹², é cada vez mais preciso meter-se na anatomia e na fisiologia do corpo humano.

É bem verdade que, para o leitor habituado à crítica bergsoniana da psicologia científica, alguns pontos de vista que Ribot defende ou de que faz uso corrente poderiam provocar reações de rejeição, a começar pelo próprio ideal de psicofisiologia que predomina em “Os movimentos e sua importância psicológica”. Com efeito, Ribot reincide, por exemplo, na ideia de que a imagem é uma percepção enfraquecida, na ideia de intensidade dos estados de consciência, e considera como “sem réplica” a ideia de Alexander Bain segundo a qual há uma correlação direta entre o pensamento e a fala. “Erros fundamentais”, poderia afirmar o leitor que reinterpreta a metafísica implícita no pensamento científico a partir da “psicanálise”³⁹³ bergsoniana. Não obstante, veremos que esses são, antes, resíduos que recobrem uma ideia psicomotora invejavelmente precisa, cristalina e que Bergson absorve *por completo*. Ribot assim a exprime: “suprima os elementos motores, a vida psíquica torna-se impossível; modifique-os, ela modifica-se: é o que resultará deste curto estudo.”³⁹⁴

O princípio que anima “Os movimentos e sua importância psicológica” não é daqueles que só se observam através de um engenho sutil, de um raciocínio com inúmeras mediações, mediante uma intuição genial. Na verdade, trata-se de ideias tão evidentes que poderiam passar-se por uma exigência indignada do bom senso. Ideias tais que, no entanto, são as mais

para a teoria bergsoniana da percepção.

390 RIBOT, Th. “Les mouvements et leur importance psychologique”, *op. cit.*, p. 372. Mesma referência para as duas expressões anteriores.

391 *Ibid.*, p. 371.

392 *Ibid.*, p. 372.

393 PRADO Jr., B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na obra de Bergson*, *op. cit.*, p. 76.

394 RIBOT, Th. “Les mouvements et leur importance psychologique”, *op. cit.*, p. 372.

difíceis de provar. Pois, por exemplo, a queda dos corpos é uma evidência, às vezes uma mortal evidência, e, contudo, foi preciso de muito trabalho para entendê-la. A pergunta fundamental do artigo de Ribot poderia ser enunciada da seguinte maneira: por que deveríamos supor que os elementos psíquicos (sensações, percepções, ideias etc.) tornam-se independentes de condições fisiológicas a partir de sua entrada na consciência, se sabemos que as condições fisiológicas de nosso sistema nervoso são condições da existência da consciência? Da excitação de um sentido à transmissão de informação ao centro, o que ocorre necessariamente? Ocorre *movimento*. Da periferia aos centros, dos centros à periferia, o movimento é o elemento irreduzível de nosso sistema nervoso, de modo que sem “transmissão de movimento”³⁹⁵ não seria possível falar em sensação, percepção, ideia, ideia geral e quiçá no próprio espaço. Ora, isso não é evidente? Sim, e é exatamente essa evidência que é preciso entender.

Para investigar esse problema, Ribot não veste avental, máscara, luvas, não utiliza tesoura nem bisturi. Ele extrai sua ideia a partir do que informa a literatura médica. A visão de conjunto que ele procura adotar integra diversas ciências, de modo que o *movimento* não será uma noção derivada das descobertas de uma ciência particular, senão do entrecruzamento entre diversas delas³⁹⁶. Essa *démarche*, que já era muito marcante em Taine, agora tem a vantagem de que Ribot, amplo e profundo conhecedor da literatura médica de sua época, sabe distinguir e dar relevância à ciência “sancionada”. Se cita Spencer, tem na mais alta conta Alexander Bain. Notadamente, menciona a referência cardinal sobre os movimentos no domínio da neurologia, o inglês John Hughlings Jackson (1835-1911), “um dos fisiologistas que mais profundamente estudaram o assunto que nos ocupa.”³⁹⁷ Isso quer dizer que Ribot não

395 *Ibid.*

396 Procedimento diametralmente oposto será o de Bergson, que emprega diversos domínios da neurofisiologia não para afirmá-la, mas para limitar o alcance da neurofisiologia sobre o psiquismo. Justificado, ainda assim, pelo próprio procedimento de Ribot, uma vez que ambos recorrem à literatura médica sem trabalharem eles próprios no laboratório.

397 RIBOT, Th. “Les mouvements et leur importance psychologique”, *op. cit.*, p. 373. Sobre a ciência sancionada, um dos maiores leitores de Hughlings Jackson no século XX, o neurologista e psiquiatra Henri Ey (“Outline of an Organo-dynamic Conception of the Structure, Nosography, and Pathogenesis of Mental Diseases. In: NATANSON, M. (ed.) *Psychiatry and Philosophy*. New York: Springer-Verlag: 1969, p. 116) destaca, a propósito da ideia de evolução e dissolução do sistema nervoso: “Tendo chegado a esse ponto, pensar-se-ia naturalmente em Hughlings Jackson, o excelente neurologista inglês, como uma espécie de modelo teórico. Sem dúvida, sua noção de evolução, progresso e estratificação estrutural das funções neurais foi tomada de empréstimo do evolucionismo de Spencer. Contudo, mesmo que essa ideia, sob seu aspecto filogenético, pareça – e é – problemática, a noção de uma ontogênese hierárquica da organização do sistema nervoso ainda é válida e é suficiente. Foi suficiente, em todo caso, para a pesquisa neurológica de seu tempo, assim como para todos os importantes trabalhos de Pick, Head, Monakow, Sherrington, Goldstein etc. que nela se inspiraram.” Ey propõe, então, uma revisão dos conceitos de Jackson, nascidos no domínio da neurologia, para sua aplicação no campo da psiquiatria. Por sua vez, um dos maiores

apreende o movimento de redução em redução, sob o olho de um microscópio; não o vê “passar” em determinado tecido, percorrendo em alta velocidade os engramas do corpo. Mas, embora não o veja, o movimento resulta como a propriedade mais certa, mais factual, que resiste às principais querelas entre correntes médicas antagônicas. Ele não é um movimento em particular, assim como a energia não é uma propriedade particular de um determinado domínio da física nem de um conjunto de objetos, senão de todos os átomos e moléculas. No sistema nervoso, o movimento é o elemento particular, por assim dizer, mais geral possível. Ele atravessa diferentes células, tecidos, estruturas, sistemas, percorrendo distâncias na escala do metro, de modo que cada uma das estruturas fisiológicas por que passa deve participar do ato nervoso e, se consciente, da maneira como aparece à consciência. Ribot pretende fazer do movimento, portanto, um construto racional: um conceito.

Para tanto, são fundamentais ao menos duas referências. A primeira delas já nos é conhecida: Maudsley é frequentemente lembrado por Ribot, e em “Os movimentos e sua importância psicológica” em particular, como um dos que assentaram a certeza de que nem todo ato nervoso é ato consciente³⁹⁸. A outra referência fundamental na afirmação do movimento como “natureza íntima do fato psíquico”³⁹⁹ é, como mencionado acima, Hughlings Jackson. Em 1873, seu *paper* “On the Anatomical and Physiological Localisation of Movements in the Brain”⁴⁰⁰, baseado em casos patológicos que o autor observara no *London Hospital* e no *Hospital for the Epileptic and Paralysed*, sustenta que o cérebro humano está inteiramente sujeito à lei da ação reflexa. Com efeito, segundo Jackson, o elemento nervoso último é o próprio ato reflexo, que deve estar presente desde os movimentos que garantem as condições mínimas da vida (cardiovasculares, respiratórios, gastrintestinais) até os elementos que adentram a consciência e cujo princípio são as sensações. Ribot, por sua vez, apenas

historiadores da medicina, Mirko Grmek (“Kenneth Dewhurst, *Hughlings Jackson on psychiatry*, Oxford, Sandford Publications, 1982”. In: *Revue d'histoire des sciences*, 1984, xxxvii, 3-4, 1984, p. 374) refere-se a Hughlings Jackson como “sem dúvida o mais ilustre neurologista inglês do fim do século” XIX. “Esse médico era, por um lado, um grande mestre da observação clínica (como o mostram, por exemplo, o famoso ‘caso do Dr. Z’ e a separação clínica das formas particulares de epilepsia), e, por outro lado, um verdadeiro médico filósofo. Sua doutrina das concomitâncias permitiam-lhe explicar os processos nervosos por cadeias causais materialistas e estudar os processos psíquicos por uma hermenêutica psicológica. A influência direta ou indireta de sua obra sobre Freud mereceria ser estudada a fundo.”

398 Se, como prevê Maudsley, não há correlação necessária entre elementos nervosos e a consciência, não devemos concluir precipitadamente sobre uma pretensa falta de correlação entre a consciência e os elementos nervosos. A esse respeito, Maudsley e Ribot não escondem seu materialismo. Ambos consideram que, embora nem todo elemento nervoso seja consciente, *toda consciência deve assentar-se em elementos nervosos*.

399 RIBOT, Th. “Les mouvements et leur importance psychologique”, *op. cit.*, p. 372.

400 Utilizaremos a versão republicada em: JACKSON, J. H. *Clinical and Physiological Researches on the Nervous System (Reprints)*. N° I – *On the Localisation of Movements in the Brain*. London: J. and A. Churchill, 1875.

enuncia que “o ato reflexo permanece sempre o fato simples que serve para explicar os fatos complexos”⁴⁰¹. Em outras palavras, o reflexo é o grau zero dos movimentos nervosos, a partir do qual se compõem os demais movimentos. E, em geral, os movimentos organizam-se dentro de três graus de complexidade: os simples atos reflexos, os instintos e os atos conscientes.

Ora, se dessas três formas de movimento o reflexo jamais se ausenta, podemos afirmar com certeza, então, que entre elas há apenas uma *diferença de grau*. E aqui mesmo começa a despertar em nós a estranha sensação de *déjà-vu*. Afinal, não foi Bergson quem nos ensinou que “há para as imagens uma simples diferença de grau, e não de natureza, entre *ser* e *ser conscientemente percebidas*” (MM, p. 35)? Torna-se evidente, portanto, a importância da distinção entre existência e consciência para Bergson. Nessa ideia corrente na literatura médica ele insistirá em diversos momentos, tais como:

limitemo-nos a observar que nossa repugnância para conceber *estados psicológicos inconscientes* vem sobretudo de que tomamos a consciência pela propriedade essencial dos estados psicológicos, de modo que um estado psicológico não poderia cessar de ser consciente, parece, sem cessar de existir. Mas se a consciência é apenas a marca característica do *presente*, ou seja, do atualmente vivido, ou seja, enfim, do que *age*, então o que não age não poderá cessar de pertencer à consciência sem cessar necessariamente de existir de alguma maneira. Em outros termos, no domínio psicológico, consciência não seria sinônimo de existência, mas somente de ação real ou de eficácia imediata (MM, p. 156-157).

Nesse caso, ao passo que Ribot e os ingleses (notadamente Jackson e Maudsley) relacionam a consciência e a inconsciência a uma organização hierárquica das funções nervosas, Bergson as relaciona à coexistência entre presente e passado, corpo e espírito. Tanto em um caso quanto em outro, contudo, o estado inconsciente pode fazer-se presente à consciência, pois, se a lembrança pode contrair-se no presente que age, veremos adiante que um movimento inconsciente pode e com excessiva frequência faz-se sentir conscientemente. Em todo caso, a premissa da dissociação entre existência e consciência é clara no texto de Bergson. O fato de que o autor insurge-se contra a “repugnância” e o “preconceito disseminado” (MM, p. 158) contra estados inconscientes só mostra que ele dirige-se ao leitor do senso comum, haja vista que a existência da inconsciência atuante não apenas é defendida por certa literatura médica, como também já foi vulgarizada por artigos e livros como os de Ribot desde a década de 1870.

401 RIBOT, Th. “Les mouvements et leur importance psychologique”, *op. cit.*, p. 373.

De fato, *Matéria e memória* vai mostrar – sem nota nem citação é bem verdade – que: “basta comparar a estrutura do cérebro com a da medula para convencer-se de que há somente uma diferença de grau, e não uma diferença de natureza, entre as funções do cérebro e a atividade reflexa do sistema medular.” (MM, p. 25) Na circunstância em que expõe essa frase, Bergson procede como quem guia o leitor por um labirinto de fisiologia apavorante se adentrado sem o auxílio do autor que aprendeu a percorrê-lo com a beleza da confiança. Mas, embora exerça o papel de guia, também é preciso reconhecer que encoraja seu leitor a tornar-se independente, indicando que a via do bom senso também vale uma boa bússola quando precisamos escapar de um beco sem saída. Como se dissesse: não é difícil chegar às boas conclusões, pois “basta comparar a estrutura...” No entanto, é preciso que estejamos a par do que significa “basta”. Dissecções e vivisseções foram produzidas ao menos desde a antiguidade, e é possível imaginar crianças, desde os mais remotos tempos e nos mais recônditos lugares, que jogam sal sobre lesmas, arrancam asas de moscas, cortam as cabeças de formigas, extraem as pernas de gafanhotos, provocam aranhas com gravetos, brincam com a cauda de escorpiões, caçam passarinhos, desentranham peixes, seccionam o rabo de lagartos, quando não de gatos e de cachorros. Já no século XVI, Vesalius revitalizou a dissecação, com o perdão do trocadilho, e, aproveitando-se do advento da imprensa, produziu gravuras anatômicas com belíssimo detalhe. Nem por isso, talvez, estivemos mais a par da “diferença de grau, e não somente de natureza entre as funções do cérebro e a atividade reflexa do sistema medular”. Na verdade, esta diferença específica só veio a ser claramente reivindicada pelos médicos e neurofisiologistas no século XIX, e mesmo as funções motoras e sensitivas do sistema nervoso só encontraram uma exposição moderna, se assim pudermos dizer, em 1906⁴⁰². Ou seja, apenas dez anos após a publicação de *Matéria e memória*. Logo, não basta perguntar à consciência sobre esse problema, tampouco gastar os olhos contra um atlas anatômico, e nem contra o mais instrutivo deles, pois o século XIX em medicina, e a revolução bernardiana em particular, prova-nos que conhecer uma forma (ou estrutura) não necessariamente implica conhecer uma função. Que dirá uma das mais complexas funções do organismo, e que continua em disputa até os dias de hoje.

402 Com a publicação de *Integrative Action of the Nervous System*, do Prêmio Nobel em Medicina sir Charles Scott Sherrington (1857-1952). Mais precisamente, com a identificação dos *receptores proprioceptivos* nos músculos, tendões, articulações, ligamentos e no labirinto, responsáveis diretos pela estimação da posição e do equilíbrio. Marc Jeannerod (*Sobre a fisiologia mental: história das relações entre biologia e fisiologia*, op. cit., p. 109) explica: “O verdadeiro papel funcional do nervo sensitivo, que vai buscar a sua origem no músculo, só será conhecido [...] depois de Sherrington ter descoberto os feixes neuromusculares. A propriocepção tornar-se-á, pois, a explicação dominante da origem da sensação muscular e da sensação da posição dos membros”.

Na verdade, no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, poucos anos antes de adentrar o século XX, Bergson parece naturalizar o patrimônio experimental e neurobiológico de seu século. Age, assim, de modo consoante a uma de suas conhecidas frases: “quando Claude Bernard descreve esse método [experimental], quando dá exemplos, quando se lembra das aplicações que fez, tudo o que expõe parece-nos tão simples e tão natural que, parece, ele mal precisava dizê-lo: acreditamos tê-lo sempre sabido.” (PM, p. 230)⁴⁰³ Mas em harmonia também com uma de suas lições dadas no final dos anos 1880, quando mal tinha chegado à casa dos trinta anos: “todo mundo sabe, mesmo sem ter aprendido história natural, que nervos sensitivos chegam das diversas partes da periferia, ou seja, da superfície do corpo ao centro nervoso, isto é, do cérebro.”⁴⁰⁴ Com isso não queremos dizer que o *statu quo* científico não bascula para o senso comum, pois, na verdade, isso acontece com frequência. O que não devemos nos deixar pensar a partir do texto de Bergson, entretanto, é que uma conclusão necessariamente extraída de observações clínicas e laboratoriais poderia ser facilmente desvinculada e autonomizada de seu regime de verdade. Pois, sem menção ao modo como foram produzidos, por um momento teremos sido levados a crer que um fato científico e um fato do senso comum são intercambiáveis. E eles não o são⁴⁰⁵, ainda que pareçam claros e evidentes por si próprios. Sem referência à *cité savante* que a sanciona, uma ideia científica não difere de uma opinião plausível. Mesmo que seja, como Ribot já havia tornado público, “uma opinião hoje universalmente admitida que a atividade cerebral, tão elevada quanto for, não difere quanto a seus elementos constitutivos do simples reflexo espinal.”⁴⁰⁶

A esta altura, já podemos notar que parte do alicerce psicofisiológico de *Matéria e memória* encontra-se enunciado, talvez por mera coincidência, em “Os movimentos e sua

403 Cf. um breve comentário a essa citação em: CANGUILHEM, G. “L’expérimentation en biologie animale”. In: *La connaissance de la vie*. 2^e éd. Paris: Vrin, 2009, p. 19-20 [17-18].

404 BERGSON, H. *Cours I*. Édités par Henri Hude. Paris: Puf, 1990, p. 113. Curso ministrado em Clermont-Ferrand aproximadamente entre 1888 e 1889 (ver introdução de Henri Hude, *ibid.*, p. 18-19).

405 Comentando uma passagem sobre a natureza da luz, Gaston Bachelard (*Le matérialisme rationnel*. Quadrige. Paris: Puf, 2007, p. 88) nos ensina: “eis um texto muito perigoso para o historiador das ciências se ele não o julgar em função das nuances filosóficas múltiplas suscetíveis de separar as razões e os fatos. Poder-se-á, com efeito, afirmar que a fórmula: ‘a luz age *quimicamente* sobre os corpos’ corresponde a uma *realidade* abundantemente verificada pela experiência imediata; poder-se-á acrescentar que essa *verdade* foi sancionada no curso do desenvolvimento da química por toda uma ciência chamada, justamente, de fotoquímica. A fotografia trouxe provas técnicas inúmeras da ação química da luz. / E, no entanto, como não ver que interpretamos mal essa ação química da luz se atribuirmos à luz o próprio papel de uma substância, o próprio papel de um elemento químico? Um tempo virá em que falaremos de ‘corpúsculos’ de luz, de ‘fótons’. Mas, aí ainda, tudo é nuance filosófica, e essa realização corpuscular permanece bem diferente de uma *substancialização*. Os corpúsculos de luz não são verdadeiramente corpúsculos de substância, no sentido em que se fala em substância química. Uma ontologia precisa deve ter por dever separar essas duas instâncias do ser: corpúsculo e corpo.”

406 RIBOT, Th. “Les mouvements et leur importance psychologique”, *op. cit.*, p. 373.

importância psicológica”. Passando da discussão do movimento reflexo ao movimento instintivo e deste ao movimento consciente, Ribot é econômico: “não queremos arriscar nenhuma conjectura sobre esse ponto.”⁴⁰⁷ Não obstante, expõe algumas palavras sobre o que supõe ser a passagem entre o instinto e a consciência, pois é “presumível que as formas mais elevadas do instinto, *não sendo regidas por um automatismo absoluto e revelando no animal a faculdade de adaptar-se a novas condições*, sejam sempre acompanhadas de certo grau de consciência.”⁴⁰⁸ Em outras palavras, a consciência está, de algum modo que não conhecemos precisamente, associada à adaptação e à ausência de automatismo absoluto. Tendo em vista a concretização de seu objetivo, e segundo as possibilidades oferecidas por seu organismo, o animal é capaz de furtar-se à ação reflexa. E, assim, lembramo-nos novamente de quando Bergson mostra que o trabalho fisiológico divide-se à medida que estudamos os seres mais complexos da cadeia evolutiva, de modo que estes animais passam a reagir:

por movimentos mais variados à excitação exterior. Mas, mesmo quando o abalo recebido não se prolonga imediatamente em movimento realizado, ele [o animal] parece simplesmente esperar a ocasião disso, e a mesma impressão que transmite ao organismo as modificações ambientes o determina ou o prepara a adaptar-se a elas. (MM, p. 24-25)

Flexibilização do automatismo e adaptação ao meio consistem, portanto, em uma constante entre nossos dois autores. E mesmo o detalhe da espera entre excitação e reação, de cujo comentário Ribot parecia querer se resguardar, é anunciado ao final de “Os movimentos e sua importância psicológica”. Pois quando “a impressão transformada em estado de consciência não parece restituída para fora sob forma de movimento”, isto é, como reação simples, “ver-se-ia que a ação centrífuga traduz-se por algumas modificações, ou que sua suposta supressão é *apenas um atraso*.”⁴⁰⁹

Ribot passa, então, à discussão do problema da sensibilidade muscular. Problema fundamental, uma vez que, para que os movimentos façam-se presentes à consciência, é preciso que haja sensação muscular provocada pelos próprios movimentos, mesmo que essa

407 *Ibid.*, p. 374.

408 *Ibid.*, grifo nosso.

409 *Ibid.*, p. 385-386, grifo nosso. Ou ainda, para indicar a referência de ambos os autores: “ao passo que, na ação reflexa simples, uma única impressão é seguida de uma única contração; ao passo que, nas formas mais desenvolvidas da ação reflexa, uma única impressão é seguida de uma combinação de contrações; naquelas que distinguimos pelo nome de instintos, uma combinação de impressões produz uma combinação de contrações; e na forma mais elevada, no instinto mais complexo, há coordenações que tendem ao mesmo tempo a dirigir e a executar.” (Herbert Spencer *apud* Ribot. *Ibid.*, p. 374)

sensação seja inconsciente. Desço a Santos e olho para o mar sem fim, com alguns cargueiros que mais se parecem com jangadas na curva do mundo. Embora não tenha consciência dos sucessivos movimentos de acomodação realizados por cada um dos pequeninos músculos de meus olhos, sinto prazer pelo contraste entre uma semana de trabalho diante do computador, em que o cristalino é constantemente deformado pela contração dos músculos ciliares, e um final de semana com vista para o mar, quando os músculos de meus olhos relaxarão até focarem adequadamente a linha do horizonte. Assim, meus cristalinos passam a um estado de relaxamento junto dos tendões que os ligam aos músculos ciliares, de modo que não terei mais – mesmo que esse movimento seja inteiramente reflexo – a desagradável sensação de vista cansada após algumas horas na frente de um monitor. E se “é impossível admitir que” esses movimentos inconscientes “não desempenhem um papel capital no sentimento geral que temos de nossa existência”⁴¹⁰, o que diremos, então, de movimentos como os que realizamos para levantar pesos? Ribot afirma:

permanece certo que devemos às sensações musculares o conhecimento do estado de nossos músculos, de sua posição, de seus deslocamentos, de seu esforço, dos pesos levantados, da resistência. É o sentido muscular que nos informa a cada momento da posição de nosso corpo em seu conjunto, da posição relativa dos membros, do tronco e da cabeça.⁴¹¹

Estamos falando, portanto, de “uma verdadeira consciência muscular”⁴¹². E, se insistirmos mais um pouco no problema da visão e de suas diferenças com relação ao tato, adentraremos diretamente no problema da percepção.

v. 2. 1. O espaço dos dedos e o espaço dos olhos. Parte 1

Convém observarmos com um pouco mais de atenção um ponto a que “Os movimentos e sua importância psicológica” faz alusão. Ribot reenvia a outro texto não menos fundamental em que mostra o papel central do comentário de John Stuart Mill à psicologia de William Hamilton⁴¹³.

410 *Ibid.*, p. 373.

411 *Ibid.*, p. 373.

412 *Ibid.*, p. 379.

413 O artigo referido por Ribot, de sua própria autoria, intitula-se “Les théories allemandes sur l’espace tactile” (In: *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, 3^e année, t. VI, juil.-déc. 1878, p. 130-145). Sobre esse artigo, ver nota em nossa tradução de “Os movimentos e sua importância psicológica”. A referida obra de John Stuart Mill, publicada em 1865, intitula-se *An examination of Sir William Hamilton’s philosophy* (In:

Com efeito, no capítulo XIII de *An examination of Sir William Hamilton's philosophy*, Stuart Mill discute a teoria psicológica das qualidades primárias da matéria. Se, por um lado, as qualidades primárias dizem respeito às sensações relativas ao sujeito, por outro lado, as qualidades secundárias referem-se às sensações relativas ao que chamamos comumente de objeto, pois as contemplamos “em relação com algum grupo [...] de Possibilidades Permanentes de Sensação, cuja existência presente nos é certificada”⁴¹⁴ pela presença. Segundo Stuart Mill, acima da extensão e da figura, a *resistência* é a mais fundamental dessas qualidades, uma vez que é a partir dela que produzimos as ideias de espaço e de extensão. Notamos a existência de pontos separados no espaço em razão dos “diferentes tipos e qualidades de sensação muscular” que experimentamos: “a sensação de movimento muscular desimpedido constitui nossa noção de espaço vazio, e a sensação de movimento muscular impedido constitui a de espaço preenchido.”⁴¹⁵ Ora, se a resistência for mesmo fundamental na constituição do espaço, teremos de questionar o papel da visão nessa mesma gênese. Com efeito, Stuart Mill reconhece que uma tal concepção de geração motora do espaço é mais claramente entendida por referência a sensações musculares que não sejam as proporcionadas pelo olho. Este longo trecho merece ser citado:

Mas a participação do olho na geração de nossa verdadeira noção de Extensão altera em muito seu caráter, e é, penso, a principal causa da dificuldade sentida na crença de que a Extensão deriva seu significado para nós de um fenômeno que não é sincrônico, mas sucessivo. O fato é que a concepção que temos agora de Extensão ou Espaço é uma imagem do olho e compreende grande número de partes de Extensão de uma só vez, ou em sucessão tão rápida que nossa consciência a confunde com simultaneidade. Como, então [...], essa vasta coleção de consciências sensíveis simultaneamente pode ser gerada pela mente a partir de sua consciência de uma sucessão – a sucessão de sensações musculares? Um experimento pode ser concebido [...]. Houve pessoas cegas de nascença que foram matemáticos, e acredito que até naturalistas; e não é impossível que um dia uma pessoa cega de nascença possa ser um metafísico. A primeira delas será capaz de nos iluminar neste ponto. [...] Sem ter a assistência daquele órgão [o olho], uma pessoa cega de nascença deve perceber necessariamente partes de extensão – as partes de uma linha, de uma superfície ou de um sólido –

The Collected Works of John Stuart Mill. Volume VII. Toronto; London: University of Toronto Press; Routledge & Kegan Paul, 1979). Traduzida em francês quatro anos após a publicação original: *Id. La philosophie de Hamilton*. Trad. par E. Cazelles. Paris: Germer Baillière, 1869. Este livro é aludido e comentado no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (p. 119-120, 130-131) e mencionado em *Matéria e memória* (p. 258). Cf. nota de Camille Riquier (MM, p. 416).

414 MILL, J. S. [1865] *An examination of Sir William Hamilton's philosophy*. In: *The Collected Works of John Stuart Mill. Volume VII.* Toronto; London: University of Toronto Press; Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 211.

415 *Ibid.*, p. 221.

em sucessão consciente. Percebe-as passando sua mão ao longo delas, se pequenas, ou andando sobre elas, se grandes. Para ela, as partes de extensão possíveis de serem percebidas simultaneamente são apenas partes muito pequenas, quase o mínimo da extensão. Logo, se a teoria psicológica da ideia de extensão for verdadeira, o metafísico cego sentiria muito pouco da dificuldade que os metafísicos dotados de visão sentem, admitindo que a ideia de Espaço é, no fundo, uma ideia de tempo – e que a noção de extensão ou distância é a de um movimento dos músculos que continua por uma longa ou uma curta duração.⁴¹⁶

Constatamos que, para Stuart Mill, a gênese da noção de espaço não é de modo algum simultânea, mas sucessiva. Essa conclusão é fruto do claro posicionamento empirista do inglês, que vincula a formação da ideia à regularidade das impressões visuais sucessivas que, por serem tão velozmente adquiridas, fazem com que a consciência confunda a modalidade temporal consoante à qual a ideia vem a ser. Como empirista advertido, ele não abre mão do modelo que deve mostrar, por uma exposição geral compreensível por todos, que a constituição da noção de espaço é sucessiva; o modelo ajuda o raciocínio contra as peias do idealismo. Porém, a prova apenas completa-se de fato com a exposição de um caso. Stuart Mill aprofunda sua excursão pela fisiologia invocando o caso em que o médico filósofo Ernst Platner interpretava, a partir de 1785, as sensações e percepções de um paciente cego de nascença que, embora não fosse nem matemático nem naturalista nem metafísico, fizera o “analista” dar declarações como estas:

“No que concerne à representação do espaço ou extensão privada de visão, a observação atenta de uma pessoa cega de nascença, que a princípio realizei no ano de 1785, e de novo, com relação ao ponto em questão, continuou por três semanas inteiras – essa observação [...] convenceu-me de que o sentido do tato por si próprio é de todo incompetente para nos proporcionar a representação de extensão e espaço, e não tem mesmo capacidade de conhecer exterioridade local; em uma palavra, que um homem privado de visão não tem absolutamente percepção de um mundo exterior, para além da existência de algo efetivo, diferente de sua própria sensação [*feeling*] de passividade, e em geral unicamente de diversidade numérica – devo dizer de impressões ou de coisas? De fato, para aqueles que nasceram cegos, o tempo atua [*serves*] em lugar do espaço. Vizinhaça e distância significam em suas bocas nada mais do que um tempo mais curto ou mais longo, o número menor ou maior de sensações [*feelings*], que eles acham necessário alcançar de uma sensação à outra.”⁴¹⁷

416 *Ibid.*, p. 222-223.

417 Platner *apud* Mill. *Ibid.*, p. 223.

A despeito da linguagem exagerada de Platner, sobretudo no que concerne à recusa de senso de exterioridade a seu paciente, Stuart Mill dá razão ao médico quanto aos graus de extensão sucessivos que os pacientes cegos experimentariam quando passam de uma sensação a outra⁴¹⁸. Enquanto o esforço muscular permanecer desvinculado da representação visual, as sensações permanecerão sucessivas, de maneira que a representação de um quadrado, por exemplo, sempre consistirá na aquisição progressiva das linhas que o dedo percorre. É pela prevalência da sucessividade em detrimento da fraca simultaneidade que se justificaria a prevalência da sensibilidade temporal à sensibilidade espacial, de modo que o tempo torna-se de fato e explicitamente, para o paciente de Platner, o único substrato em que se nutrem a educação dos sentidos e as atividades intelectivas. É claro que isso não significa que o cego seja incapaz de representar simultaneamente, já que a mão tem cinco dedos que podem cada um tocar cinco partes de um mesmo objeto ou cinco superfícies distintas, além de que as sensações podem combinar vários sentidos. A questão, contudo, é que a entrada do sentido da visão deve conduzir muito mais rápida e naturalmente à representação simultânea.

Pois, quando este sentido desperta, e suas sensações de cor tornam-se representativas das sensações táteis e musculares com as quais elas coexistem, o fato de que podemos receber um vasto número de sensações de cor no mesmo instante (ou o que aparece como tal para nossa consciência) coloca-nos na mesma posição de como se fôssemos capazes de receber aquele número de sensações táteis e musculares em um único instante.⁴¹⁹

A visão é considerada, portanto, como o próprio órgão da simultaneidade, na medida em que seria capaz de representar distintamente e ao mesmo tempo. No mesmo instante em que vemos objetos e reconhecemos que se distinguem, somos capazes de abarcá-los em uma mesma percepção. A rigor, *quase* no mesmo instante:

[Com o despertar da visão,] as ideias de todas as sensações táteis e musculares sucessivas que acompanham a passagem da mão sobre toda a superfície colorida são feitas para cintilar [*to flash on*] na mente de uma só vez: e impressões que eram sucessivas em sensação tornam-se coexistentes em pensamento. Desde então, damos-nos conta com perfeita facilidade, e somos até mesmo compelidos a tanto, do que o paciente de Platner nunca conseguiu fazer completamente, a saber, pensar todas as partes de extensão como coexistentes, e acreditar que as percebemos como tal.⁴²⁰

418 *Ibid.*, p. 224.

419 *Ibid.*, p. 224-225.

420 *Ibid.*, p. 225.

Stuart Mill continua sua exposição valendo-se das investigações sobre o que Alexander Bain, citado por três páginas consecutivas, entende ser o papel primordial da cor na impressão dos olhos, argumento cuja complementação encontra-se na motilidade dos músculos óticos⁴²¹. No trecho, Stuart Mill afirma que o olho não conhece uma figura visível:

apenas por meio da cor, mas por todos aqueles movimentos e modificações dos músculos conectados com o olho [...]. Agora, pode-se afirmar com certeza que um olho com seu eixo imóvel fixado em uma direção dá uma completa e clara visão somente de uma pequena porção de espaço, aquela para a qual o eixo aponta diretamente, e apenas uma vaga e indistinta visão dos outros pontos ao redor.⁴²²

A simultaneidade das representações empíricas mais parece, portanto, uma crença. A bem da verdade, ela depende da estrutura fisiológica do olho, que permite ao homem distinguir e abarcar inúmeros objetos em uma temporalidade aparentemente instantânea para a medida humana do tempo vivido. Pela discussão do papel da cor e dos músculos oculares, o que parecia a princípio um desvio da questão da temporalidade implicada na gênese do espaço pelo olho retorna, então, à conclusão reforçada da rudimentar análise clínica de Platner. Stuart Mill conclui:

Essas ligeiras mudanças na ação dos músculos que movem o olho, habitualmente efetuadas em um tempo tão curto para contagem, são meios pelos quais nossas impressões visuais do todo daquela porção do universo visível, da posição em que estamos, pode ser concentrada dentro de um intervalo de tempo tão pequeno que mal estamos conscientes de qualquer intervalo; e são [...] a causa geradora de tudo o que temos em nossa noção de extensão acima do que o paciente de Platner tem na sua. Ele teve que conceber dois ou mais corpos (ou objetos resistentes) com um longo comboio de sensações de contração muscular preenchendo o intervalo entre eles: enquanto nós, ao contrário, pensamos-los precipitando-se ao encontro de nossa visão, muitos deles no mesmo instante, todos eles no que mal se distingue de um e mesmo instante, e essa imagística visual apaga de nossas mentes qualquer consciência distinta das séries de sensações musculares de que ela tornou-se representativa.⁴²³

Sobre esse problema, Ribot comenta em “Os movimentos e sua importância psicológica”: “os fisiólogos, nos últimos tempos, mostraram que as sensações de movimento muito servem para explicar a formação do campo ótico.”⁴²⁴ Bergson, é bem verdade, não dará

421 *Ibid.*, p. 227.

422 *Ibid.*, p. 229.

423 *Ibid.*, p. 227.

424 RIBOT, Th. “Les mouvements et leur importance psychologique”, *op. cit.*, p. 379.

mostras de estar convencido a respeito disso. Despejando todo o empirismo inglês sobre o idealismo de Berkeley, ele fala sobre “a essência” da discussão que acabamos de acompanhar: “a essência do idealismo inglês é a de tomar a extensão por uma propriedade das percepções táteis” (MM, p. 239). Nós, no entanto, não devemos esquecer que é precisamente esse “idealismo” que fundamenta o postulado de que “não há percepção que não se prolongue em movimento” (MM, p. 101), para o qual “Ribot e Maudsley há bastante tempo chamaram a atenção” (MM, p. 102).

v. 2. 2. A percepção e os movimentos

Se for demasiado ousado afirmar que a concepção de espaço do sujeito normal, essa que Kant entende ser uma forma pura *a priori*, deriva dos movimentos dos olhos, em contrapartida, já não resta dúvida de que os movimentos têm papel fundamental na percepção. De fato, a forma e o conteúdo dos objetos depende dos movimentos que fazemos para percebê-los, de modo que percepção e movimento não são distinguíveis senão de direito. Associe-se a isso o fato de que cada percepção acompanha-se de sentimentos próprios (conforto ou desconforto, por exemplo) e realiza-se pela integração de dois ou mais sentidos.

Indo a um restaurante para almoçar, por exemplo, alguém desvia o olhar da pessoa com quem conversa à sua frente, baixando-o até seu próprio prato de comida. Observa, então, a falta de frescor dos alimentos. Como critério definitivo, alonga seu pescoço, projeta levemente sua cabeça para frente e, então, sente um odor desagradável. O reconhecimento de comida estragada deu-se, portanto, pelo movimento dos olhos que saltitam rapidamente entre os alimentos até formar-se a imagem do prato, pela acomodação do olho até a focalização, pelo reconhecimento de cores, e também pelo movimento que projeta o órgão olfativo até a posição adequada para uma averiguação criteriosa. Nessas circunstâncias, inclusive, não é raro ver pessoas inclinarem sua cabeça até muito perto do prato para sentirem cheiros com mais precisão e para identificarem detalhes, não apenas cores, mas também *tonalidades* de cores, com uma minúcia que requer cada vez mais movimentos e cada vez melhor focalização. Às vezes, ainda, comprimem os olhos e as sobrancelhas em sinal de total compenetração no que fazem, e, com o rosto sobre os vapores que sobem, chegam a franzir o nariz e a expandir as narinas para que os sensores olfativos presentes no fino tecido nasal sejam amplamente expostos.

É claro que o infeliz consumidor só é capaz de reconhecer o estado dos alimentos porque, por exemplo, sempre ouviu sua mãe alertar contra a maionese dos restaurantes, porque outrora já passara por experiências desagradáveis, porque tem repugnância prévia de restaurantes baratos, porque conhece a cor das cenouras frescas feitas em casa, porque sabe que o frescor dos peixes verifica-se pelos olhos etc. Ou seja, ele tem memória para reconhecer e distinguir o estado do prato que está prestes a comer. No entanto, se não fosse capaz de operar movimentos com precisão, ele até poderia ter diversos conhecimentos livrescos ou aqueles de que ouvira falar. Ereto e imóvel diante de um prato que não vê e cujo cheiro só sentirá quando os alimentos já estiverem próximos de ser triturados por seus dentes, ele terá muito menor chance de escapar de uma complicação alimentar. A percepção normal, com o potencial de reconhecimento que lhe é usualmente próprio, *depende de movimentos*, assim como depende, por conseguinte, *da integração entre movimentos* diferentes que proporcionam condições otimizadas de sensibilidade para sentidos diferentes. De modo que a *imagem* do prato, composta por inúmeras sensações implementadas por inúmeros movimentos – estamos falando também das mãos e braços que se apoiam sobre a mesa e sustentam a inclinação do corpo, das estruturas cervicais que sustentam o peso da cabeça, entre outros –, resulta da integração de uma enormidade de elementos motores.

Contudo, mediante nosso exemplo, tratamos apenas daquelas que poderiam ser consideradas as qualidades secundárias da matéria. A respeito das qualidades primárias, Ribot cita uma passagem brilhante de Hughlings Jackson:

“Para se ter a ideia das propriedades primárias ou estáticas (grandeza e forma), o movimento é absolutamente necessário. Para os que não refletiram sobre a questão, pode parecer um simples não-senso dizer que o processo anatomofisiológico com cujo auxílio obtemos a ideia visual da *forma* de um objeto é um processo motor. Parece tão claro que a forma de um objeto consiste em sua simples impressão sobre a retina, expansão sensorial que está em relação imediata com os centros superiores do cérebro. E, no entanto, é realmente inútil provar que aqui a coisa essencial é o movimento. Como diz Spencer em sua *Psicologia*, a percepção de todo atributo estático de um corpo reduz-se a percepções de posições relativas que são adquiridas pelo movimento... E aliás: Os movimentos dos olhos, necessários para colocar os elementos sensitivos da retina em contato sucessivo com as diferentes partes da imagem, sendo eles próprios conhecidos pela consciência, tornam-se elementos (*components*) da percepção.”⁴²⁵

425 Hughlings Jackson *apud* Théodule Ribot. “Les mouvements et leur importance psychologique”, *op. cit.*, p. 380.

Víramos acima que John Stuart Mill considera a *resistência* como qualidade primária da matéria, pois leva em conta a deficiência visual e o tato para provar que só percebemos a extensão e a figura de modo sucessivo, logo, de acordo com a maior ou menor resistência necessária para transpor o espaço. Porém, a despeito dessa diferença com relação a Hughlings Jackson, para quem as qualidades primárias reduzem-se à grandeza (ou extensão) e à forma – e cuja concepção do espaço *não* deriva do tato –, é possível notar que o movimento é o dado fundamental na constituição da percepção. E ele é uma constante entre os autores que Ribot importa para a França. Para eles, pode-se falar na presença do objeto na exata medida em que nossos movimentos a constituem, de modo que os movimentos deveriam ser considerados, na verdade, como *as próprias condições de possibilidade dos objetos*. Se eles fossem suprimidos, os estados da consciência “desapareceriam ou, ao menos, tomariam uma outra forma que nossa consciência atual não nos permitiria imaginar.”⁴²⁶ Tais como as percepções bergsonianas, os movimentos são, portanto, *as condições de toda experiência possível da exterioridade*.

Mas as consequências dessa hipótese não param por aí. Se as ideias originarem-se a partir das imagens, as imagens das sensações e as sensações dos movimentos, seja essa gênese integral ou parcial, por acaso a passagem das sensações às ideias terá expurgado todo elemento motor? Ribot pergunta: “se, quando vemos ‘realmente’ um objeto, o movimento é um elemento essencial, por acaso ele não deve desempenhar o mesmo papel quando vemos o objeto ‘idealmente’?”⁴²⁷ Dito de outro modo, se uma ideia forma-se com base nas percepções, “as mesmas condições anatomofisiológicas, as mesmas condições psicológicas”⁴²⁸ não estariam inscritas nas próprias ideias? “A ideia de uma bola, por exemplo, não é a resultante de impressões de superfície e de ajustamentos musculares particulares?”⁴²⁹ Quem parece responder a todas essas perguntas é Hughlings Jackson:

deve haver um elemento motor tanto quanto um elemento sensorial no *substratum* anatômico cuja fraca descarga corresponde ao que chamamos pensar em um objeto. Essa noção pode parecer singular. O que de comum, alguém dirá, entre um movimento e uma ideia, um sendo um processo físico, o outro um processo mental? Repito-o, o movimento entra como elemento, não nas ideias, mas no *substratum* anatômico das ideias.⁴³⁰

426 RIBOT, Th. “Les mouvements et leur importance psychologique”, *op. cit.*, p. 383.

427 *Ibid.*, p. 380.

428 *Ibid.*, p. 381.

429 *Ibid.*

430 Hughlings Jackson *apud* Théodule Ribot. *Ibid.*, p. 380-381.

Portanto, nas ideias, ao menos as visuais e as táteis, inscrevem-se indissociavelmente elementos motores⁴³¹. Não se trata mais de movimento fisiológico, mas resta a inegável certeza de que as próprias ideias não poderiam ser engendradas sem movimentos, que são, por conseguinte, sua condição. E, se já adentramos o reino da idealidade, por que não deveríamos ir adiante? Para Ribot, as ideias gerais de ordem mais elevada *dependem da linguagem*. “Elas são ligadas à palavra, e a palavra, seja realmente articulada, seja simplesmente rememorada, é um fato fisiopsicológico em que o movimento entra como elemento essencial.”⁴³² Desta vez ele vai lembrar-se de Alexander Bain, que mostra como a palavra, tanto falada quanto simplesmente rememorada, implica fundamentalmente elementos motores. A palavra como estado psíquico, segundo Bain:

“vem-nos à memória em parte sob forma de impressões auditivas, em parte sob forma de articulações: a isso juntam-se signos visíveis na linguagem escrita, deixando lembranças visuais atrás deles. Desse modo, há dois elementos sensitivos e um *elemento motor*; haveria, enfim, um outro elemento motor se contássemos o próprio ato de escrever.”⁴³³

Embora a concepção que Bain faz-se da linguagem não conte com a aderência de Bergson, uma vez que ela leva a supor que pensamento e linguagem possam confundir-se entre si, em nós a sensação de *déjà-vu* volta a tornar-se irrefreável. Assim como para Bain e para diversos outros que Ribot introduzira, Bergson também dará importância aos elementos motores da linguagem ao tratar das afasias motoras no segundo capítulo de *Matéria e memória*. Para ele, a linguagem implica movimento quando escrita, já que é preciso percebê-la visualmente de maneira adequada (por decomposição e recomposição); quando falada, visto que é preciso articular sons através do aparelho fonético e coordená-los através da escuta que o falante tem imediatamente de si próprio; e quando ouvida, porque sem a capacidade de decompor e recompor a “massa sonora” (MM, p. 120-sqq.) das palavras não há reconhecimento, mesmo que a audição esteja intacta (afasia motora). E também há uma complexa relação entre as palavras e as ideias, o que se verifica desde a primeira frase do prefácio do primeiro livro de Bergson⁴³⁴.

431 Em *Psychologie de l'attention* (1888), Théodule Ribot vai explorar diversos aspectos da motricidade ligados à atenção voluntária.

432 *Ibid.*, p. 381.

433 Alexander Bain *apud* Théodule Ribot. *Ibid.*, p. 382.

434 Abrimos o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889) e encontramos: “exprimimo-nos necessariamente por palavras, e pensamento o mais frequentemente no espaço. Em outros termos, a linguagem exige que estabeleçamos entre nossas ideias as mesmas distinções claras e precisas, a mesma

Na realidade, até mesmo a proposta feita por Hughlings Jackson de um “*substratum* anatômico das ideias”, bem como a distinção entre o *substratum* e as próprias ideias, são tópicos fundamentais para a teoria dos “esquemas motores” presente no segundo capítulo de *Matéria e memória*. Este livro considera que a operação de seleção perceptiva prolonga-se automaticamente em movimentos, que se oferecem em um “esboço” (*esquisse*, MM, p. 111) e que “desenham as grandes linhas” da percepção (MM, p. 111). Deve haver, portanto, um “quadro comum [*cadre commun*] à percepção e às imagens memoradas” (MM, p. 112) que, não obstante, não é a própria lembrança. Se preferirmos empregar a expressão de Jackson, deve haver um *substratum anatômico das imagens*, de maneira que está realmente em jogo, para Bergson, identificar um “*elemento motor da memória*” (MM, p. 117, grifo nosso). Com efeito, é sobre esse substrato anatômico das imagens que repousa, como iremos mostrar no próximo capítulo, a teoria dos esquemas motores de *Matéria e memória* e, por conseguinte, a própria teoria bergsoniana da causalidade.

É verdade que *Matéria e memória* ocupa-se pouco dos casos relativos ao sentido da visão. Seu autor privilegia os fenômenos auditivos, parecendo levar adiante sugestão que Ribot faz em seu artigo “sobre as doenças da linguagem”, “sobre o que elas poderiam fornecer a um estudo mais aprofundado” e também sobre a existência de “uma interessante discussão de Bain e de Bastian, pouco conhecida na França e que nos parece, entretanto, esgotar o assunto”⁴³⁵. Em todo caso, já parece mesmo inegável a importância das ideias veiculadas em “Os movimentos e sua importância psicológica” para *Matéria e memória*, ainda que Bergson julgue que, “*como nós mostramos no começo deste livro, [...] na percepção visual de um objeto, o cérebro, os nervos, a retina e o próprio objeto formam um todo solidário, um processo contínuo cuja imagem retiniana é apenas um episódio*” (MM, p. 241, grifo nosso). Com efeito, nesse artigo publicado em 1879, já se reconhecia claramente que “o papel dos movimentos é [...] demasiado importante para ter sido totalmente desconhecido.”⁴³⁶ E é nele que se vem, como fazem os arautos, anunciar ao grande público que “os fenômenos motores aparecem não mais como um elemento estranho, mas como um momento do processo psíquico, como uma fase da evolução total.”⁴³⁷ “Nada de surpreendente, portanto – continua Ribot –, se todo estado psíquico for uma *tendência*”⁴³⁸, e se “o fundo

descontinuidade que [há] entre os objetos materiais.” (DI, p. VII).

435 *Ibid.*, p. 381. Bergson leva em conta Bain e Bastian em algumas passagens da terceira seção do segundo capítulo de *Matéria e memória*.

436 *Ibid.*, p. 386.

437 *Ibid.*

438 *Ibid.*, p. 384.

último da vida psíquica” for “movimento tanto quanto sensação.”⁴³⁹ Por sua vez, Bergson confirmará esta ideia com um vigor notável: “nosso presente é a própria materialidade de nossa existência, ou seja, *um conjunto de sensações e de movimentos, nada mais.*” (MM, p. 154, grifo meu) E, como um farol, lança luz sobre o segundo sentido da duração definida por Ribot ao afirmar: “esse conjunto [de sensações e de movimentos] é determinado, único para cada momento da duração, justamente porque as sensações e movimentos ocupam lugares do espaço e que não poderia haver, no mesmo lugar, diversas coisas ao mesmo tempo” (MM, p. 154).

VI. Os movimentos: entre Ribot e Bergson

A partir da diversidade de discussões apresentadas pelo artigo de Ribot, somos levados a refletir, finalmente, sobre ao menos três questões decorrentes da teoria bergsoniana da percepção. A primeira delas diz respeito à composição da imagem perceptiva a partir da multiplicidade de movimentos, constituída a ponto tal que se possa dizer que esses movimentos e essa imagem delineiam as linhas de nossa ação possível na matéria. Com efeito, a imagem da matéria deve ser descontínua na medida em que seletiva. Contudo, se a descontinuidade que caracteriza as imagens em que predomina a homogeneidade quantitativa não pode ser emprestada da consciência, que é continuidade e unidade absoluta, qual processo, então, seria responsável por essa descontinuidade? A imagem da matéria não seria uma decorrência dos movimentos prolongados pela percepção, e que, justamente por representarem pontos de vista seletivos e parciais sobre as coisas, são descontínuos?

No *Ensaio*, Bergson examina a noção de multiplicidade quantitativa segundo o ponto de vista de suas características e de seu funcionamento. Ora, não estaríamos falando, em *Matéria e memória*, de sua própria gênese? A multiplicidade quantitativa, do ponto de vista genético, nunca poderia ser uma representação simplesmente espacial e unicamente simultânea porque, por princípio, é criada no tempo. Como John Stuart Mill parece ter mostrado de modo contundente, toda simultaneidade é constituída sucessivamente. Do ponto de vista do conteúdo que representa, ela organiza objetos descontínuos simultaneamente, por uma ação de síntese, de modo a criar a ilusão de que se trata de uma representação unicamente espacial. Assim, não sendo propriedade da matéria (cujas imagens, em si, refletem

⁴³⁹ *Ibid.*

perfeitamente a integralidade das outras imagens) nem da consciência, a unidade simultânea que denominamos multiplicidade quantitativa deve ser decorrência do ato intelectual que lhe empresta unidade. Ela é unificada pela consciência, mas é previamente descontínua como resultado de uma seleção perceptiva.

Isso significa que o conjunto dos elementos da imagem perceptiva é, talvez, descontínuo e exteriormente recíproco porque, ao referir-se à exterioridade percebida – por ser uma percepção e não uma afecção –, só pode ser engendrada por *movimentos*. A multiplicidade quantitativa é uma *descontinuidade unificada*. Ainda que Bergson não se valesse de fato de análises fisiológicas nas partes teoricamente propositivas do *Ensaio*, o corpo não deixava de compor o pano de fundo da ação intelectual, porque esta faz-se sempre presente através do postulado pragmático segundo o qual toda ação intelectual visa concretizar-se como ação no mundo. Mas em *Matéria e memória*, quando o corpo entra definitivamente em cena, ele parece ser a própria expressão da imagem perceptiva.

A segunda questão concerne ao papel que a *atenção* e a *vontade* virão desempenhar na filosofia de Bergson a fim de garantir que uma percepção distinta *não* seja necessariamente determinada pelo próprio objeto. Se a imagem perceptiva fosse composta estrita e unicamente pelo prolongamento dos movimentos que os objetos suscitam, como o artigo “Os movimentos e sua importância psicológica” faz supor, seria tarefa praticamente impossível salvaguardar a subjetividade do determinismo. É verdade que a consciência de cada indivíduo totaliza o presente no passado, de modo que a percepção “normal”, imbuída de memória, jamais poderia ser uma resposta linear a estímulos, mas – no mínimo – uma resposta *complexa*. Também, quanto mais complexos os organismos, mais os estímulos recebidos dividem-se infinitamente pelas vias sensório-motoras, de modo a formarem combinações nervosas que, de tão complexas, dificilmente poderiam ser determinadas de modo idêntico pelos mesmos objetos. Lembremo-nos também do “imenso teclado” mental, “sobre o qual o objeto exterior executa de uma só vez seu acorde de mil notas, provocando assim, em uma ordem determinada e em um só momento, uma enorme multidão de sensações elementares que correspondem a todos os pontos interessados do centro sensorial.” (MM, p. 144) Se quisermos levar a discussão a seu limite extremo, concluiremos que um mesmo estímulo pode variar em grau infinitesimal em função de variações mínimas, completamente insensíveis e impossíveis de serem controladas, como pressão e temperatura externos e internos. Finalmente, a percepção deve

ser sempre diferente, isto é, *individual*, uma vez que cada ponto de vista, ao totalizar-se com lembranças únicas, aumenta a diferença das consciências entre si.

No entanto, esse esquema de totalização perspectivista, se assim pudermos tratá-lo, escaparia apenas superficialmente ao determinismo, pois a relação do sujeito individual com o mundo à sua volta continuaria a ser um prolongamento, embora incomensuravelmente complexo, dos estímulos recebidos. A mudança de orientação que Bergson imprime nessa discussão ocorre, como afirmamos acima, pela introdução do problema da atenção e da vontade. A atenção espontânea⁴⁴⁰ aos movimentos existe, e esse é um fato que poderia ser confirmado tanto por casos patológicos quanto por casos hipnóticos⁴⁴¹. No entanto, também

440 Ribot chama de “atenção espontânea ou natural” aquela captada por uma causa exterior (como a surpresa, por exemplo). Essa espécie de atenção “teve inicialmente apenas um valor biológico”, e “liga-se, em última análise, ao que há de mais profundo no indivíduo, o instinto da conservação” [*Psychologie de l’attention* (1888). 3^o éd. Paris: Félix Alcan, 1896, p. 43].

441 O primeiro grande artigo de Bergson na *Revue philosophique* intitula-se “De la simulation inconsciente dans l’état d’hypnotisme” (n^o XXII, nov. 1886, p. 525-531; M, p. 333-341; EPh, p. 59-66). O interesse deste autor pelo hipnotismo e pela telepatia se reatualiza em uma época de maturidade e prestígio, na conferência “‘Fantômes de vivants’ e ‘Recherche psychique’” (ES, p. 61-84) de 1913. Em “De la simulation inconsciente dans l’état d’hypnotisme”, Bergson encontra-se no começo de sua carreira magisterial (Clermont-Ferrand, 1883-1888). Soube “que um habitante de Clermont, o senhor V..., dedicava-se a experiências de hipnotismo sobre jovens de quinze a dezessete anos, com os quais ele obtinha notáveis efeitos de sugestão mental.” (EPh, p. 59) Bergson então participa de algumas sessões, cujos resultados e procedimentos ele apresenta e discute. Excluindo a hipótese de telepatia nos casos que acompanhara pessoalmente, ele entende que a única explicação plausível para o fato de que os garotos liam as páginas que estavam sob os olhos de outra pessoa era que eles seriam capazes, por *hiperestesia*, de ler através do reflexo na retina daqueles que olhavam diretamente para as páginas. Também aventou o conceito de *simulação inconsciente*, partindo da premissa de que os hipnotizados tornar-se-iam inteiramente cativos ao hipnotizador. Por exemplo, sob o pedido de que adivinhassem o que o hipnotizador pensava em casos em que a hiperestesia era impossível – quando não é possível ler através do reflexo na retina –, os hipnotizados esforçavam-se ao máximo para satisfazer a ordem que lhes fora dada, sob todos os meios possíveis, chegando até mesmo a mentir “inconscientemente”, segundo o relato de Bergson. Enfim, os resultados de sua observação são moderados: “não quero tirar nenhuma conclusão do que precede. Casos de sugestão mental foram observados por experimentadores tão hábeis e com um senso crítico tão aperfeiçoado que me parece difícil de contestar a existência disso” (EPh, p. 66). Assim se descreve o experimento: “desde a primeira sessão, conseguimos hipnotizá-los [os garotos] olhando-os de repente de muito perto, e mantendo os olhos fixados sobre eles, durante sete a oito segundos, com nossos olhos bem abertos; hoje, basta-nos colocar bruscamente uma mão sobre sua cabeça e atrair, assim, seu olhar sobre o nosso, para mergulhá-los instantaneamente nesse estado de estupor que caracteriza o hipnotismo mais manifesto: os olhos permanecem desmedidamente abertos e fixos, a fisionomia perde toda expressão inteligente; enfim, observamos todos os fenômenos catalépticos habituais; intensidade geral, obstinação a conservar indefinidamente as atitudes sugeridas pelo magnetizador etc.” (EPh, p. 59-60) A hipnose é descrita como um mergulho em um “estado de estupor” ou de inconsciência caracterizado pela perda de “toda expressão inteligente”, de modo que os garotos tornar-se-iam inteiramente sujeitos aos comandos do hipnotizador. É por isso que Bergson emprega a palavra “*sujet*”, que, em francês mais do que em português, pode significar tanto sujeito quanto súdito. O sujeito hipnotizado é aquele que executa a ordem que lhe é dada sem reflexão, e nem mesmo situações de risco real nele produzem hesitação. Ao perder sua capacidade de seleção e escolha, o sujeito hipnotizado perde, portanto, sua liberdade e seu discernimento (bom senso), tornando-se um autômato. Longe de ser um artifício extraordinário, todavia, o desencadeamento hipnótico também exerce-se, segundo Bergson, na ação do artista sobre o espectador: “o artista visa introduzir-nos nessa emoção tão rica, tão pessoal, tão nova, e fazer-nos experimentar o que ele não poderia fazer-nos compreender. Ele fixará, portanto, dentre as manifestações exteriores de seu sentimento, aquelas que nosso corpo imitará maquinalmente, ainda que ligeiramente, percebendo-as, de maneira a recolocar-nos de uma vez no indefinível estado psicológico que os provocou. Assim, cairá a

deve haver uma atenção que, guiada pela vontade, não seja redutível àquela e dela difira por natureza⁴⁴². Contrariamente a Ribot, Bergson pretende que a vontade tenha um fundamento espiritual. Logo, a atenção voluntária jamais poderia ser, aos olhos de Bergson, um epifenômeno – como repercussão dos movimentos nervosos na consciência – ou qualquer coisa que prolongasse uma tendência natural governada pelo objeto. A atitude metafísica realista aqui se expõe sem hesitação. Se em nome de sua “única concepção positiva” Ribot condena toda concepção da vontade meta-física como “vaga, inapreensível, quimérica”⁴⁴³, Bergson procura mostrar, em exata contrapartida, que o espírito manifesta-se como vontade, e que o faz muito positivamente, sem recair na psicologia das faculdades. Ele

não poderia falar da “vontade”, não mais do que da “memória” ou da “atenção”, como se aí se tratasse de “partes da alma” ou mesmo de operações psicológicas específicas [...]. / Em contrapartida, Bergson descreve bem, desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* [...], uma certa tensão que nossa vida psicológica pode adotar em seu conjunto, notadamente quando ela amadurece um ato livre. E é essa tensão que leva o nome “vontade”.⁴⁴⁴

barreira que o tempo e o espaço interpunham entre sua consciência e a nossa” (DI, p. 13-14). O artista exerceria, portanto, algo como um poder hipnótico por conhecer os signos capazes de nos fazer mergulhar em nós mesmos: “desse ponto de vista, [...] o objetivo da arte é adormecer as potências ativas ou, antes, resistentes de nossa personalidade, e conduzir-nos, assim, a um *estado de docilidade perfeita em que realizamos a ideia que nos é sugerida*, em que simpatizamos com o sentimento exprimido. No procedimento de arte encontrar-se-á sob uma forma atenuada, refinados e de algum modo espiritualizados os procedimentos pelos quais se obtém comumente o estado de hipnose.” (DI, p. 11, *itálico nosso*).

442 Em contraste com a “atenção espontânea” encontra-se a “atenção voluntária ou artificial”. Segundo Ribot, a atenção voluntária seria, entretanto, uma continuação da atenção espontânea, que poderá ser aperfeiçoada como “produto da arte, da educação, do treino, do adestramento” (*Ibid.*, p. 47). Ribot entende haver uma clara continuidade de um polo a outro, “entre os quais há todos os graus possíveis, com um ponto em que, ao menos em teoria, as duas formas reúnem-se.” (*Ibid.*, p. 48) “O procedimento pelo qual a atenção voluntária constitui-se é redutível a esta fórmula única: tornar atrativo por artifício o que não é por natureza” (*Ibid.*, p. 49). Assim, a atenção voluntária “nasceu da necessidade [*nécessité*], sob a pressão da exigência [*besoin*] e com o progresso da inteligência. *Ela é um aparelho de aperfeiçoamento e um produto da civilização.*” (*Ibid.*, p. 58-59) Do ponto de vista funcional, o mecanismo da atenção explica-se por uma parada [*arrêt*]: em lugar de prolongar movimentos e, assim, levar adiante a tendência natural do sistema nervoso, a atenção consistiria em uma parada ou inibição, para cuja realização é preciso de esforço. Por sua vez, “o esforço atencional [*attentionnel*] é um caso particular do esforço em geral cuja manifestação mais comum e mais conhecida é a que acompanha o trabalho muscular.” (*Ibid.*, p. 96) “Ele tem sua origem nesses estados físicos tantas vezes enumerados, condições necessárias da atenção. Ele é apenas sua *repercussão na consciência*. Ele depende da quantidade e da qualidade das contrações musculares, das modificações orgânicas etc. Seu ponto de partida é periférico como para toda outra associação.” (*Ibid.*, p. 105, *grifo nosso*) “Vê-se, em resumo, que a atenção em nada se assemelha a uma atividade pura, que é ligada a condições físicas perfeitamente determinadas, age apenas por elas e depende delas.” (*Ibid.*, p. 113). Enfim, embora admita o estado incoativo da fisiologia para explicar a inibição que caracteriza a atenção, Ribot chega a uma conclusão geral: “todo ato de volição, impulsivo ou inibitório, *age apenas sobre músculos e por músculos*; toda outra concepção é vaga, inapreensível, quimérica; [...] eis nossa *única concepção positiva da vontade.*” (*Ibid.*, p. 73, *último grifo nosso*).

443 *Ibid.*, p. 73.

444 FRANÇOIS, A. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*. Paris: Puf, 2008, p. 48.

A vontade é, desse modo, a tensão e o esforço que se sente ao decidir livremente. Apesar de tudo, Bergson leva em conta a concepção de atenção de Ribot e restringe-a moderadamente, o que mostra, de modo tão claro quanto indireto, o quanto ele se reteve em vista de manter uma relação de consideração respeitosa com seu benfeitor⁴⁴⁵. No fundo, porém, sua divergência é radical neste ponto: vontade é a manifestação do espírito em seu caráter mais autêntico, e a mais profunda responsável pelo “ato livre”⁴⁴⁶. Ela não poderia ser um acréscimo gradativo dos movimentos nervosos, senão a intervenção rara e espontânea do espírito na ação. Portanto, o determinismo das sensações – a que os empirismos estão sujeitos – só não é substituído em Bergson por um determinismo dos movimentos graças à atenção voluntária, que interrompe o ciclo de movimentos sugeridos pelo objeto em prol de um ciclo em que o sujeito procura no objeto aquilo que ele próprio pretende obter⁴⁴⁷.

A terceira questão em que o artigo “Os movimentos e sua importância psicológica” nos faz pensar aqui é trazida a título de antecipação de problemas que serão discutidos adiante. Chama atenção o fato de que Ribot concebe três momentos da ação psicomotora, mas

445 “Gradativamente, seremos levados a definir a atenção por uma adaptação geral do corpo antes do que do espírito, e a ver nessa atitude da consciência, acima de tudo, a consciência de uma atitude. Tal é a posição tomada por Th. Ribot no debate, e, embora atacada, ela parece ter conservado toda sua força, contanto que, todavia, acreditamos, se veja nos movimentos descritos por Th. Ribot somente a condição negativa do fenômeno. Supondo, com efeito, que os movimentos concomitantes da atenção voluntária fossem sobretudo movimentos de parada [*arrêt*], restaria a explicar o trabalho do espírito que a ele corresponde, ou seja, a misteriosa operação pela qual o mesmo órgão, percebendo no mesmo entorno o mesmo objeto, nele descobre um número crescente de coisas. Mas pode-se ir mais longe, e sustentar que os fenômenos de inibição são apenas uma preparação aos movimentos efetivos da atenção voluntária.” (MM, p. 109-110).

446 Arnaud François (*Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité, op. cit.*, p. 52) é referência no estudo da relação entre a liberdade e a vontade na filosofia de Bergson. A liberdade comporta graus, e “esses graus são os graus da ‘tensão’ com a qual fundimos conjuntamente nossos estados de consciência para precipitá-los em uma ação, eles manifestam a intensidade do ‘borbulhamento’ que se estabelece entre nossos ‘sentimentos’ e nossas ‘ideias’, ou ainda o vigor de um ‘empurrão’ [*poussée*] que sentimos atrás de nós quando nos lançamos adiante. Em suma, eles correspondem aos graus de uma vontade que não está mais compreendida como faculdade ou como função psicológica, mas como nossa vida psicológica e temporal inteira, na medida, todavia, em que ela se estende.”

447 Camille Riquier (*Archéologie de Bergson*. Epiméthée. Paris: Puf, 2009, p. 362-371) expôs este problema de maneira completa e valendo-se de bibliografia diversificada. Ele observa: “Ribot enxertava as duas formas de atenção uma sobre a outra para que ambas continuassem a ser ‘uma *vis a fronte* [força de atração ou de sucção que opera pela frente] que atrai a consciência’ em direção ao objeto que a capta, sem cessar de encontrar seus elementos motores nas afecções que lhe são *présentes*. Bergson atribui à segunda uma fonte nova e supõe atrás da vontade uma *vis a tergo* [força que impele vindo por trás] que lhe imprime sua direção, perto que está de inscrevê-la no prolongamento de uma vida mais elevada do que a vida psicológica. Estará doravante fora de questão que ela toma por dimensão temporal o presente (*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*) ou o passado (*Matéria e memória*), apontando por ora em direção a ‘alguma coisa’ que poderá oferecer à consciência ser causa da excitação, e não o efeito que dela resulta.” (*Ibid.*, p. 367).

parece concentrar-se em apenas dois deles. No começo de “Os movimentos e sua importância psicológica”, propõe:

A vida psíquica, como o conjunto dos fenômenos nervosos a que está ligada, forma um circuito que parte do mundo exterior para a ele retornar. Esse circuito compreende, *grosso modo*, três períodos: um de transmissão do exterior ao centro, um outro de elaboração nos centros, um último de transmissão do centro ao exterior. Esta última fase – a da reação – foi esquecida pelos antigos psicólogos.⁴⁴⁸

De fato, a reação será um momento fundamental para Bergson, uma vez que, para ele, toda percepção é reação, se não agida, ao menos esboçada. Ademais, a ideia de circuito será nada menos que fundamental. Embora distinga-se do circuito acima, a metáfora elétrica será uma dessas que o autor de *Matéria e memória* terá emprestado sem o menor intuito de devolução. Ela começa, inclusive, pela referência discreta ao que Ribot entendia por antiga psicologia:

Representa-se de bom grado a percepção atenta [*attentive*] como uma série de processos que caminhariam ao longo de um fio único, com o objeto excitando sensações, as sensações fazendo surgir ideias diante delas, cada ideia fazendo estremecer [*ébranlant*] pouco a pouco pontos mais afastados da massa intelectual. Haveria aí, portanto, uma marcha em linha reta, pela qual o espírito distanciar-se-ia cada vez mais do objeto para não retornar mais. Nós pretendemos, ao contrário, que a percepção refletida seja um *circuito*, em que todos os elementos, inclusive o próprio objeto percebido, mantêm-se em estado de tensão mútua como em um circuito elétrico, de modo que nenhuma vibração [*ébranlement*] que parte do objeto não pode parar na pista das profundezas do espírito: ela sempre deve retornar ao próprio objeto. (MM, p. 113-114)

Com isso, Bergson insiste na ideia de que a percepção não é função cognitiva, mas ação sobre o percepto. Ela é um reflexo cuja espontaneidade pode ser controlada pelo cérebro: se não ação efetiva, ao menos ação que espera o gatilho adequado para liberar-se. Logo, se, como mostra o excerto acima, Ribot alertava para o fato de que “esta última fase – a da reação – foi esquecida pelos antigos psicólogos”, Bergson a terá integrado decisivamente ao “circuito” perceptivo. Contudo, embora proporcionalmente escassas, as ideias sobre a reação presentes em “Os movimentos e sua importância psicológica” não são apenas interessantes. Elas não definem a *ação potencial* sobre o percepto tão bem e tão exaustivamente quanto fará

448 *Ibid.*, p. 371.

Matéria e memória, embora já apontem que a “suposta supressão” de uma ação motora “é apenas um atraso”⁴⁴⁹. Em contrapartida, delineiam, de modo claro e preciso, o perfil da *ação efetiva* sobre o mundo, e que não será concebido diferentemente por nosso filósofo. Isso não significa que Ribot seja inteiramente original e invente todas as ideias de que faz uso, como Bergson esforça-se para fazer parecer. Basicamente, ele passa a palavra a Alexander Bain e Hippolyte Taine:

“Sentimos a cada instante, diz Bain, o quanto é fácil converter as ideias em ações... Se a ideia tende a produzir o fato, é que a ideia já é o fato sob uma forma mais fraca. Pensar é reter-se de falar ou de agir.” Taine, em sua última edição *De l'intelligence*, insiste ainda mais fortemente: “Desde que uma imagem permanece alguns instantes em plena luz, um evento singular produz-se. Imediatamente, ela transforma-se em impulsão, em ação, em expressão, por conseguinte, em contração muscular... Quanto mais se imagina claramente e fortemente uma ação, mais se está a ponto de fazê-la. Nos naturais imaginativos [*naturels imaginatifs*], a ideia de um gesto acarreta esse gesto.” Em uma palavra, pode-se dizer “que, quando a imagem torna-se muito luminosa, ela modifica-se em impulsão motora.” Pode-se, portanto, supor que, se houver no córtex cerebral pontos em que a imagem torna-se particularmente clara, esses pontos encontram-se lá onde as extremidades terminais do aparelho intelectual ajustam-se com as extremidades iniciais do aparelho motor. “Inumeráveis correntes intelectuais caminham, assim, em nossa inteligência e nosso cérebro, sem que disso tenhamos consciência, e comumente elas só aparecem à consciência no momento em que, tornando-se motoras, entram em outro leito.”⁴⁵⁰

Entender a riqueza específica dessa passagem requer um esforço para relevar o localismo simplista de que seu autor vale-se ao aventar livremente a relação entre ideias claras e pontos específicos do córtex cerebral. Apesar disso, os excertos aí citados lembram-nos, por exemplo, da concepção que Gilbert Simondon virá a ter da invenção. Da ideia ao ato, uma invenção define-se por uma mudança de estado no momento em que uma ideia arranja-se sistematicamente⁴⁵¹. E, de fato, parece que estamos dentro de uma mesma tendência filosófica em vias de se definir, de um mesmo modo de pensar a “ação no espaço”, e que conhecerá riquíssima fortuna. Por seu turno, Bergson afirma:

A excitação dos centros ditos sensoriais é a última dessas etapas; é o prelúdio de uma reação motora, o começo de uma ação no espaço. Em outros termos,

449 *Ibid.*, p. 385.

450 *Ibid.*, p. 384-385. Sobre as citações, reenvia-se a: “Bain, *The Senses and the Intellect*, 2ª parte, cap. I, p. 8. – Taine, *De l'intelligence*, 3ª ed., t. I, p. 482.”

451 CAMOLEZI, M. “Sobre o conceito de invenção em Gilbert Simondon”. In: *Scientiae studia*, v. 13, n. 2, São Paulo, 2015, p. 439-448.

a imagem virtual evolui na direção da sensação virtual, e a sensação virtual na direção do movimento real: realizando-se, esse movimento realiza ao mesmo tempo a sensação de que ele seria o prolongamento natural e a imagem que quis fazer corpo com a sensação. (MM, p. 146)

Mas o que devemos entender por “sensação virtual”? Para Bergson, os *media* da percepção não diferem daqueles por entre os quais uma lembrança atualiza-se. Na verdade, deve haver mesmo uma simetria entre o órgão externo e o que o autor concebe como um órgão interno, mental, que reúne sensação e lembrança em “duas correntes de sentidos contrários” (MM, p. 142). Só essa reunião simétrica forma a percepção. À orelha real, por exemplo, deve corresponder uma “orelha mental” (MM, p. 144). Como se a mente fosse um “imenso teclado” (MM, p. 144) com dupla face, sendo que as notas tocadas na orelha externa ressoariam automaticamente, nos casos normais, a partir da orelha mental. Por conseguinte, algumas patologias da linguagem deveriam advir de disfunções do acompanhamento entre ambas as “orelhas”. “Agora, suprima o objeto exterior, ou o órgão dos sentidos, ou um e outro: *as mesmas sensações elementares podem ser excitadas, pois as mesmas cordas aí estão*, prontas para ressoar da mesma maneira” (MM, p. 144, grifo nosso). Dito de outro modo, “a imagem auditiva rememorada põe em movimento *os mesmos elementos nervosos que a percepção primeira*” (MM, p. 144, grifo nosso).

Podemos entender esse cruzamento em termos filosóficos na formação da percepção. Diremos que os estímulos produzidos pelo objeto prolongam-se em movimentos centrípetos até formarem uma imagem, a imagem perceptiva, ao mesmo tempo que a memória manifesta sua espontaneidade, cujas lembranças são projetadas em movimento centrífugo contra essa mesma imagem. Teremos pensado, então, na figura dos círculos concêntricos (MM, p. 115), na qual a contração dos círculos da memória até o ponto que coincide com a imagem perceptiva representa a um só tempo o maior alcance que temos sobre o objeto percebido. O que, vulgarmente, poderia ser assim expresso: quanto mais me lembro de alguma coisa, maior repertório tenho sobre ela.

Ocorre, todavia, que, falando de correntes centrífugas, correntes centrípetas, movimentos etc., Bergson toma parte no debate há muito consolidado acerca do papel dos nervos sensitivos e dos nervos motores na sensibilidade muscular. E não é clara a concepção que ele faz-se da sensibilidade nervosa, se central ou periférica⁴⁵². Antes, aproveitando-se do

452 Ribot apresenta esse debate de modo sintético e excepcionalmente pedagógico em um trecho do artigo “Os movimentos e sua importância psicológica” (*ibid.*, p. 374-377), ao qual convidamos o leitor. Para uma apresentação mais detalhada, cf. o subcapítulo “Periferalistas e centralistas” (capítulo III) em: JEANNEROD,

fato que um filósofo não precisa testar suas hipóteses, ele parece querer encontrar um meio termo entre centro e periferia pela síntese entre as duas teorias, assim como procura a via intermediária entre teorias filosóficas através de sua concepção de imagem. Se, por um lado, o autor é claro ao afirmar a relevância dos nervos sensitivos (responsáveis pelo fluxo sensorial, também chamado de centrípeto ou aferente), leva em conta, por outro lado, os nervos motores na sensação do esforço. No excerto citado acima, em particular, afirma-se nitidamente que uma ação motora excita nervos sensitivos (tese centralista).

A peculiaridade da interpretação bergsoniana reside na ideia de que, partindo do centro cerebrosinal, o comando de movimento excita as fibras motoras, fazendo-nos ter uma “sensação virtual” independente, de direito, da sensação atual do movimento. Apoia essa interpretação o fato de que a sensação virtual pode tornar-se plenamente independente em casos patológicos, como, por exemplo, o clássico caso do membro ausente (amputado), ou mesmo em casos alucinatórios. Assim, para Bergson, a sensação virtual representa, por um lado, a confirmação do próprio potencial sensível dos “órgãos mentais”. Por outro lado, ela significa que o *“órgão exterior” não é, propriamente falando, o responsável pela sensação*. Sua responsabilidade, na verdade, é compartilhada. A sensação é produto do cruzamento entre “duas correntes de sentidos contrários” (MM, p. 142), motora e sensitiva, ou, como Bergson costuma chamá-las, centrífuga e centrípeta.

Todavia, de acordo com essa concepção, o privilégio recai sobre a inervação central, uma vez que a percepção só se efetua porque o objeto pode ser percebido antes da própria percepção. Por um lado, uma percepção nunca segue uma via de mão única. Ela é movimento duplo: aferente-eferente; centrípeto-centrífugo; da periferia ao centro e do centro à periferia; sensação-moção. Logo, não há retorno idêntico do estímulo ao ponto sensitivo de onde o estímulo partiu, já que ele parte por uma via sensível e retorna por uma via motora. É por isso que podemos nos perguntar, por outro lado, sobre *onde ocorre o cruzamento* entre as duas correntes. E sobre isso não há dúvida de que, para Bergson, o cruzamento acontece no eixo cerebrosinal – onde deve ocorrer o aporte da memória psicológica –, de modo que o objeto percebido *cruza o corpo* por vias nervosas. Se a percepção prepara nossa ação sobre o objeto segundo um ponto de vista biofilosófico (primeiro postulado, da lei da vida), ela também o faz em sentido fisiológico (segundo postulado, dos movimentos): o movimento perceptivo é duplo movimento e informa duplamente o corpo por “um conjunto de sensações e de

M. *Sobre a fisiologia mental: história das relações entre biologia e fisiologia*, op. cit., p. 106-117.

movimentos, *nada mais*” (MM, p. 154, grifo nosso). Tal como Ribot pretendia assentar com seu artigo: “*o fundo último da vida psíquica é, portanto, movimento tanto quanto sensação.*”⁴⁵³

Se assim for, perceber um objeto significa percebê-lo nos sensores de nossas retinas, nos nervos aferentes, no centro cerebral e, finalmente, nos nervos eferentes (motores) que informam ao olho como mover-se, e assim sucessivamente. Mas é preciso lembrar também que os nervos aferentes e eferentes são centralmente inervados, de modo que o movimento ocular que chega ao centro nervoso por um nervo sensitivo não é redistribuído apenas através dos nervos motores que se comunicam com os olhos. Ele também é redistribuído com os nervos eferentes que se comunicam com as mãos e com os pés, por exemplo, de modo que o objeto que vemos é ao mesmo tempo aquele que podemos apalpar com as mãos. As mãos, por sua vez, enviam movimentos pelos nervos aferentes (sensoriais) aos centros, movimentos que serão redistribuídos pelos nervos motores do corpo, e assim sucessivamente. A imagem perceptiva do objeto não deve ser outra coisa.

453 RIBOT, Th. “Les mouvements et leur importance psychologique”, *op. cit.*, p. 384, grifo nosso.

Capítulo II. O corpo, o hábito e a causalidade

I. Um corpo aviltado

Os nervos faíscam cruzando nosso corpo, em um vasto complexo de ações, distribuições e reações. Ou melhor, não faíscam, percutem: “em toda percepção, com efeito, há um abalo [*ébranlement*] transmitido pelos nervos aos centros perceptivos.” (MM, p. 108) E dos centros esses supostos “abalos” voltarão trepidando, percutindo, vibrando como o faria uma numerosíssima orquestra, tão inimaginável quanto o quiliógono de Descartes. Toda essa intrincada rede, esses *movimentos*, a que ela se reduz? Sem dúvida, ao reflexo. Tal como para Ribot, Bergson e muitos outros autores em quem estes apoiaram-se, *o reflexo é a unidade analítica do movimento complexo*.

Logo, o que são esses milhares de milhões de formas vivas, complexas, coloridas, aquáticas, voadoras, rastejantes, sanguíneas, massivas, minúsculas, cordadas, com muitos olhos, elétricas, emplumadas, subterrâneas? O que são essas estruturas como teias, mais resistentes do que a quase totalidade dos materiais que nós e a natureza juntos podemos fabricar; o que são essas peças como ossos duríssimos de onde sai o sangue mais puro; o estômago no qual se dissolvem matérias que mesmo os detergentes da indústria química têm trabalho para dissolver; o pulmão repleto de vilosidades que trocam gases tão sutis; os olhos por cujo líquido viscoso, sempre renovado e purificado, atravessou absolutamente tudo o que fomos e seremos capazes de ver; a eletricidade que produzimos para fazer nosso coração bater tão pontualmente? Parece que isso, *e tudo quanto seja vivo no reino animal*, o filósofo é capaz de abarcar com sua precisa definição: o corpo “*é apenas um condutor [n’est qu’un conducteur], encarregado de recolher movimentos, e de transmiti-los, quando não os para, a certos mecanismos motores.*” (MM, p. 81) O corpo é um conjunto de “dispositivos motores, e de dispositivos motores somente” (MM, p. 81). Ao “corpo cabe a única função de orientar a memória na direção do real e a ligá-la ao presente”, contanto que se considere “essa própria memória como absolutamente independente da matéria” (MM, p. 198).

Centro nervoso dos corpos mais complexos – e um dos mais desconhecidos órgãos do corpo humano até hoje –, o cérebro não encerra mistério para o filósofo. “O cérebro não deve ser [...] coisa diferente, a nosso ver, de uma espécie de repartição telefônica central [*bureau téléphonique central*]: seu papel é ‘dar comunicação’, ou fazê-la esperar.” (MM, p. 26) De

fato, através da metáfora da repartição telefônica fica muito clara a ideia, defendida pelo filósofo, de que o corpo é um condutor ou transmissor. Contudo, se nos detivermos um instante mais sobre ela, se pararmos de pensar no que veicula objetivamente e passarmos a imaginá-la – e é essa a virtude própria das *metáforas* –, o que veremos? Dificilmente, a imagem de um trabalho que nós próprios gostaríamos de ter, ou uma sala repleta de lindas musas, simpáticas e cordiais, que cumprem seu dever com satisfação. O sistema nervoso é um condutor, e “esse condutor compõe-se de uma multidão enorme de fios tensionados da periferia ao centro e do centro à periferia.” (MM, p. 43) Antes, por conseguinte, há mais chance de vir à nossa cabeça a cena de um trabalho repetitivo ao modo de Sísifo, dentro de uma sala inteiramente fechada e com fiação amplamente exposta. Um operador cansado, modernamente braçal, executando um trabalho degradante, durante o qual ele ouvirá: o cérebro, esta repartição telefônica central, “*não acrescenta nada ao que recebe*” (MM, p. 26, grifo nosso).

O papel do cérebro é recolher as excitações e “abrir a esse movimento a totalidade das vias motoras para que nelas se desenhem todas as reações possíveis de que está prenhe” (MM, p. 26). Ele é, portanto, um órgão limitado: “seu papel limita-se a transmitir e a dividir o movimento” (MM, p. 27). Só pode armazenar o passado no estreito limite das conexões que se acostumou a desenvolver, por hábito, no curso da vida do indivíduo. Age como um meio nervoso, como um conjunto coerente de inumeráveis sulcos cavados pela repetição das mesmas ações, pelos quais passam reações automáticas ou ações que, voluntárias no começo, neles devem ter se engastado. “Assim forma-se uma experiência [...] que se deposita no corpo, uma série de mecanismos já preparados [*tout montés*]”⁴⁵⁴ (MM, p. 86).

Ora, se o corpo “não saberia nem engendrar nem ocasionar um estado intelectual” (MM, p. 199), ele só poderia ser, *per se*, um ente débil. O conhecimento sensível, por exemplo, não é confiável, essa “experiência grosseira dos sentidos” (MM, p. 232). Sem o espírito, o que seria, por acaso, do corpo? É a patologia que nos oferece a mais concreta resposta. O melhor exemplo do corpo cujas vias de manifestação do espírito encontram-se lesionadas é o sujeito afásico, afligido pela surdez verbal, pela surdez psíquica, pela cegueira

454 Paulo Neves traduz a expressão “*mécanismes tout montés*” por “mecanismos inteiramente comandados” (*Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 129), o que, por uma diversidade de razões, é uma versão inapropriada e mesmo incorreta. A clássica tradução em língua inglesa, feita por Nancy Margaret Paul e W. Scott Palmer (*Matter and Memory*, *op. cit.*, p. 113), publicada pela primeira vez em 1911, verte “*mécanismes tout montés*” para “*ready-made mechanisms*”. Ela tem o conveniente de ter sido revisada pelo próprio autor. Nós a tomamos por dica ao optarmos por “mecanismos já preparados”. A ideia que Bergson quer transmitir é a de que os mecanismos corpóreos já existem e estão prontos para serem usados. Eles são dados.

verbal, pela cegueira psíquica etc. Nas afasias, “o que é realmente atingido são as regiões sensoriais e motoras” (MM, p. 197), ou seja, as vias responsáveis pela análise (aferentes / sensoriais) e pela síntese (eferentes / motoras) das impressões, de modo que as lembranças já não terão mais uma imagem perceptiva apropriada a que se liguem. Dito em termos simples porém precisos, a causa dos distúrbios de linguagem *é sempre o corpo*, que, por alguma lesão, acaba impedindo a manifestação apropriada do espírito. Produz-se “uma ruptura ou uma simplificação do equilíbrio intelectual” (MM, p. 197). Sem o espírito, o corpo é, portanto, um ente perturbado, confuso, um corpo *idiota*⁴⁵⁵.

Não obstante, a ideia de “transmissor” ainda não é clara. O que, por acaso, significa esse grau zero de criatividade neuromotora? Relembremo-nos do clássico enunciado do primeiro capítulo de *Matéria e memória* (p. 19): “há [...] apenas uma diferença de grau, e não pode haver uma diferença de natureza, entre a faculdade dita perceptiva do *cérebro* e as *funções reflexas da medula espinhal*”. Essa conclusão o autor extraiu passadas menos de dez páginas da abertura do primeiro capítulo, através de uma análise da imagem do corpo próprio. Ora, de nossa parte, podemos estender esse raciocínio: assim como o cérebro difere apenas em grau da medula espinhal, esta não deve diferir da unidade simples do movimento que ela produz. Logo, a medula espinhal só difere em grau das “funções reflexas”⁴⁵⁶. E não foi preciso

455 Dostoiévski dá ao príncipe Míchkin a alcunha de *Idiota*, pois é assim que, a princípio, todos à sua volta – ou quase todos – concluem ao vê-lo e ouvi-lo. Príncipe Míchkin, um epilético recém-curado em um sanatório suíço, é retratado pelo narrador como um sujeito belo, puro, sinônimo da perfeição, mas desajeitado, cuja expressão é atrapalhada, e cujo passado praticamente não existe. Fundamentalmente, além de afirmar ser o último de sua nobre linhagem, lembra-se de ter vivido por longos anos no sanatório suíço sob os cuidados de um médico que, ao fim e ao cabo, comprara bilhetes para reenviá-lo à Rússia. Chegado a São Petersburgo após longa viagem de trem, sem coque no bolso, procura por uma nobre parenta que jamais conhecera. Trazia apenas “sua trouxinha”. Paulo Bezerra (“A vida como *leitmotiv*”. In: *O idiota*. Tradução de Paulo Bezerra. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 10) ressalta no protagonista os traços de “esquisito” e de “*iuród*”, que “tanto pode ser um indivíduo atoleimado, juridicamente irresponsável, como um mendigo e louco com dons proféticos.” O discurso do príncipe “funde uma dupla sofreguidão: uma, causada por uma espécie de momentânea hiperatividade verbal proveniente da epilepsia, outra, pelo seu aguçado sentimento humanista da vida” (*Ibid.*, p. 8). Trata-se de um sujeito quixotesco, “isento de individualismo e de egoísmo” (*Ibid.*, p. 11). Não calcula, não tem malícia, ama de modo genuíno; é enganado com frequência, parece não ter tino para os negócios e para o dinheiro, não sabe se vestir apropriadamente, não antecipa as enrascadas em que está prestes a meter-se por ingenuidade e sinceridade. Exprime-se de maneira incontida e, aos olhos de seus interlocutores, nitidamente estranha. Assim, Dostoiévski coloca a perfeição dentro de um corpo epilético.

456 Como bem mostra François Arnaud (aparato crítico a: *L'évolution créatrice*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Paris: Puf, 2009, p. 470), Herbert Spencer tratava o instinto como um reflexo composto. Em *A evolução criadora*, Bergson fará menção – e de modo bastante alheio, aliás – à tese do “reflexo composto” (EC, p. 175), esquema este que ele próprio está em vias de utilizar para tratar da ação do sistema nervoso em *Matéria e memória*. Para comparação, nesta passagem trazida por François Arnaud Spencer discorre sobre o instinto: “empregando esta palavra, não, como faz o vulgo, para designar todas as espécies de inteligências diferentes da [inteligência] do homem, mas restringindo-o à sua significação própria, o instinto pode ser descrito como uma ação reflexa composta. Digo descrito antes que definido, já que não se pode traçar uma linha de demarcação entre ele e a ação reflexa simples” (Spencer *apud* Arnaud).

mais do que um silogismo para chegarmos a esta conclusão: se o cérebro não difere da medula espinhal (termo maior) e se esta caracteriza-se por “funções reflexas” (termo menor), o cérebro difere apenas em grau, portanto, dos atos reflexos (termo médio). E agora vemos com clareza que o enunciado de Bergson, embora não sinalize a menor remissão a seu fundamento científico, reata perfeitamente com aquela tradição que Ribot apresentava ao público francês: “é, com efeito, uma opinião hoje universalmente admitida que a atividade cerebral, tão elevada quanto for, não difere quanto a seus elementos constitutivos do simples reflexo espinhal.”⁴⁵⁷

Assim, sob sua condição de transmissor, o sistema nervoso bergsoniano é, de direito, redutível a estruturas materiais simples, como fios e cabos elétricos. É claro que o sistema nervoso é capaz de transmitir movimentos distintos por nervos distintos (impressões sonoras, de luz, gustativas etc.), e que fios e cabos elétricos parecem transmitir apenas uma espécie de movimento (elétrico). Ocorre que há diferentes cabos para a transmissão de diferentes informações. A princípio, essa ideia pode parecer um exagero ao ser aplicada ao corpo de Bergson, um filósofo conhecido pela sutileza e pelo espírito de *finesse*. No entanto, se o filósofo não tiver se enganado enquanto menciona repetidas vezes que o corpo é apenas, somente, só e simplesmente um transmissor; e se não tiver se enganado ao associar, dentro de um espectro gradativo, o mais complexo órgão do sistema nervoso ao reflexo, o exagero terá se transformado no entendimento mais claro e adequado do *radicalismo das premissas e consequências do corpo pensado pelo filósofo*. Afinal, é ele próprio quem traz a metáfora dos fios e condutores:

A verdade é que meu sistema nervoso [...] desempenha o papel de um simples condutor que transmite, reparte ou inibe movimento. Esse condutor compõe-se de uma multidão enorme de fios estendidos da periferia ao centro e do centro à periferia. Há tantos [*autant il y a*] fios indo da periferia ao centro quanto [*autant il y a*] há pontos do espaço capazes de solicitar minha vontade e colocar, por assim dizer, uma questão elementar à minha atividade motora: cada questão colocada é justamente o que se chama uma percepção. (MM, p. 43).

Já em outro ponto muito distante do livro, reconsidera que os fios não são bem uma metáfora, se não a própria realidade:

E François Arnaud explica ainda que “a diferença entre reflexo simples e reflexo composto resulta de que o segundo procede de *diversos* estímulos” (*Ibid.*).

457 RIBOT, Th. “Les mouvements et leur importance psychologique”, *op. cit.*, p. 373.

Que se dê uma olhada, aliás, na fina estrutura do sistema nervoso, tal como descobertas recentes a revelaram. Crer-se-á aperceber condutores por toda parte, em parte alguma centros. Fios colocados de ponta a ponta e cujas extremidades aproximam-se sem dúvida quando a corrente passa, eis tudo o que se vê. E eis, talvez, tudo o que há, se for verdade que o corpo é apenas um lugar de encontro [*rendez-vous*] entre as excitações recebidas e os movimentos realizados, assim como nós supusemos em todo o curso de nosso trabalho. (MM, p. 193)

Sobre a revelação proporcionada pelas “descobertas recentes”, na falta de citação por parte do autor, Camille Riquier cria uma nota em sua edição de *Matéria e memória*, na qual tenta mostrar a referência em que Bergson supostamente baseou esse excerto⁴⁵⁸. Segundo Riquier, Bergson devia pensar na identificação da descontinuidade entre os elementos nervosos (neurônios) e na descoberta do caráter descentralizado do Sistema Nervoso Central. Com efeito, Santiago Ramón y Cajal fala na “ausência de continuidade de substância”⁴⁵⁹ entre os neurônios. Ocorre que, por legítima e irrefreável que seja a vontade de compreender o filósofo, essa explicação parece emprestar-lhe demais, muito mais do que ele realmente nos dá. Pois, embora fale em descobertas recentes que não cita, Bergson faz uma descrição da “fina estrutura do sistema nervoso” como quem se limita à perspectiva do senso comum. Como alguém que, inteiramente alheio à ciência que observa, emite um comentário ao parar diante de uma representação gráfica de estruturas nervosas. Seria, de fato, muito difícil acreditar que um neurologista pudesse exprimir-se do mesmo modo que o filósofo sem ter uma intenção aflita de vulgarizar sua ciência, tão difícil quanto imaginar que essa descrição feita pelo filósofo pudesse ser aceita pelo cientista⁴⁶⁰. É verdade que, na conclusão de sua

458 Citando Camille Riquier: “Bergson parece apoiar-se na descoberta do neurônio pelo histologista espanhol Santiago Ramón y Cajal (1852-1934), que subverteu a concepção continuísta que se fazia até então do sistema nervoso. Ele falará mais acima, com efeito, das “descobertas recentes” nessa matéria [...]. Contra a teoria reticular sustentada por Gerlach e Golgi, o sistema nervoso não é uma rede ininterrupta de fibras, mas compõe-se de unidades funcionais discretas, de entidades celulares “livres e bem separadas” [...]. Todavia, Bergson continuará a apreciar as duas hipóteses, falando tanto de um relaxamento da tensão do tecido nervoso, tanto de uma ruptura do equilíbrio sensorimotor” (MM, p. 394, nota 58).

459 RAMÓN Y CAJAL, S. *Les nouvelles idées sur la structure du système nerveux chez l'homme et chez les vertébrés*. Édition française revue et augmentée par l'auteur. Traduit par le Dr. L. Azoulay. Préface de Mathias-Duval. Avec 49 figures dans le texte. Paris: Reinwald et Cie., 1894, p. 171.

460 Procurando fazer o leitor compreender a “difículdade extrema da análise” da estrutura do sistema nervoso, Ramón y Cajal propõe uma descrição: “os elementos do cérebro e da medula atingem um tamanho considerável e suas expansões finas e ramificadas de modo consecutivo constituem, por seu entrecruzamento para formar a massa cinzenta, uma feltragem muito cerrada e de uma complicação que desafia toda tentativa feita para perseguir individualmente os mesmos elementos, e toda intenção de verificar suas terminações. / Se acrescentarmos os filamentos numerosos e muito tênues das células da neurógliã, as fibras nervosas inumeráveis que, provindo de outros centros, estendem suas arborizações em cada porção da massa cinzenta; se considerarmos que todos esses elementos são soldados entre si por uma escassa quantidade de cimento intersticial muito coerente; se supusermos a extrema delicadeza e a alterabilidade dos corpúsculos nervosos,

obra, Ramón y Cajal também se vale da metáfora dos fios, mas o faz de modo extremamente cuidadoso e rigorosamente limitado: “não existindo a continuidade substancial, as correntes devem transmitir-se de uma célula à outra por *contiguidade* ou por *contato*, como se passa nas ligaduras de dois fios telegráficos.”⁴⁶¹ Note-se bem que Ramón y Cajal faz uma analogia relativa à *função* das estruturas neurológicas, o que de modo algum concerniria à sua *realidade*, cuja complexidade e delicadeza o autor está sempre pronto a defender. Sugerir que as fibras nervosas conectam-se *como* fios telegráficos é algo muito distinto, seguramente, de supor que as fibras nervosas *sejam* fios, isto é, sejam “tudo o que há”. A desafeição sistemática que Bergson demonstra pelo corpo o faz, prêmio Nobel de Literatura que virá a ser, caracterizar a “fina estrutura do sistema nervoso” por “fios colocados de ponta a ponta”. Ora, é mesmo isso “tudo o que se vê”? Quem acompanhar o método praticamente artístico com o qual Ramón y Cajal – em sua juventude voltava-se para as artes plásticas e ao longo de sua vida dedicou-se à arte fotográfica – chegou à identificação dos tecidos nervosos através de ensaios de tingimentos com diversas pigmentações; quem observar as quarenta e nove gravuras presentes em uma das obras desse médico⁴⁶², prêmio Nobel de Medicina em 1906, ficará consternado ao tentar colocar sob as ilustrações a legenda que, supostamente, o filósofo empresta-lhes.

Cumpramos observar que o protótipo do movimento em *Matéria e memória* não é o choque [*choc*], essa noção mecanicista, cartesiana, cujo uso em psicologia Bergson criticará severamente (MM, p. 220-226). Seu próprio modelo é o *abalo* [ébranlement⁴⁶³]. Ora, um

formaremos uma ideia da ingrata complexidade da massa cinzenta e das dificuldades técnicas que foi necessário sobrepor para projetarmos alguma luz em domínio tão obscuro.” (*Ibid.*, p. 2).

461 *Ibid.*, p. 171.

462 *Ibid.*

463 No *Trésor de la langue française* encontramos duas entradas principais (A e B): “**ÉBRANLEMENT**, substantivo masculino. **A.** Ação de abalar [ébranler] ou de abalar-se [s'ébranler]; efeitos dessa ação. **1.** Sacudida [secousse], vibração, tremor. [...] **2.** Sacudida [secousse] devida à partida de um veículo; *por extensão*, colocação em movimento para a partida. [...] **B.** *Por analogia e em sentido figurado.* **1.** Ameaça de ruína. *Abalo de um partido, de uma potência, de uma fortuna* [...]. **2.** Subversão, choque produzido por uma viva emoção. *Abalo nervoso. Mina está de cama, ela sofre de um abalo nervoso* [...]” Por seu turno, o *Dictionnaire de la langue française* de Émile Littré (Quatre tomes. Paris: Hachette, 1873-1874) elenca três entradas principais: “**ÉBRANLEMENT** [...] || **1º** Estado do que é abalado [ébranlé]. O abalo [ébranlement] dos vidros pelas agitações [commotions] do trovão. Os sons excitam abalos sensíveis ao tato, J.-J. ROUSSEAU, *Ém.*, II. || Os pequenos abalos, abalos de tremor de terra, em que a área da superfície posta em movimento não excede um quadrado de cem quilômetros de lado. || **2º** Fig. O abalo das fortunas, do crédito, dos impérios, dos Estados. [...] || O abalo de sua saúde data da morte de sua filha. O abalo dos nervos. || **3º** Emoção. [...] Temamos esses grandes abalos da alma que preparam o tédio e o desgosto, FÉN. *Éduc. filles*, ch. 5.” E, de modo resumido, o mesmo dicionário oferece quatro grandes entradas do verbo *abalar*, dentre as quais: “**ÉBRANLER** [...] || **1º** Fazer sacudir [branler, sacudir, agitar, abanar, abalar, mover de um lado para o outro, balancear (DE AZEVEDO, D. *Grande dicionário francês português*. 4ª ed. Lisboa: Bertrand, 1952, 1490 p.)], pôr em movimento, comunicar um movimento de oscilação. Bater um sino. As detonações do canhão vibravam [ébranlaient] os ares. [...] || Fazer vacilar [chanceler]. A torrente abala os rochedos. O

abalado não é um choque, mas também não é uma *vibração* [vibration⁴⁶⁴]. Termo usado em física, medicina, anatomia, construção, música, entre outras áreas do conhecimento, a vibração serve para exprimir situações muito menos negativas e muito mais objetivas do que as de um *abalo*. Já o abalo é um termo particularmente apropriado para circunstâncias em que se procura evocar choque (nervoso, emocional), destruição (abalo de uma estrutura), mortes (abalo das forças insurgentes) e catástrofes (abalo sísmico). Com efeito, na continuidade da

canhão do sitiante tinha abalado a muralha. Ele abalou em pouco tempo uma parte do muro com as máquinas [...] || 2º Termo de equitação. Pedir pelo galope [*ébranler son cheval au galop*], fazê-lo passar do passo, do trote ou de qualquer outra andadura àquela do galope. || 3º Pôr em desordem. O fogo de uma bateria formidável abalou a linha de frente do inimigo. A aparição dos gendarmes abalou a multidão amotinada. || 4º Fig. Fazer vacilar [*chanceler*]. [...] Ao meio-dia, as sedições, a ignorância e a indisciplina, todos os gêneros de corrupção que degradam um povo, abalavam há meio século o império Otomano [...]. || Fazer vacilar [*branler*], tornar pouco firme, tornar incerto. Ele fez vacilar minha resolução. O pavor da morte faz vacilar o mais firme”. O *Dictionnaire Larousse français-portugais* (Paris: Larousse, 1957) apresenta: “**ÉBRANLEMENT** [...]. Abalo, sacudidela, f.; tranco [*Br. du S.*] || Fig. Comoção, f. [nerveuse]”. Domingos de Azevedo (*Grande dicionário francês português, op. cit.*) assim traduz: “**ÉBRANLEMENT** [...]. Abalo, sacudidela, tremor. || Série de vibrações. || Fig. Abalo, comoção, perturbação.” E o verbo “**ÉBRANLER** [...] Abalar, sacudir, abanar, agitar. || Aluir, diminuir a solidez de. || Fazer vibrar. || Fig. Aluir, minar (o crédito, a reputação, os alicerces de uma instituição, etc.), desacreditar. || Enfraquecer, diminuir a ação de. || Fazer hesitar ou desanimar. || **S’ébranler** [...] Abalar-se, agitar-se, sacudir-se. || Pôr-se em marcha, falando de tropa ou de qualquer ajuntamento de gente. || Fig. Aluir-se, arruinar-se. || Perder a firmeza, a energia.”

- 464 O *Trésor de la langue française* lista três entradas principais (A, B e C): “**VIBRATION**, substantivo feminino. **A. 1.** Movimento, estado do corpo que vibra, efeito sonoro que disso resulta. Sinônimos: *estremecimento, tremor, trepidação. Vibração de uma corda de violão, de um diapasão; vibração de uma máquina, de um motor; vibração de um teto, de um assoalho; vibração dos cristais, dos pampilhos de um lustre, de uma vidraça; entrar, pôr em vibração.* [...] – Especialmente: **FÍSICA.** “Movimento em torno de uma posição de equilíbrio das partículas de um meio elástico (vibrações acústicas) ou de um sistema material elástico (vibrações mecânicas)” [...]. *Amplitude, frequência, nodo* [nœud (astronomia)], *período de uma vibração; vibração fundamental, harmônico, principal; vibração infrassônica, ultrassônica; vibração circular, retilínea; vibrações eletromagnéticas. As vibrações acústicas amortecem-se lentamente, sua amplitude é sensivelmente constante; as vibrações elétricas se amortecem-se rapidamente* (H. POINCARÉ, *La théorie de Maxwell et les oscillations hertziennes*, 1899, p. 29). / *Vibração completa.* [...] *Vibração entretenue.* [...] *Vibração livre de um sistema.* [...] *Plano de vibração.* – **MEDICINA.** *Vibrações abdominais.* “Vibrações percebidas pelo abdômen por aplicação da mão no momento em que o sujeito fala” (*Méd. Biol.*, t. 3, 1972). / *Vibrações torácicas, vocais.* [...] Tremor visual produzido pelo ar quente. *Vibração do calor; vibração luminosa.* [...] *Sinto o sol sobre a pedra acima de mim, ele bate, bate como um martelo sobre todas as pedras e é a música, a vasta música do meio-dia, vibração de ar e de pedras sobre centenas de quilômetros* (CAMUS, *L’Exil et le Royaume*, 1957, p. 1582). **2.** Impressão que se choca violentamente contra os sentidos. **a)** Barulho muito forte, som estridente. [...] **b)** Luz viva, cor que se choca por seu brilho muito vivo. [...] **B.** [...] **1.** Excitação, febrilidade, estado daquele que vibra sob o golpe de uma viva emoção. [...] **2.** [No vocabulário da psicologia] Sensibilidade própria a um indivíduo perceptível por outrem. Sinônimo: *estremecimento* [*frémissement*]. [...] **C.** Ação de fazer vibrar. **1. MEDICINA.** “Modo de massagem que consiste em provocar na superfície de uma região do corpo uma série de movimentos rápidos em contato com os tegumentos” (*Med. Biol.*, t. 3, 1972). **2. CONSTRUÇÃO.** *Vibração do concreto.* “Procedimento de colocação e de serralagem que convém a certos concretos dotados de pouca água e que consiste em lhes comunicar diretamente ou por intermédio de uma parede um movimento vibratório cujo efeito é reduzir a fricção interna” (*Industries*, 1986). *Os grandes aperfeiçoamentos trazidos (...) ao calçamento por vibração de concretos* (*Arts et litt.*, 1935, p. 20-8).” O *Dictionnaire de la langue française* de Émile Littré elenca seis entradas principais: “**VIBRATION** [...] || 1º Termo de física. Movimento muito rápido que uma vara elástica e rígida, fixada em uma de suas extremidades, ou uma corda tensionada pelas duas extremidades, executa oscilando, a primeira de uma parte à outra de sua posição fixa, a segunda entre

citação acima sobre as “descobertas recentes” e os “fios colocados de ponta a ponta”, já passamos a conhecer uma ocorrência dos *abalos*:

mas esses fios que recebem do meio exterior abalos [*des ébranlements*] ou excitações e que lhes reenviam sob forma de reações apropriadas, esses fios tão sabiamente estendidos da periferia à periferia asseguram, justamente pela solidez de suas conexões e a precisão de seus entrecruzamentos, o equilíbrio sensorimotor do corpo, ou seja, sua adaptação à situação presente. (MM, p. 193-194)⁴⁶⁵

Esses abalos recebidos do exterior prolongam-se através de nosso sistema nervoso, repartem-se em novos movimentos e, por vezes, retornam ao mundo como reação efetiva. “Enquanto a medula transforma os abalos [*ébranlements*] recebidos em movimento mais ou menos necessariamente executado, o cérebro os coloca em relação com mecanismos motores” (MM, p. 253). Em última análise, nossa percepção é o prolongamento dos próprios abalos da matéria: “a matéria reduz-se [*se résout*] assim a abalos [*ébranlements*] sem número, todos ligados em uma continuidade ininterrupta, todos solidários entre si, e que correm em todos os sentidos como *frissons*.” (MM, p. 234) A percepção seleciona, então, apenas os abalos que a

seus dois pontos fixos, quando uma causa qualquer afasta instantaneamente uma ou outra da posição em que ela mantém-se em equilíbrio. As vibrações de uma corda sonora, de um diapasão. Nós entendemos pela duração de uma vibração sonora o intervalo do tempo que decorre entre dois retornos consecutivos do corpo vibrando no mesmo estado, POISSON, *Instit. Mém. scienc.*, t. VIII, p. 419. || 2º Diz-se também de um movimento semelhante que anima as partículas de uma membrana tensionada e, em geral, de um corpo qualquer. As vibrações da membrana do tímpano. || 3º Diz-se enfim do ar e dos fluidos elásticos. O número das vibrações de uma coluna de ar é em razão inversa de seu comprimento. O som só se faz ouvir por meio de vibrações do ar que abalam o nervo da orelha, MALEBR. *De la recherche de la vérité, Éclairc. sur la lum.*, t. IV, p. 338, in: POUGENS. As vibrações do ar produzem os sons, que, segundo a prontidão ou a lentidão das vibrações, são agudos ou graves, LAPLACE, *Exp. I*, 14. O ar... é posto em vibração de duas maneiras diferentes: quando a força de vibração age diretamente sobre o próprio ar, como na flauta, na trompa e em alguns outros instrumentos de sopro; ou quando partilha e propaga as vibrações isócronas dos corpos sonoros, tais como os instrumentos de cordas ou aqueles ditos de percussão, BUSSET, *Musique simplifiée*, t. I, p. 3. || 4º Por extensão, vibração da voz, qualidade de uma voz vibrante. Não é unicamente à suavidade do italiano, mas antes à vibração forte e pronunciada de suas sílabas sonoras que é preciso atribuir o império da poesia entre nós, STAEL, *Corinne*, III, 3. [...] || 5º Sinônimo de ondulação, falando da luz e do éter. A luz resultava das vibrações de um fluido universal extremamente sutil, agitado pelos movimentos rápidos das partículas dos corpos luminosos, da mesma maneira que o ar é abalado pelas vibrações dos corpos sonoros, FRESNEL, *Instit. Mém. scienc.* 1821 et 1822, t. V, p. 340. || 6º Movimento de oscilação de um pêndulo; nesse sentido, a palavra oscilação diz-se comumente e convém melhor por causa da lentidão do movimento. Chama-se de oscilação ou vibração dos pêndulos o movimento de um corpo pesado, ligado por um fio ou por uma vara a um ponto fixo em torno do qual ele descreve um arco, BRISSON, *Traité de physique*, t. I, p. 212. Quando você quiser ter as vibrações duas vezes mais lentas, será preciso que o pêndulo seja quatro vezes maior; e, ao contrário, será preciso que ele seja quatro vezes mais curto, quando você quiser que as vibrações sejam duas vezes mais rápidas, CONDILLAC. *L'art de raisonner*, II, 11. Eles [os árabes] deram uma atenção particular à medida do tempo pelas clepsidras, por imensos quadrantes solares, e mesmo pelas vibrações do pêndulo, LAPLACE, *Expos. V*, 3.”

465 Note-se que Paulo Neves (*Matéria e memória*, op. cit., p. 203) verte a expressão “*des ébranlements ou des excitations*” por “estímulos e excitações”, o que, em razão do que foi dito acima, é uma tradução apaziguadora porém equivocada.

interessam. Ainda nessa descrição, note-se que a matéria é caracterizada por abalos e também por *frissons*, termo que, além de atribuir uma carga emotiva ao movimento da matéria, tem carga ambígua na qual é difícil distinguir o êxtase do horror⁴⁶⁶. E são realmente dezenas de ocorrências dos *abalos*. Na primeira página do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, o filósofo tece seu enredo em primeira pessoa: “examino as condições em que essas afecções produzem-se: acho que elas vêm sempre intercalar-se entre abalos [*ébranlements*] que recebo do exterior e movimentos que vou executar” (MM, p. 11). Na outra extremidade do livro, já adentrado seu “Resumo e conclusão”, o filósofo retoma a experiência em primeira pessoa:

eis aqui meu corpo com seus “centros perceptivos”. Esses centros são abalados [*ébranlés*], e tenho a representação das coisas. Por outro lado, supus que esses abalos [*ébranlements*] não podiam nem produzir nem traduzir minha percepção. [...] Vejo que minha percepção parece seguir todo o detalhe dos abalos [*ébranlements*] nervosos ditos sensitivos, e, por outro lado, sei que o papel desses abalos [*ébranlements*] é unicamente o de preparar reações de meu corpo sobre os corpos que o cercam” (MM, p. 257).

E, sobre a função dos abalos, pronuncia-se de modo mais claro impossível:

como os abalos [*ébranlements*] que nosso corpo recebe dos corpos que o cercam determinam sem cessar, em sua substância, reações nascentes, e que esses movimentos interiores da substância cerebral dão, assim, a todo instante o esboço de nossa ação possível sobre as coisas, o estado cerebral corresponde exatamente à percepção. Ele não é nem sua causa, nem seu efeito, nem, em sentido algum, a duplicata: ele a continua simplesmente, a percepção sendo nossa ação virtual e o estado cerebral nossa ação começada. (MM, p. 261-262)

466 O *Trésor de la langue française* lista três entradas principais (A, B e C): “**FRISSON**, substantivo masculino. A. Tremor súbito, involuntário, convulsivo, irregular, acompanhado de sensação de frio mais ou menos intensa. [...] 1. Eu chorava. Meu corpo esvaziava-se de seu calor em grandes *frissons*, eu me tornava fria e mole como um velho cadáver. BEAUVOIR, *Mandarins*, 1954, p. 513. [...] B. Por extensão. 1. Apreensão nervosa, abalo psíquico cuja causa é uma emoção mais ou menos viva. a) [Sob o modo do medo, da cólera, da inquietude etc.] *Um frisson de pavor, de vergonha, de horror, de pânico, de raiva* [...] b) [Sob o modo de prazer] *O frisson do desejo; um frisson de alegria, de esperança* [...]. 2. Por analogia. Ligeiro tremor, estremeamento. *O frisson das folhas, das roseiras*. [...] C. Em sentido figurado. 1. Corrente de emoção que ganha um grupo de pessoas, uma multidão etc. *Um frisson de festa, um frisson de entusiasmo correu dentro do auditório*. [...] 2. [Nas criações artísticas] Vibração original, nova maneira de sentir. *O frisson romântico; o frisson poético de um pintor*.” O *Dictionnaire de la langue française* de Émile Littré elenca duas entradas principais: “**FRISSON** [...]. || 1º Contração súbita e passageira da pele e das fibras superficiais dos planos musculares, acompanhada de um sentimento mais ou menos acentuado de frio. Estar no *frisson* da febre. || Por extensão, ligeiro movimento de uma coisa que treme. O sismógrafo apontou um *frisson* contínuo do solo com sacudidas de tremor de terra. [...] 2º Fig. Viva apreensão de terror, de horror. Só de pensar nisso tenho um *frisson*. E pálida, sem fôlego, proibida, perdida, Um *frisson* se me apoderou, tremo, me movo, BOIL. Longin, VIII. || Diz-se também a propósito das emoções agradáveis. Sentir um suave *frisson*.” Domingos de Azevedo (*Grande dicionário francês português, op. cit.*) assim traduz: “**FRISSON** [...]. Arrepios, calafrios. || *Avoir le frisson*, ter calafrios. || Fig. Estremeamento de cólera, de horror, de medo etc.”

Mas é importante notar que, em curso ministrado aproximadamente entre 1888 e 1889 em Clermont-Ferrand, Bergson já discutia a natureza dos nervos de modo muito semelhante ao que *Matéria e memória*. “Esses nervos – propõe o professor – são verdadeiros fios telegráficos: o abalo [*ébranlement*] viaja neles como em um fio elétrico.”⁴⁶⁷ A respeito da natureza do próprio abalo, ele concebe duas grandes alternativas que toma por incompletas, e que reafirmam uma alternativa intermediária:

qual é a natureza desse abalo [*ébranlement*] e o que viaja em um nervo, em um fio nervoso? Essa é uma questão que ainda não foi elucidada. – Alguns, apoiando-se nas experiências feitas pelo naturalista alemão Du Bois-Reymond, identificam a corrente nervosa à corrente elétrica. [...] – Outros estariam voluntariamente de acordo com Newton, que acreditava em uma vibração que se propaga ao longo do cordão nervoso. – De um modo ou de outro, se uma coisa é certa, é que o nervo sensitivo é um instrumento de transmissão.⁴⁶⁸

Em suma, o corpo é “apenas um condutor, encarregado de recolher” (MM, p. 81); o corpo armazena sob a forma de “dispositivos motores somente” (MM, p. 81); o corpo “é apenas um condutor interposto” (MM, p. 82); os mecanismos do corpo são “mecanismos já preparados” (MM, p. 86); “o papel do abalo [*ébranlement*] perceptivo é simplesmente” (MM, p. 108); “nosso corpo é um instrumento de ação, e de ação somente” (MM, p. 253); “as sensações, bem longe de serem os materiais com os quais a imagem fabrica-se, aparecerão [...] como a impureza que nela se mistura” (MM, p. 264). Por seu turno, o cérebro “não deve ser [...] coisa diferente” (MM, p. 26); “não acrescenta nada ao que recebe” (MM, p. 26); o cérebro é “instrumento” (MM, p. 26-27); seu papel “se limita” (MM, p. 27); os mecanismos cerebrais são o término das lembranças, seu “último prolongamento” (MM, p. 83). “A verdade é que meu sistema nervoso [...] desempenha o papel de um simples condutor que transmite, reparte ou inibe movimento” (MM, p. 43).

O corpo é só, é somente, é apenas, é simplesmente; o corpo não se distingue, é só um instrumento, já está dado. “É que o corpo [...] tem por *função essencial limitar*, em vista da ação, a vida do espírito.” (MM, p. 199, grifo nosso) “*Em nenhum grau, em nenhum sentido, sob nenhum aspecto* ele serve para preparar, ainda menos para explicar uma representação.” (MM, p. 253, grifos nossos) “*Eu não compreendo, eu jamais compreenderei* que ela [a

467 BERGSON, H. *Cours I, op. cit.*, p. 114.

468 *Ibid.*, p. 114-115.

vibração sensitiva] vá buscar aí [no cérebro] a miraculosa potência para transformar-se em representação das coisas, e considero, aliás, *essa hipótese como inútil*” (MM, p. 25, grifos nossos). Afinal, “*todos os fatos e todas as analogias* estão a favor de uma teoria que veria no cérebro apenas um intermediário entre sensações e movimentos” (MM, p. 198, grifo meu). Ou seja, o corpo é, na vida do sujeito, apenas um lugar de passagem. Já pelo ardor e pelo fervor, fica muito claro, portanto, que o corpo da filosofia bergsoniana é o *medium* de uma realidade que, esta, não é só alguma coisa.

Note-se, entretanto, que essa hierarquia – no mínimo – abertamente espiritualista não implica que o corpo seja inerte. E isso a afasta da anedota de que o espírito move o corpo. Veremos adiante que o espírito não move o corpo sob condição alguma. Segundo Bergson, ele o ajuda a mover-se; ou seja, o corpo move-se sozinho sob orientação da memória espiritual. Logo, por si só, o corpo não é *inteligente*, mas nem por isso estamos autorizados a considerá-lo como *inerte*. Mesmo uma ameba não é desprovida de movimento, e quando algo a toca ela contrai-se por reflexo (MM, p. 55). O corpo é capaz de realizar movimentos *per se* e, ao mesmo tempo, é marcado por uma fixação natural. Ele está sempre interessado em ter sucesso, em encurtar seu caminho, em dispendar menor esforço para praticar a mesma ação, enfim, em obter vantagens. Há “essas tendências cujo estudo se negligenciou e que se explicam simplesmente pela necessidade que temos de viver, ou seja, em realidade, de agir.” (MM, p. 221) Essa é nossa “*irresistível tendência*” (MM, p. 221, grifo nosso), e que nos conduz diretamente à “operação grosseira que consiste em decompor o corpo em parte de mesma natureza que ele” e à “forma comum [*ordinaire*] da *ação útil*” (MM, p. 222-223). Aqui se mostra outra face da hierarquia espiritualista: o espírito é desinteressado, ao passo que o corpo é interessado. Mas aqui retorna com toda força, sobretudo, a associação dos dois postulados, do movimento e da ação, que mencionamos acima. Do movimento já tratamos. Resta, então, entendermos o que se encontra postulado na “lei fundamental da vida, que é uma lei de ação” (MM, p. 167).

I. 1. A lei bergsoniana da vida

Pretende-se realmente muito amplo o espectro dessa “lei fundamental da vida” (MM, p. 167). Ela não diz respeito apenas aos seres humanos, tampouco aos seres com sistema nervoso complexo somente. Embora esteja contida em um “ensaio sobre a relação entre corpo

e espírito”, ela refere-se a *todos* os seres vivos. Como as amebas, por exemplo. Engana-se, no entanto, quem vê nessa amplitude extrema uma incoerência. Os problemas nascem de outro lugar, é verdade, mas de modo algum do fato de que a lei pretende-se “da vida”. Afinal, Bergson não se propõe prová-la. Essa lei é a apenas o postulado que orienta a concepção que o filósofo faz-se dos seres vivos, dos *corpos vivos*. Em *Matéria e memória*, ela unifica a natureza e, dentro dela, o ser humano, assim como o ponto focal totaliza a imagem em perspectiva na Renascença. A própria imagem do cone (MM, p. 181), talvez a mais conhecida e difundida das metáforas bergsonianas, não seria um desses esquemas focais da “lei da vida”? A lei organiza o quadro da natureza, mas não participa ela própria como tema a ser discutido no enredo da obra. Mas, se essa lei é um postulado, o que, afinal, ela postula?

Sem dúvida, a “lei da vida” deve ter sido inspirada por certo evolucionismo, certo spencerismo, certo biologismo, certo pragmatismo⁴⁶⁹, que deviam pairar nos ares de toda a Europa na segunda metade do século XIX, bem como pela “redescoberta” da terceira crítica kantiana na França. Certamente, nisso muito deve ter influenciado também certa ideia de medicina, de fisiologia e de biologia, na qual a função, rapidamente vulgarizável como *têlos* do organismo considerado em sua totalidade, comanda e engendra a estrutura⁴⁷⁰. Não

469 Sobre a relação entre Bergson e William James considerada em toda sua amplitude, ver: LEOPOLDO E SILVA, F. “Pragmatismo e humanismo: Bergson, leitor de William James”. In: *Cognitio*, n. 2, 2001, p. 193-202.

470 O capítulo de François Duchesneau intitulado “Rôle du couple ‘structure/fonction’ dans la constitution de la biologie comme science” (In: GAYON, J. et alii. *Les fonctions: des organismes aux artefacts*. Paris: Puf, 2010, p. 43-64) apresenta um precioso e preciso panorama da mudança no modo de compreensão da relação entre função e estrutura no período de constituição da biologia como ciência. Esse período chega até este de que aqui nos ocupamos. Duchesneau mostra como a relação do par função-estrutura em Haller era pensada a partir da ideia de “anatomia animada” e funcionalmente descentralizada. “Com o advento da biologia, no começo do século XIX, parece que diversas perspectivas combinam-se para suscitar uma modificação de estilo da explicação funcional”, notadamente para “dar conta do complexo pelo simples” (*Ibid.*, p. 47). A fisiologia de Blainville, por outro lado, concentra-se na explicação de “processos orgânicos globais” (*Ibid.*, p. 48). A teoria celular, inventada por Schleiden e Schwann entre 1838-1839, pressupõe que “a célula seria o arquétipo verdadeiro do organismo e que o organismo [...] analisar-se-ia em interações de células tanto do ponto de vista fisiológico [...] quanto do ponto de vista morfológico.” (*Ibid.*, p. 51-52) Seus autores baseiam-se principalmente em processos de nutrição e metabolismo. Citando Schwann (*apud* Duchesneau, *ibid.*, p. 52), “cada parte elementar distinta é dotada de uma força independente [...] e o organismo global só subsiste graças à ação recíproca das partes elementares particulares.” Claude Bernard, por seu turno, toma distância da organização funcional por processos elementares em proveito de “uma posição epistemológica ‘instrumentalista’” (*Ibid.*, p. 55). Segundo Cl. Bernard (*apud* Duchesneau, *ibid.*, p. 55): “na realidade, só há uma física, uma química e uma mecânica gerais, nas quais entram todas as manifestações fenomenais da natureza, tanto as dos corpos vivos quanto as dos corpos brutos. Em uma palavra, no ser vivo não surge um único fenômeno que encontre suas leis fora de si. De modo que se poderia dizer que todas as manifestações da vida compõem-se de fenômenos emprestados, quanto à sua natureza, do mundo cósmico exterior, mas somente manifestados sob formas ou em arranjos particulares na matéria organizada e com o auxílio de instrumentos fisiológicos especiais.” Levando em conta a fisiologia bernardiana, Émile Gley considera que “as estruturas orgânicas, da escala macro à microscópica, representam dispositivos instrumentais mais ou menos complexos e integrados pelos quais se realizam o que se pode entender por atos físico-químicos elementares.” (*Ibid.*, p. 56) Verificam-se, assim, analogias entre o par estrutura-função no âmbito dos seres

obstante, alguém poderia gentilmente sugerir que a “lei da vida” exprime a intencionalidade da consciência, fazendo reatar a filosofia de Bergson com boa parte do futuro próximo da “filosofia da experiência, do sentido, do sujeito”⁴⁷¹. Ocorre que essa lei, lembremo-nos, não tem por referência privilegiada a consciência. Ela é “da vida”; refere-se ao assombroso espectro que parte das amebas até os seres humanos. Logo, se quisermos mesmo dar-lhe crédito, não poderemos considerá-la gestada em único terreno filosófico. Ela parece participar, antes, de um terreno labiríntico cujo relevo não conheceu as mesmas distinções filosóficas do século XX. Nele coexistiram mais ou menos livremente ideias científicas (seleção natural, hereditariedade, mutação etc.), pseudocientíficas (frenologia, ortogênese, evolução saltatória etc.), filosóficas (evolucionismo, espiritualismo, criticismo etc.), sem que seus defensores fossem capazes de imporem-se e refutarem completamente seus adversários⁴⁷². Nesse contexto em paroxismo parece prevalecer o intuito de unificar o conceito

orgânicos e dos entes inorgânicos. A integração dos processos orgânicos é dinâmica a tal ponto que não poderíamos analisá-la. Entretanto, a complexidade dos “fatores causais” envolvidos nesses processos é paroxística, de modo que sua explicação tende a passar por uma “intencionalidade funcional” (*Ibid.*). “Nessa perspectiva, a coordenação das funções aparece como a regra que se impõe à interpretação analítica dos processos resultantes dos dispositivos elementares. A atividade especial destes só pode ser compreendida, de modo último, como o efeito de uma divisão do trabalho que visa a realização de uma ordem funcional, portanto, útil, unificada e integrada das operações globais do organismo.” (*Ibid.*, p. 58) Oscar Hertwig, finalmente, concebe “as integrações funcionais observáveis nos organismos complexos como o fruto de processos evolucionários, responsáveis por transformações graduais sob forma de adaptações.” (*Ibid.*, p. 59) Cada organismo responde de modo distinto à mesma causa, e assim o fará quanto mais complexo for. “Ora, no caso dos organismos, a mediação entre a causa e o efeito é assegurada por uma infinidade de micro-órgãos interligados, que oferecem, além disso, múltiplas alternativas de percurso para o encadeamento das conexões causais.” (*Ibid.*, p. 60) A distinção entre um organismo e uma máquina passa principalmente, desse modo, pela variabilidade de resposta de que o organismo é capaz. Ao longo da história do estabelecimento da biologia como ciência, considerada por Duchesneau a partir de algumas hipóteses canônicas, verificam-se, portanto, sucessivas reinterpretções da relação entre função e estrutura, do nível micro ao nível macro-orgânico, na tentativa de entender a integração complexa da totalidade de processos orgânicos simples. A investigação biológica parece-se abrir-se à filosofia à medida em que pretende articular os processos de diferentes escalas. Com efeito, no contexto dessa biologia nascente, a integração dos processos acaba reenviando “a uma ordem vital sintética para além da análise fisiológica dos fenômenos orgânicos” (*Ibid.*, p. 63).

471 FOUCAULT, M. [1985] “La vie: l’expérience et la science”, *op. cit.*, p. 764. Texto também publicado em BRAUNSTEIN, J.-F. (org.). *L’histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*. Paris: Vrin, 2008, p. 345-362.

472 A propósito do embate entre dois métodos biológicos distintos, o naturalismo e o experimentalismo, e das ideias que cada uma dessas correntes professava (mutacionismo, “saltacionismo”, hereditariedade dos caracteres adquiridos, herança flexível, selecionismo etc.), Ernst Mayr escreve: “quando a controvérsia entre os dois campos tinha começado (nos anos 1890 e no começo dos anos 1900), defendia-se de cada lado ideias incompatíveis com as do adversário. Mais importante ainda, cada uma das duas facções mantinha concepções que podiam ser refutadas pela outra. Mas foi impossível reconhecê-lo antes de que cada uma das partes tivesse clarificado e revisado suas próprias ideias. Para compreender como o conflito encontrou sua resolução, é necessário descrever os progressos feitos em cada campo, em genética da evolução (após 1906 aproximadamente) e em sistemática evolucionista (do período pós-darwiniano até os anos 1930).” (MAYR, E. *Histoire de la biologie. Diversité, évolution, hérédité*. 2. De Darwin à nos jours. Traduit par Marcel Blanc. Paris: Fayard, 1989, p. 727).

da vida sob a perspectiva da evolução, o que se verificará, no domínio das humanidades filosóficas, por exemplo, na filosofia de Taine, na psicologia de Ribot, no espiritualismo de Émile Boutroux, na filosofia de Bergson e, certamente, em muita outra obra.

Ultrapassa largamente nosso intuito, porém, discorrer sobre esse problema⁴⁷³. A despeito de toda a complexidade de uma ideia (de evolução) que está em toda parte, mas que é ao mesmo tempo disputada de maneira incessante em seus detalhes, o que, então, podemos afirmar a respeito da filosofia de Bergson? Ademais, o que podemos *assegurar*, a partir do próprio texto de *Matéria e memória*, satisfazendo, assim, os critérios do exercício literário que nos ocupa?

1. 2. O reflexo do filósofo

Vimos acima que o corpo, em *Matéria e memória*, limita-se a um transmissor de movimento. Isso faz-se claro e evidente quando o filósofo chega ao ponto de declarar que o cérebro “não acrescenta nada ao que recebe” (MM, p. 26), e quando estabelece “que aqui, como alhures, o movimento não pode produzir senão movimento” (MM, p. 108). Vimos também que “o estado cerebral corresponde exatamente à percepção” (MM, p. 262), e que esta “é apenas uma seleção. Ela não cria nada” (MM, p. 257). Ainda, já sabemos que o cérebro só difere em grau do reflexo, o que significa que ele é um agregado das unidades últimas do movimento no sistema nervoso. O corpo é reduzido assim ao um corpo nervoso. Com essas fórmulas recorrentes, o filósofo nivela por baixo, portanto, a *criatividade* do sistema nervoso. Na verdade, não apenas por baixo, se não até fazê-la coincidir com *o próprio grau zero*.

A esta altura, alguém poderá questionar se, com isso, Bergson simplesmente não seguiria seu método de depuração dos “mistos mal analisados”⁴⁷⁴, reestabelecendo a irrevogável diferença de natureza entre o corpo e o espírito. Desse modo, estaria apenas arrogando-se o legítimo direito de conceber o corpo de modo hiperbólico – metodologicamente falando, é claro. Ao identificar a tendência do corpo e levá-la até seu limite, o filósofo teria chegado, de direito, a um ente em estado de plena privação de espírito:

473 Ele poderia ser explicado retroativamente a partir de *A evolução criadora*, na qual se introduz o problema metafísico da vontade. O que unifica a consciência como projeto é o impulso vital, cuja manifestação na vida psicológica dar-se-ia, segundo Bergson pela atenção voluntária. Esse recurso metafísico *deus ex machina* não será aprofundado aqui.

474 DELEUZE, G. *Le bergsonisme*. Quadrige. 3^e éd. Paris: Puf, 2004, p. 6-11.

no grau máximo da corporeidade (a ponta do cone, o instante presente), no grau zero da criatividade. Ao depurá-lo, teria atingido, então, o *corpo puro*.

Com o *corpo transmissor*, teríamos, então, a ideia do corpo puro. Ocorre que o espírito e a matéria talvez possam até ser depurados, mas o corpo é misto. Para conceber essa ideia, não basta que a consciência pergunte-se “o que é o corpo?” e analise todas as ideias que lhe aparecerem. Descartes já o fizera com seu pedaço de cera, aliás, e chegara às qualidades primárias da matéria⁴⁷⁵. Com efeito, a ideia de corpo é parte nossa e parte do mundo, parte da consciência e parte de nossa percepção. Como o próprio autor coloca perfeitamente:

entre a afecção sentida e a imagem percebida há essa diferença segundo a qual a afecção é dentro de nosso corpo, a imagem fora de nosso corpo. E é por isso que a superfície de nosso corpo, limite comum deste corpo e dos outros corpos, nos é dada ao mesmo tempo sob forma de sensações e sob forma de imagem. (MM, p. 263)

É legítimo pensar que, em algum momento na história dos seres humanos, essa ideia tenha sido unicamente empírica. Também parece legítimo pensar em um exercício de espírito em que se faz tabula rasa de todo enunciado científico ou pseudocientífico acerca do corpo. Nesse caso, deveríamos questionar o grau de pureza da ideia que disso resulta. No entanto, mesmo que esses exercícios fossem possíveis, Bergson está longe de empregá-los. Cultivando-se nas ciências de seu tempo, ele faz-se um homem do século XIX. E, para esse homem, o corpo é uma *ideia experimental*. O mesmo deve valer para o movimento reflexo com que se procura definir o corpo e o sistema nervoso. Contudo, “o século XIX não teve de

475 Lembremo-nos desta emblemática passagem, lida e relida na calourice: “comecemos pela consideração das coisas mais comuns e que acreditamos compreender mais distintamente, a saber, os corpos que tocamos e que vemos. Não pretendo falar dos corpos em geral, pois essas noções gerais são ordinariamente mais confusas, porém de qualquer corpo particular. Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colmeia: [...] sua cor, sua figura, sua grandeza, são patentes; é duro, é frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som. Enfim, todas as coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo encontram-se neste. / Mas eis que, enquanto falo, é aproximado do fogo [...]. Consideremo-lo atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável.” (DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. In: *Id. Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas*. Introdução de G.-G. Granger, prefácio e notas de Gérard Lebrun, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 1ª ed. São Paulo: Abril, 1973, p. 104). Em comentário a essa passagem, Franklin Leopoldo e Silva (*Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993, p. 57) esclarece: “mas como posso reconhecer que é a mesma cera se todas as suas características sensíveis mudam? [...] o que permanece sob as variações é uma certa extensão: na verdade, é o *ser extenso* da cera. Mas não é essa ou aquela extensão particular, líquida ou sólida, quadrada ou triangular. É a extensão como característica essencial, não perceptível em si, mas apenas através de acidentes ou circunstâncias nas quais o objeto se apresenta.” Todas as demais determinações da cera “derivam da extensão como essência, que enquanto tal é *ideia*. E essa é a razão pela qual, embora não *perceba* a mesma cera, *sei* que é a mesma, e o sei pelo *poder de julgar*, isto é, pela representação intelectual da extensão como permanente” (*Ibid.*).

inventar o conceito de reflexo, mas teve de *retificá-lo*. Essa retificação do conceito não é uma questão [*affaire*] lógica, é uma questão experimental, o que representa boa parte da história da neurofisiologia da época.”⁴⁷⁶ Claude Bernard tratava a ideia de medicina experimental como sendo a mesma “de todas as ciências experimentais. *Dominar cientificamente a natureza viva, conquistá-la em proveito do homem*”⁴⁷⁷.

Por ideia experimental, não nos referimos, portanto, à experiência possível, à vida da consciência, tampouco à experiência dos sentidos. É um certo procedimento experimental que torna possível esta descrição:

o que vejo muito bem é que essas células das diversas regiões ditas sensoriais do córtex, células interpostas entre as arborizações terminais das fibras centrípetas e as células motoras da zona rolândica, permitem ao abalo [*ébranlement*] recebido ganhar [...] tal ou tal mecanismo motor da medula espinhal [...]. Quanto mais multiplicarem-se essas células interpostas, mais elas emitirão prolongamentos amiboides capazes sem dúvida de aproximarem-se diversamente, mais numerosas e mais variadas também serão as vias capazes de abrirem-se diante de um mesmo abalo [*ébranlement*] vindo da periferia.” (MM, p. 25-26).

Seria impossível falar nessas “células”, nessa “medula espinhal” e nessa “zona rolândica”⁴⁷⁸, por exemplo, sem referência à era experimental que as definiu, assim como não parece ser possível fazer desses conceitos dados imediatos de nossa consciência e, ao mesmo tempo, assegurar as definições complexas que veiculam. O regime de produção desses conceitos teve de desentranhar o organismo, fatiá-lo em partes cada vez menores, comparar suas formas e seus comportamentos, analisá-lo por meio de instrumentação complexa, em suma, subtrair-lhe o contínuo. Esse corpo é, portanto, produto de uma *experiência racional* sujeita a enunciados historicamente determinados que a condicionam desde seu modo de produção. Por outro lado, a própria ideia do *corpo puro*, o *corpo transmissor*, não se verifica nessa experiência. Repare-se que, apresentando o *status quæstionis* que toca muitos outros autores, Ribot defendia que a unidade última do sistema nervoso é o reflexo – tal como para

476 CANGUILHEM, G. “Le concept de réflexe au XIX^e siècle”. In: *Id. Études d’histoire et de philosophie des sciences*. 7^e éd. Paris: Vrin, 2002, p. 295.

477 BERNARD, Cl. *Principes de médecine expérimentale*. Avant-propos de Léon Binet. Introduction et notes de Léon Delhoume. 2^e éd. Quadrige. Paris: Puf, 1987, p. 106. Os *Principes de médecine expérimentale* são uma obra inacabada e póstuma (primeira edição em 1947), na qual Cl. Bernard trabalhara por muitos anos na tentativa de sintetizar o conjunto mais fundamental de suas ideias.

478 Variante do sulco central do cérebro (ingl. *central sulcus*), isto é, o “silhã da face lateral de cada hemisfério cerebral, que separa do lado anterior o lobo frontal, do lado posterior o lobo parietal.” (QUEVAUVILLIERS, J. (coord.) *Dictionnaire médical*. 6^e éd. Issy-les-Moulineaux: Elsevier; Masson, 2009).

Bergson. No entanto, sua defesa implica que o reflexo seja capaz de organizar-se hierarquicamente, a ponto de complexificar-se em três espécies distintas de movimento (reflexos, instintos e movimentos conscientes) e três espécies distintas de memória (orgânica, consciente e psíquica). Para Bergson, em contrapartida, se o cérebro só difere em grau do reflexo, é porque nele prevalece esta unidade analítica em detrimento daquela totalidade sintética. Esse procedimento de privilegiar a diferença de grau entre o cérebro e o reflexo é análogo àquele, demonstrado por Bento Prado Jr., pelo qual o autor pretende desfazer a distinção kantiana estabelecida entre os juízos matemáticos e os juízos físicos⁴⁷⁹. Nesse caso, a física é rebatida sobre a matemática em detrimento da diferença entre uma evidência intuitiva (matemática) e uma síntese indireta (física). Mas o caso de que nos ocupamos agora parece ser particularmente expressivo. O juízo indireto que afirma a existência e a natureza do reflexo não é apenas profundamente mediato, não só não é matemático, como é também eminentemente histórico.

O reflexo é objeto de uma investigação mais longa do que as Cruzadas⁴⁸⁰; é fruto de uma lenta conquista. Canguilhem reflete: “se, aliás, a noção de ação reflexa fosse tão velha quanto a fisiologia da medula espinhal, essa seria uma noção sobre a qual se deveria dizer que chegou sem trabalho, vitoriosa sem combate. Ela não teria fundado seu valor científico sobre o fracasso de nenhuma ilusão precedente.”⁴⁸¹ Embora o reflexo seja uma evidência intuitiva – a mão que se coloca sobre a cabeça para protegê-la de um objeto cadente, o braço que se flexiona quando se sente o calor do fogo etc. – e, nesse sentido, semelhante à evidência da queda dos corpos, seu *conceito* formou-se através de batalhas hercúleas. E, para alcançar a soleira de sua primeira definição, foi indispensável a constituição de campos do conhecimento como, notadamente, a ótica⁴⁸². E.g., apenas a identificação da função da medula espinhal como intermediária entre movimentos sensitivos e motores, essa mesma com que Bergson trabalha livremente, “supõe, é preciso não esquecer, uma vintena de anos de estudos e de controvérsias”⁴⁸³ bastante específicas. Bergson parece procurar o ponto mais essencial e comum do conceito de reflexo quando assevera que o cérebro só difere em grau da atividade reflexa. Sua maneira de fazê-lo, entretanto, acaba por fazer tábula rasa das distinções que esse

479 Ver acima ou, igualmente, CAMOLEZI, M. “O problema da causalidade em Bergson: duas interpretações brasileiras”. In: *Limiar*, vol. 2, nº 4, 2º sem. 2015, p. 89-92.

480 Canguilhem abre *La formation du concept de réflexe* com o estado da questão do reflexo em Aristóteles.

481 CANGUILHEM, G. [1955] *La formation du concept de réflexe au XVII^e et XVIII^e siècles*, op. cit., p. 149.

482 *Ibid.*, p. 83-84. Cf. *Id.* “Le vivant et son milieu”. In: *Id. La connaissance de la vie*, op. cit., p. 167-168 [131].

483 CANGUILHEM, G. “Le concept de réflexe au XIX^e siècle”. In: *Id. Études d’histoire et de philosophie des sciences*. 7^e éd. Paris: Vrin, 2002, p. 297.

conceito pressupõe, em particular, o fato de que o reflexo organizado não produz uma totalidade *mecânica*, mas uma totalidade *orgânica*.

Uma analogia com a fisiologia poderá ser ilustrativa. Claude Bernard é conhecido por ter exposto de modo preciso e sistemático o conceito de um *meio interior* que protege o organismo do meio exterior. E esse meio interior, baseado ele próprio no conceito de *secreção interna*, protege o organismo na medida em que lhe permite uma ampla margem de variação inócua de suas próprias condições fisiológicas. Por exemplo, a pressão arterial humana pode aumentar ou diminuir consideravelmente sem risco de morte, sendo acompanhada por mecanismos nervosos vasomotores (no caso, a vasodilatação). Normalmente, a perda de sangue decorrente de um corte no dedo não leva a uma descompressão do sistema circulatório, bem como uma refeição muito carregada em sal não implica invariavelmente um acidente vascular. Isso significa que o organismo não está diretamente sujeito à pluralidade das ações da natureza (a perda de volume de um líquido implicando em razão direta a diminuição da pressão do sistema, por exemplo) ou dos efeitos físico-químicos do mundo que o cerca e o invade (a osmose que o aumento da salinidade do sangue produz). O organismo *cria*, por processos reflexos, nervosos, inconscientes, automáticos, seu meio interior, assim como cria, conscientemente e por outros tantos mecanismos, o meio exterior à sua volta. Ora, Claude Bernard, um vitalista? Ocorre que, embora crie seu meio interior, todos – absolutamente todos – os processos responsáveis pela regulação desse meio obedecem, segundo o fundador da fisiologia, às leis físicas e químicas. Antes, portanto, Claude Bernard, um *determinista*. Sob certo ponto de vista, o conceito de meio interior pode ser desconcertante justamente porque “permite [...] à fisiologia ser, na mesma qualidade que a física, uma ciência determinista, sem ceder ao fascínio do modelo proposto pela física.”⁴⁸⁴ Mas, afinal, da

484 Toda esta passagem é instrutiva: “No século XVIII, Kant tinha identificado as condições de possibilidade da ciência física com as condições transcendentais do conhecimento em geral. Essa identificação tinha encontrado seus limites, na época da *Crítica do julgamento* (segunda parte: Crítica do julgamento teleológico), no reconhecimento do fato de que os organismos são totalidades cuja decomposição analítica e explicação causal são subordinadas ao uso de uma ideia de finalidade, reguladora de toda pesquisa em biologia. Segundo Kant, não pode haver um Newton dos brotinhos [*du brin d’herbe*], ou seja, uma biologia cujo estatuto científico seja comparável, na enciclopédia do saber, ao da física. Até Claude Bernard, os biólogos só podiam partilhar-se entre a assimilação, materialista e mecanicista, da biologia à física, e a separação, comum aos vitalistas franceses e aos filósofos alemães da natureza, entre a física e a biologia. O Newton do organismo vivo é Cl. Bernard, ou seja, o homem que soube dar-se conta de que as condições de possibilidade da ciência experimental do ser vivo não devem ser procuradas na parte que cabe ao cientista, mas naquela que cabe ao próprio ser vivo; e que é o ser vivo que fornece, por sua estrutura e por suas funções, a chave de sua decifração. Cl. Bernard podia, enfim, não dando razão nem ao mecanicismo nem ao vitalismo, ajustar a técnica da experimentação biológica segundo a especificidade de seu objeto. [...] Em suma, Cl. Bernard, mesmo que tenha retido de Lavoisier e de Laplace, pela meditação de Magendie, a ideia do que ele próprio devia nomear determinismo, deve apenas a si próprio o conceito biológico de *meio interior*, que permite, enfim, à fisiologia ser, na mesma qualidade que a física, uma ciência determinista, sem

regulação do organismo em sua totalidade até os processos unitários na base dessa regulação e *vice-versa*, o que terá mudado? A complexidade paroxística do organismo em funcionamento integrado, resultante da amplitude dos efeitos unitários provocáveis por processos unitários em ação separada e/ou conjunta, permite ao próprio centro operacional do organismo (o cérebro) modular suas funções a partir de um espectro alargado de possibilidades. E são tantas possibilidades que sua combinação parece infinita, cabendo ao *cérebro* a função de controlá-las em seus detalhes. Há, portanto, *criação*, e o menos desde os anos de 1860 estamos falando *só, apenas e simplesmente do corpo*.

As diferenças de grau produzem, com efeito, diferenças notáveis. Em realidade, considerar a diferença de grau como representativa da homogeneidade *funcional* de um conjunto implica um mecanicismo estrito, tal como faz Descartes, ao pensar um movimento complexo, quando concede privilégio à análise do movimento simples (o choque). O reflexo como unidade analítica do cérebro é apenas uma abstração, assim como o é sua suposta diferença de grau. O movimento de uma ameba não é parâmetro para o movimento nos seres vertebrados, muito menos para o funcionamento do cérebro. Igualmente, o *corpo puro* do filósofo, o *corpo transmissor*, é apenas uma ideia. E essa ideia bergsoniana não parece em total desarmonia com relação ao *cartesianismo* em voga na historiografia do movimento reflexo na segunda metade do século XIX⁴⁸⁵.

Vimos que o tipo do movimento corpóreo bergsoniano é o *abalo*. Ora, será preciso estender-se muito mais para entender que a associação da premissa segundo a qual o cérebro “não acrescenta nada ao que recebe” (MM, p. 26) e daquela segundo a qual “o movimento não pode produzir senão movimento” (MM, p. 108) é uma forma de limitar o sistema nervoso à validade do *princípio de quantidade de movimento*? Todo movimento que *abala* esse sistema terá, no máximo, quantidade igual àquele que o sistema retransmite ou absorve (porque faz a ação esperar). Portanto, a ideia do corpo transmissor, preparando o aporte de criatividade que a memória projetará sobre a matéria, cede o corpo ao mais radical dentre os mecanicismos possíveis. Um sacrifício sem indulto. Alguém poderá questionar, não obstante, se essa ideia à qual Bergson chega por meio de um uso seletivo de noções científicas não seria coerente com os resultados da neurofisiologia de sua época. – Não seria possível, talvez,

ceder ao fascínio do modelo proposto pela física.” (CANGUILHEM, G. “Théorie et technique de l’expérimentation chez Claude Bernard” (1965). In: *Id. Études d’histoire et de philosophie des sciences*, op. cit., p. 148-149).

485 Ver todo o capítulo “Histoire de l’historique du réflexe aux XIX^e e au XX^e siècles”. In: CANGUILHEM, G. [1955] *La formation du concept de réflexe au XVII^e et XVIII^e siècles*, op. cit.

chegar às mesmas verdades que a ciência chega pela única luz do bom senso? – Ocorre que, desde sua formação, o *conceito* de reflexo libera-se justamente no momento em que se abandona o mecanicismo de Descartes, para o qual os nervos são cordas ou tubos de órgão por entre os quais passam os espíritos animais mais sutis. E esse abandono, pela primeira vez operado de modo sistemático por Thomas Willis, segundo Canguilhem, representa ao mesmo tempo o entendimento do movimento pela referência da luz, sem referência a transmissões mecânicas. Os espíritos animais seriam substâncias inflamáveis, que produziriam luminosidade ao entrarem em ignição nos nervos, de modo que o movimento reflexo deveria ser explicado pela lei de reflexão da luz. E isso já se passava no século XVII⁴⁸⁶. Desde então, as sucessivas definições do conceito de reflexo até o final do século XIX afastar-se-ão cada vez mais da ideia do reflexo como unidade analítica que exprime linearmente a relação entre um estímulo e uma reação agida ou esboçada. Nos primeiros anos do século XX:

quando Sherrington descobre que o reflexo da coceira (*scratch reflex*) não é ligado invariavelmente a uma zona de excitação geradora de reflexo [*réflexogène*] estritamente delimitada, ele prepara-se para operar uma nova retificação do conceito. O reflexo aparece menos como a reação estimulada de um órgão específico do que como um movimento já coordenado dependente das excitações em uma região do organismo, excitações cujos efeitos são também determinados pelo estado global desse organismo. O movimento reflexo, mesmo sob sua aparência mais simples, mais analítica, é uma forma de comportamento, a reação de um todo orgânico a uma modificação de sua relação com o meio.⁴⁸⁷

486 Para a lenta prova dessa retificação historiográfica, ver o capítulo “La formation du concept de mouvement réflexe par Thomas Willis”. In: *Ibid.* É intrigante que Canguilhem associe justamente uma citação de Bergson à obra fundadora de Willis: “Se, por acaso, tivéssemos de editar o *De motu musculari* de Willis, inscreveríamos em epígrafe, para marcar seu espírito, algumas linhas de Bergson: ‘Se procurarmos como um corpo vivo pôe-se a executar movimentos, veremos que seu método é sempre o mesmo. Ele consiste em utilizar certas substâncias que se poderia chamar de explosivas e que, semelhantes à pólvora e ao canhão, esperam apenas uma fagulha para detonarem-se... Quando ele executa um movimento, libera a energia assim aprisionada; para tanto, ele deve apenas acionar um disparador, roçar o gatilho de uma pistola sem atrito, a atrair uma faísca: o explosivo detona, e na direção escolhida, o movimento se executa. [“A consciência e a vida” (1911) in: ES, p. 14]’. Acrescentemos que as numerosas passagens em que Bergson, utilizando as aquisições da energética moderna, mostra como toda energia acumulada pelo músculo animal tem por origem, indiretamente, a luz solar, poderia passar, sem esforço demasiado, por um rejuvenescimento, cientificamente autorizado se não garantido, das analogias poéticas de Willis que estabelecem parentesco entre a energia latente dos espíritos animais e a luz cósmica.’ (*Ibid.*, p. 75) A respeito disso, o autor reenvia à seção “Da significação da vida”, no terceiro capítulo de *A evolução criadora*. Cabe lembrar, entretanto, que esse imaginário ígneo faz-se ausente de *Matéria e memória*, em que prevalecem as imagens mecânicas que elencamos acima.

487 CANGUILHEM, G. “Le concept de réflexe au XIX^e siècle”. In: *Id. Études d’histoire et de philosophie des sciences, op. cit.*, p. 303.

E antes de que Canguilhem o reconhecesse, Kurt Goldstein (1878-1965) já declarava, sem receio aparente de ser mal compreendido, que o reflexo é simplista e ordinariamente pensado quando concebido dentro de um organismo ideal. “Representa-se *a vida do organismo total composta dessas operações particulares*.”⁴⁸⁸ Ora, “há verdadeiramente reflexos, falando propriamente? [...] Se observarmos sem *parti pris* as reações reflexas a excitações, ocorre que, na verdade, vemos produzir-se habitualmente uma multidão de reações diversas a uma mesma excitação.”⁴⁸⁹ É verdade que *Matéria e memória* é publicado em 1896, de modo que Bergson não poderia beneficiar-se de pesquisas que ainda não existiam. No entanto, bem antes das descobertas revolucionárias de Sherrington, já se admitia amplamente que:

o reflexo era, num certo sentido, um mecanismo inteligente. Foi assim que Pflüger verificou na rã decapitada que os movimentos produzidos pela estimulação nociceptiva de uma pata (pela aplicação de uma gota de ácido sobre a pele) apresentavam um caráter “intencional”: o animal, com efeito, flectindo o seu membro, chegava a roçar a zona irritada com o pé. Se amputássemos o pé, o animal conseguia os mesmos propósitos utilizando a outra pata, ainda intacta. Era o sinal, para Pflüger, da existência de uma forma de “consciência” na medula, que permitia a realização de movimentos adaptados a um objetivo preciso. As experiências de Goltz no cão “sem cérebro” iam também nesse sentido. As respostas do animal a diversos estímulos, respostas produzidas, cremos, apenas sob o controle dos centros espinhais, pareciam bem adaptadas ao estímulo: reagia à dor rosnando; engolia a comida colocada no fundo da boca, mas não se esta tivesse sido tornada amarga pelo quinino. Outras experiências demonstram que a medula pode, por si só e sem o auxílio do cérebro, utilizar as sensações para produzir movimentos corretos: num animal espinhal os movimentos provocados por um estímulo são bem coordenados, enquanto pelo contrário, um animal inteiro ao qual suprimimos as aferências que conduzem à medula as informações de origem cutânea ou muscular (pelo corte das raízes dorsais) tem movimentos (atáxicos). É prova de que os reflexos não dependem de uma organização anatômica ou funcional estrita, mas podem organizar-se em função das informações transmitidas pelas sensações. Como Pflüger, outros autores rejeitavam o funcionamento mecânico do reflexo: embora admitindo que todas as ações repousam num arco reflexo, pensava-se que as estruturas nervosas que as produzem, a medula e o cérebro, são igualmente dotadas de capacidades “psíquicas”.⁴⁹⁰

488 GOLDSTEIN, K. [1934] *La structure de l'organisme*. Traduit par E. Burckhardt et Jean Kuntz. Paris: Gallimard, 1983, p. 58.

489 *Ibid.*, p. 58-59.

490 JEANNEROD, M. *Sobre a fisiologia mental: história das relações entre biologia e fisiologia*, op. cit., p. 125-126.

Isso significa que o reflexo não era, desde meados do século XIX, apenas uma transmissão – do estímulo ao cérebro e do cérebro a algum(ns) nervo(s) motor(es) –, mas um movimento que responde a níveis distintos de organização⁴⁹¹. Por acaso a pupila contrai-se porque seu tecido é inerentemente contrátil sob estimulação direta da luz (reflexo simples), ou, ao contrário, a pupila contrai-se porque é controlada por outra estrutura do organismo? De fato, a pupila só se contrai porque sua atividade está subsumida ao interesse do nervo ótico. Se ela fosse pré-programada para contrair-se desde o *design* de seus tecidos, e se assim fosse com todas as demais estruturas do corpo de um animal, que dirá do corpo humano, poderíamos afirmar, então, que um organismo é prova cabal da harmonia preestabelecida. No entanto,

para além da simples noção de resposta a um estímulo, elabora-se a de correção de uma perturbação, mais complexa, cujo reflexo se transforma num dos agentes. Pflüger, num texto de 1877, fora um dos primeiros a formalizar esta especificidade da fisiologia que é a referência à função, enunciando aquilo a que ele chamava a “lei teleológica da causa”: “A causa de toda a necessidade de um organismo vivo é ao mesmo tempo a causa da realização desta necessidade”⁴⁹². Tentando explicar o controle do diâmetro da pupila pela luz, ele rejeitava a ideia de que este controle pudesse ser assegurado pela simples aplicação da excitabilidade dos tecidos: “Isso pressupunha uma harmonia preestabelecida, que não pode ser possível na natureza...” A função do reflexo pupilar é, com efeito, realizar “o grau correto de estimulação do nervo ótico, da forma que mais convém a uma percepção específica. Por conseguinte, *é a excitação do nervo ótico que regula a largura da pupila*. Observamos, por outro lado, que a luz mais intensa do sol deixa a pupila sem reação se o nervo ótico estiver cego, enquanto em condições normais, toda a excitação é instantaneamente seguida por uma contração apropriada da pupila” Consequentemente, esta continuidade entre reflexo e regulação será ilustrada por numerosos exemplos fisiológicos, como o da manutenção do equilíbrio postural, estudada por Magnus nos anos 1920. [...] Integrado neste contexto funcional, o reflexo torna-se assim um mecanismo de manutenção da constância de uma função, a permanência de pé.⁴⁹³

491 Compare-se à linearidade do chamado-resposta aqui descrita: “há tantos [*autant il y a*] fios indo da periferia ao centro quanto [*autant il y a*] há pontos do espaço capazes de solicitar minha vontade e colocar, por assim dizer, uma questão elementar à minha atividade motora: cada questão colocada é justamente o que se chama uma percepção.” (MM, p. 43). Cf. também a descrição nas p. 44-45.

492 Sobre essa lei e sua relação com a ideia de regulação, cf.: CANGUILHEM, G. “La formation du concept de régulation biologique”. In: *Id.* [1977] *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie*. Paris: Vrin, 2009, p. 127/99.

493 JEANNEROD, M. *Sobre a fisiologia mental: história das relações entre biologia e fisiologia*, op. cit., p. 128-129, grifo nosso.

Dito de outro modo, a função de um elemento nervoso não é determinada apenas por sua própria estrutura, muito menos por sua matéria⁴⁹⁴. Antes, ela é requerida pela organização funcional que esse elemento desempenha no conjunto que forma com infinitos outros elementos. Se preferirmos usar as imagens bergsonianas, dois elementos nervosos combinados não são apenas dois elementos nervosos, mas – pelo menos – três: cada um deles em particular *mais* a unidade funcional que formam quando integrados. Para a neurofisiologia da segunda metade do século XIX, e longe de uma caricatura cartesiana da *res extensa*, o corpo jamais deveria ser caracterizado, portanto, como uma multiplicidade discreta, descontínua, simbólica. Fazê-lo seria desprovê-lo justamente de suas características essenciais aos olhos da ciência do século XIX, assim como Descartes teria feito se, em pleno século das matemáticas, subtraísse a extensão do conjunto das qualidades primárias de seu pedaço de cera. A despeito de tudo o que se tiver contra ele, o corpo é uma *multiplicidade qualitativa, heterogênea e real*. Já em 1872, Claude Bernard apontava a propósito da anatomia cerebral:

Relativamente à textura do cérebro, não estamos mais no tempo de Buffon, que considerava o cerebelo, assim como o chamava com desdém, como uma substância mucosa sem importância. Os progressos da anatomia geral e da histologia ensinaram-nos que o órgão cerebral possui a textura ao mesmo tempo a mais delicada e a mais complexa de todos os aparelhos nervosos.⁴⁹⁵

A propósito da fisiologia do sistema nervoso, cientistas como aqueles apontados por Ribot em “Os movimentos e sua importância psicológica” concebiam o reflexo dentro de conjuntos hierárquicos. É notadamente o caso do neurologista John Hughlings Jackson, que, declaradamente inspirado por Spencer, tratava do sistema nervoso segundo evoluções e dissoluções (regressões a um estado menos evoluído)⁴⁹⁶. Assim, se o sistema nervoso for mesmo redutível ao reflexo, a tendência do corpo à ação deverá fazer-se presente como orientação funcional própria a essa unidade analítica. Essa *tendência à ação* será expressão da estruturação complexa dos conjuntos nervosos, ou seja, da regulação fisiológica que hierarquiza unidades funcionais. Dito de outro modo, se a lei da vida disser mesmo respeito a todos os seres vivos, e se o movimento mais simples desses seres for de fato o reflexo, a lei bergsoniana da vida como lei de ação só pode dizer respeito ao reflexo. Mas, se assim for, o reflexo simples, se por acaso existisse, já daria testemunho de uma tendência à organização.

494 É o que Bergson parece pretender no segundo capítulo de *A evolução criadora*.

495 BERNARD, Cl. “Des fonctions du cerveau”. In: *Revue des deux mondes*, 2, t. 98, 1872, p. 376.

496 JACKSON, J. H. “Evolução e dissolução do sistema nervoso”. In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, ano VI, n. 1, março de 2003, p. 154-164.

1. 3. O hábito do filósofo

Víramos que, para Ribot, o hábito é função primordial da memória, pois representa sua própria capacidade de organização. Embora a memória dos animais com sistema nervoso complexo organize-se até fazer-se consciente e psíquica, o hábito representa a reacomodação de parte da memória dentro dos níveis consciente e inconsciente. O sujeito torna-se capaz, desse modo, de ocupar-se de raciocínios e operações mais complexas, porque não tem de lembrar-se a todo instante de algumas noções elementares para sua vida psicológica e sua existência prática. Por exemplo, não nos lembramos de que o Sol nasce todos os dias; não nos lembramos de que não somos animais voadores; não nos lembramos de que os seres humanos são capazes de falar. Nós *sabemos* disso. Nesse sentido, o hábito é a reabilitação funcional da simplicidade do reflexo. Uma noção complexa, aprendida durante certo tempo da vida do sujeito, cai abaixo do mínimo de duração necessário para participar da consciência; torna-se uma noção simples, intuitiva, uma evidência⁴⁹⁷. E isso só é possível pelo agenciamento econômico das vias psicomotoras, quando, pela repetição dos mesmos atos ou pela observação repetida dos mesmos eventos, chegamos ao ponto em que “os intermediários desaparecem, porque são inúteis”⁴⁹⁸.

Ora, Ribot legitima-se a defender essa concepção do hábito porque pensa que o psiquismo organiza-se em sentido ascendente. Sobre o reflexo como substrato nervoso, a vida psíquica *evolui, organiza-se*, até seus estados mais complexos. Ela tem o cérebro por centro de processamento. Em contrapartida, embora tenha uma concepção funcional do hábito muito semelhante à de Ribot, inclusive no que tange à duração das ações⁴⁹⁹, Bergson concebe o sistema nervoso como um conjunto difuso de vias nervosas, cujas características discutimos acima. Ora, como o grau zero do sistema nervoso poderia, ao mesmo tempo, organizar-se até

497 Não pretendemos nos repetir sobre esse ponto, ao qual o leitor pode retornar (seção “Primeiro sentido da duração”). Convém apenas lembrarmos-nos desta citação: “Um ato é executado a princípio lentamente e com consciência; pela repetição, ele torna-se mais fácil e mais rápido; isso significa que o processo nervoso que lhe serve de base, encontrando as vias previamente traçadas, torna-se rápido e pouco a pouco cai abaixo do mínimo de duração necessário à consciência.” (RIBOT, Th. *Les maladies de la mémoire*, *op. cit.*, p. 24).

498 *Ibid.*, p. 38.

499 Para Bergson, assim como para Ribot, a duração do gesto habitual é reconfigurada em proveito da possibilidade de sua repetição. O hábito produz movimentos “que se sucedem na mesma ordem e ocupam o mesmo tempo” (MM, p. 84); ele “exige um tempo bem determinado, o mesmo que é necessário para desenvolver um por um [...] todos os movimentos de articulação necessários: não é mais, portanto, um representação, é uma ação” (MM, p. 85). Assim se desnaturaria a duração vivida da lembrança, até que possamos dizer que essa memória já “faz parte de meu presente” (MM, p. 85).

formar isso a que Bergson dá o nome de *memória do corpo* (hábito)? Como o corpo poderia ser reduzido à única função de transmissor e, a um só tempo, ter a capacidade de conservar mecanismos que não lhe são dados naturalmente? De fato, essas parecem ser definições incompatíveis. O que pensar, então, quando o filósofo carrega nas tintas de sua definição do corpo, reduzindo-o à *ideia do corpo nervoso* e afirmando ora que o cérebro “não acrescenta nada ao que recebe” (MM, p. 26), ora que “o movimento não pode produzir senão movimento” (MM, p. 108)? Se não estivermos preparados para admitir que, em razão desse duplo ponto de vista, o filósofo engana-se repetidas vezes, do começo ao fim de seu livro, ao reduzir a zero a criatividade do corpo, como poderemos justificar sua *démarche*? Com boa vontade, diremos que a ideia do *corpo condutor* é resultado da *análise bergsoniana do pedaço de cera*. Assim como Descartes deduzia, através de sua análise da ideia do pedaço de cera, as qualidades essenciais da matéria, o filósofo deduz, através de sua análise da imagem do corpo, a qualidade irreduzível dos corpos animais. Esta análise, independente da anatomia, da fisiologia e da patologia, poderia centrar-se nesta passagem:

Diga-me que meu corpo é matéria ou que é imagem, pouco importa a palavra. Se ele for matéria, ele faz parte do mundo material, e o mundo material, por conseguinte, existe em torno dele e fora dele. Se ele for imagem, essa imagem poderá dar apenas [*ne pourra donner que*] o que aí se tiver colocado, e já que ela é, por hipótese, a imagem de meu corpo somente, seria absurdo querer tirar dela aquela de todo o universo. *Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é, portanto, um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação.* (MM, p. 14, grifo do autor)

Logo, a ideia do corpo condutor significaria apenas uma etapa na compreensão da correta destinação desse objeto (“*destinado a mover objetos*”), bem como a lei a que o corpo está submetido dentro de um plano mais alargado que o filósofo chama de “vida”. A redução do corpo à sua destinação estaria, por conseguinte, justificada em prol da compreensão da relação entre corpo e espírito dentro do plano da vida. Contudo, reduzindo o corpo à transmissão de movimento, a ele teremos subtraído mais do que o devido. O teremos matado. Como matéria, o corpo está subsumido ao mais radical mecanicismo, cuja definição o próprio filósofo oferece-nos com muita inspiração:

se a matéria não se lembra do passado, é porque repete o passado sem cessar, porque, submetida à necessidade, desenrola uma série de momentos em que cada um equivale ao precedente e dele pode ser deduzido: assim, seu passado é verdadeiramente dado em seu presente. (MM, p. 250-251)

Mas assim se entrega o corpo à *necessidade* como se entrega um manifestante ou um resistente às forças da lei e da ordem. E, a essa altura, forças tais já terão extirpado desse corpo a vida. Pois um corpo vivo é um corpo organizado. Separado do grupo, não terá força para a criação e mobilização. Em outro ponto, Bergson considera:

ao passo que meu corpo, *encarado em um instante único*, é apenas um condutor interposto entre os objetos que o influenciam e os objetos sobre os quais ele age, em contrapartida, recolocado no tempo que transcorre, ele está sempre situado no ponto preciso em que meu passado vem expirar em uma *ação*. (MM, p. 83, primeiro grifo nosso)

Haveremos de convir, entretanto, que foi o próprio filósofo quem nos ensinou que, quando os tratados de mecânica falam em instantes, jamais se ocupam “de duração, mas somente de espaço e de simultaneidades” (DI, p. 86). Só poderíamos *encarar o corpo em um instante único* se este não fosse um corpo vivo, organizado, mas um ente assimilável à extensão. Ademais, a identificação de uma suposta natureza transmissora não é uma identificação essencial, pois o ouro e outros metais, que não são organismos vivos, também são ótimos condutores. Não se chega, portanto, à *especificidade* do corpo vivo pela afirmação dessa sua pretensa função. Prova disso é que a caracterização bergsoniana do corpo ora chega ao ponto de afirmar que ele reduz-se a um transmissor, ora que ele é capaz de organizar mecanismos. Como articular essas duas propriedades, se não por justaposição? Ou o corpo é capaz de organizar-se, e, ao afirmá-lo, estaríamos oferecendo-lhe condição para *ser* e, pouco a pouco, *evoluir* independentemente do espírito. Neste caso, *terá capacidade de acumular o passado, totalizá-lo e, portanto, terá a capacidade de criar* – o que é muito diferente da ideia de que a matéria conserva em negativo o passado nas formas de seu relevo erodido. Ou, então, a memória do corpo será apenas uma forma de exprimir a capacidade do espírito, que penetraria na matéria e a animaria.

A alternativa de Bergson é clara: “*o passado conserva-se [se survit⁵⁰⁰] sob duas formas distintas: 1º em mecanismos motores; 2º em lembranças independentes.*” (MM, p. 82, grifo do autor). Toda atividade habitual “armazenou-se em um mecanismo que abala [*ébranle*] por inteiro uma impulsão inicial, em um *sistema fechado de movimentos automáticos*, que se sucedem em uma *mesma ordem* e ocupam o *mesmo tempo*.” (MM, p. 84, grifos meus) De fato, pelo automatismo, pelo caráter sistemático, ordenado e simultâneo dessa experiência de pensamento, parece que o autor fala mesmo só, apenas e simplesmente do corpo. E, não obstante, fala também em certo *armazenamento*. No hábito, os movimentos sempre repetidos não apenas se engastam nas vias do corpo; os movimentos “*modificam o organismo, criam no corpo novas disposições a agir*. Assim forma-se uma experiência de ordem inteiramente diversa [da experiência desinteressada de uma lembrança] e que *se deposita no corpo [se dépose dans le corps]*, uma série de mecanismos já preparados [*tout montés*]” (MM, p. 86). É claro que, com isso, concede-se privilégio ao espírito, por cuja vontade ele próprio passa e repassa seus estados em determinada ordem até que se forme essa “experiência de ordem inteiramente diversa” (MM, p. 86). Mas é fato que ela *cria mecanismos* que, a princípio indisponíveis, são então armazenados e participarão do estoque de *démarches* disponíveis ao corpo. “Tomamos consciência desses mecanismos no momento em que entram em ação, e essa consciência de todo um passado de esforços armazenado [*emmagasiné*] no presente é também uma memória” (MM, p. 86). “Digamos, portanto, para resumir o que precede, que o passado parece de fato armazenar-se [...] sob essas duas formas extremas, de um lado os mecanismos motores que o utilizam, do outro as imagens-lembrança pessoais” (MM, p. 94).

Dentre essas duas memórias, “uma *imagina* e a outra *repete*” (MM, p. 87, cf. também 95). Mas acaso a memória do corpo *repete* mesmo, ou essa será apenas mais uma maneira abstrata de falar?

500 “**SE SURVIVRE**, verbo pronominal. Conservar a vida depois da perda das faculdades mentais. || Conservar, depois da morte, influência, autoridade ou reputação.” (DE AZEVEDO, D. *Grande dicionário francês português*. 4ª ed. Lisboa: Bertrand, 1952). A descrição que o *Dictionnaire de la langue française* de Émile Littré (Quatre tomes. Paris: Hachette, 1873-1874) apresenta do verbo *survivre* em sua forma pronominal (*se survivre*) também é muito precisa: “4º **Se survivre**, verbo reflexivo. Viver após a morte. || Sobreviver [*se survivre*] em seus filhos, em suas obras, deixar filhos atrás de si, obras que perpetuam a lembrança do nome que tínhamos. || Conservar sua autoridade após sua morte. [Louis XIV], querendo conservar-se a si próprio [*se survivre à soi-même*], parecia ter pretendido reinar ainda após sua morte, MONTESQUIEU. *Lettres pers.* 92. || 5º Conservar-se [*se survivre*] a si próprio, conservar [*survivre*] a si próprio, perder antes da morte o uso das faculdades naturais. Há muito tempo que ele tinha o desgosto de conservar-se [*se survivre*] à si próprio, GRIMM, *Corresp.* t. I, p. 447.”

O progresso que nascerá da percepção e do exercício consistirá simplesmente em liberar o que era envolvido inicialmente, a dar a cada um dos movimentos elementares essa *autonomia* que assegura a precisão, conservando entre ele e os outros a *solidariedade* sem a qual ele tornar-se-ia inútil. (MM, p. 122)

Nessa bela frase o “simplesmente” também está – essa sentinela incansável –, no intuito de dirimir, garantir a máxima limitação e a mínima independência dos *movimentos*. Não obstante, não é o “progresso” que nela prevalece? Pois, se o corpo armazena, se se “criam no corpo novas disposições a agir” (MM, p. 86), se no corpo depositam-se experiências, em suma, *se no corpo houver mesmo memória*, jamais poderá haver *repetição*. Ou repete porque não armazena, ou cria porque é capaz de armazenar. Pois a conservação implica que o evento presente totalize-se no passado, donde deve surgir uma *diferença*⁵⁰¹. Nada temos a dizer a respeito da memória pura, da memória que imagina; contudo, reduzir a memória do corpo à repetição não parece fazer justiça à sua – ainda que mínima – criatividade.

Por outro lado, para advertir sobre a insuficiência do corpo e seus modos, o filósofo lembra que, sem presença de espírito, o hábito logo degradingola em automatismo. Será que adivinharemos os termos em que ele compara essa degenerescência?

Que as lições inculcadas na memória motora repetem-se automaticamente, isso é o que mostra a experiência cotidiana; mas a observação dos *casos patológicos* estabelece que o automatismo estende-se aqui muito mais longe do que pensamos. Viram-se *dementes* dar respostas inteligentes a uma sequência de questões que eles não compreendiam: a linguagem neles funcionava à maneira de um reflexo. *Afásicos*, incapazes de pronunciar espontaneamente uma palavra, rememoram-se sem erro dos versos de uma melodia quando a cantam. Ou ainda recitarão frequentemente uma prece, a série dos números, as dos dias da semana e dos meses do ano. Assim, mecanismos de uma complicação extrema, bastante sutis para imitar a inteligência, podem funcionar por si próprios uma vez construídos, e, por conseguinte, obedecer ordinariamente à única impulsão inicial da vontade. (MM, p. 91-92, grifos nossos)

Com isso, o filósofo usa sua própria concepção das afasias – e que ele só vai explicar adiante – para indicar o que seria o corpo cujas conexões espirituais encontram-se perturbadas. Disso resulta que não seria possível distinguir perfeitamente entre a inteligência

⁵⁰¹ Por essa e por outras razões, o artigo histórico de Gilles Deleuze (“La conception de différence chez Bergson”. In: *Les Études Bergsoniennes*, vol. IV, Paris, Puf, 1956) continuará sendo um dos textos mais relevantes da fortuna bergsoniana.

normal e os mecanismos automáticos dos sujeitos afásicos. Afinal, sujeitos que reconhecidamente enquadram-se dentro de “casos patológicos” seriam capazes de reproduzir “mecanismos de uma complicação extrema”. Esses mecanismos *funcionam por si próprios*; eles repetem-se. No entanto, não seria o caso de perguntarmos se esses mecanismos, podendo “funcionar por si próprios uma vez construídos”, podem ser retidos? Se puderem, não serão capazes de progredir, ou os sujeitos afásicos estarão condenados à eterna repetição do mesmo?

Com todos os seus ataques e limitações, parece, na verdade, que o filósofo debate-se para livrar-se de um terrível dilema. Se recusar memória ao corpo, terá de aceitar as consequências da ideia de que o espírito move o corpo sozinho, uma vez que este, se não fosse capaz de conservar, viveria cada instante como seu primeiro e último. Em contrapartida, se conceder memória ao corpo, terá de lidar com as consequências da ideia de que a memória corporal talvez pudesse, com efeito, não precisar tanto assim da memória do espírito para organizar-se. Ela poderia ter evoluído sozinha ao longo da evolução das espécies. Talvez seja posicionando-se diante desse dilema que, na página 86, Bergson assevere: “essa consciência de todo um passado de esforços armazenado no presente *ainda é bem* uma memória [*est bien encore une mémoire*]”. Porém, é verdade que, se ela for mesmo uma memória conservativa, alguém poderá reivindicá-la independente. Então – pensando bem – lemos na página seguinte: “se ela ainda merece o nome de memória, não é mais porque ela conserva [*ce n’est plus parce qu’elle conserve*] imagens antigas, mas porque ela prolonga seu efeito útil até o momento presente.” (MM, p. 87) Tudo considerado, a propriedade conservativa do hábito não parece a aceitação das capacidades do corpo por parte do filósofo, já que a eterna primeira memória é a “memória por excelência”, ao passo que “a segunda [...] é o *hábito esclarecido pela memória* antes de uma memória mesmo.” (MM, p. 89) Já no *gran finale* de seu livro, o filósofo parece realmente não acusar o peso do hábito: “a percepção pura⁵⁰², que seria o mais baixo grau do

502 A percepção pura é definida como a relação integral, situada no presente absoluto e nas coisas mesmas, entre a totalidade das imagens da matéria e a imagem central (o corpo). Assim, ela corresponde ao próprio presente do corpo, e difere da percepção *tout court*, também chamada de percepção concreta, que é uma “percepção complicada pela memória” (MM, p. 42). A percepção concreta é aquela em que a seleção e eliminação das imagens desinteressantes para o corpo já foi operada, e na qual há um enriquecimento das imagens por efeito da evocação de lembranças. A percepção concreta testemunha presença do espírito, ao passo que a percepção pura coincide com o corpo. Em termos muito claros, o filósofo explica seu percurso: “passando da percepção pura à memória, abandonávamos [*quittions*] definitivamente a matéria pelo [*pour*] espírito.” (MM, p. 265) Sobre o verbo *quitter* (*quittions*, primeira pessoa do plural do imperfeito), Domingos de Azevedo (*Grande dicionário francês português, op. cit.*) assim o traduz: “**QUITTER**, verbo intransitivo. Deixar alguém em algum sítio, separar-se dele [...]. || Deixar, abandonar, trair. || Deixar, renunciar a alguma coisa, desistir dela: *quitter la partie*. || Tirar alguma coisa de cima de si, despir. || [...] *Quitter la vie*, morrer. || *Quitter le monde*, deixar o mundo (ingressar na vida religiosa). [...] [Sinônimos] *Quitter, abandonner*,

espírito – o espírito sem a memória –, faria parte da matéria tal como a entendemos.”⁵⁰³ (MM, p. 250) Contudo, não devemos esquecer que é o hábito que assegura esse edifício filosófico, pois sem ele todos os animais humanos seriam animados pela presença direta do espírito. Ao passo que, como Bergson bem defende, os animais humanos possuem uma espessa camada de hábito que media sua participação no mundo, camada cujas ilusões são o próprio objeto da crítica filosófica. Sem o hábito, a filosofia talvez deixasse, então, de existir, porque nossa presença no mundo seria muito menos indireta do que de fato é.

Assim, talvez não seja apenas para que as lembranças atualizem-se que Bergson afirme ser possível “representar duas memórias *teoricamente* independentes” (MM, p. 86, grifo nosso). As lembranças realizam-se na matéria através dos mecanismos psicomotores, é bem verdade, o que requer que as duas memórias estejam bem separadas entre si para que se possa justificar sua diferença de natureza. No entanto, é também preciso assegurar uma relação efetiva entre elas, de modo que haja sempre espírito no corpo e que este não seja capaz de organizar-se sozinho. *Que, à semelhança do seu sujeito afásico, o corpo seja limitado*. Caso contrário, na evolução das espécies, dos macacos aos homens passando pelos australopitecos, alguém poderia assegurar que inteligência do corpo evoluiu sozinha, levantando-se da figura quadrúpede à bípede, até fugir andando, correndo, repetindo, macaqueando... livre do espírito⁵⁰⁴.

De uma forma ou de outra, permanece o impasse. Como será possível à ideia do corpo nervoso conservar algo sob alguma forma, sendo que até mesmo o cérebro “não acrescenta nada ao que recebe” (MM, p. 26)? Como, se o cérebro for apenas “instrumento” (MM, p. 26-27), e se condutores e fios forem “tudo o que há” (MM, p. 193) no sistema nervoso? Se “a verdade é que meu sistema nervoso [...] desempenha o papel de um simples condutor que transmite, reparte ou inibe movimento” (MM, p. 43), esse armazenamento deverá processar-se

délaisser, renoncer.”

503 A definição de matéria que é dada na sequência dessa passagem foi apresentada acima. Permitimo-nos trazê-la novamente: “se a matéria não se lembra do passado, é porque repete o passado sem cessar, porque, submetida à necessidade, desenrola uma série de momentos em que cada um equivale ao precedente e dele pode ser deduzido: assim, seu passado é verdadeiramente dado em seu presente.” (MM, p. 250-251).

504 Contra essa possibilidade virá colocar-se *A evolução criadora* (1907), que, ao remontar ao princípio da vida, procura entender como a marcha evolutiva do espírito diferenciou-se nas inúmeras espécies animais e superou a matéria, entendida como obstáculo, até atingir a consciência. A vida não só age por um princípio imaterial, como ela cria *na e contra* a matéria. Assim, Bergson nega a influência que a seleção natural tem sobre a origem e a evolução das espécies. Ele admite a adaptação ao meio como condição externa, mas “a verdade é que a adaptação explica as sinuosidades do movimento evolutivo, mas não as direções gerais do movimento, ainda menos o próprio movimento” (EC, p. 103). Por outro lado, nega também, por exemplo, a possibilidade de um princípio material capaz de comandar a reprodução e a ontogênese, embora as leis de Mendel, redescobertas em 1900, mostrassem que os fenótipos estão diretamente relacionados à combinatória genética.

pela modificação paulatina dos próprios condutores e de seu arranjo. Mas como seria possível conceder a função de armazenamento e de memória ao corpo e, ao mesmo tempo, limitá-la ao grau zero da criatividade, descrevendo-a como uma memória que “*repete*” (MM, p. 87, 95)? “Para falar a verdade – precisa o filósofo –, ela não nos representa nosso passado, ela o executa [*joue*]” (MM, p. 87, cf. p. 251). Mas, retomando uma questão formulada pelo próprio autor, “como não reconhecer que a diferença é radical entre o que deve constituir-se pela repetição e o que, por essência, não pode se repetir?” (MM, p. 88) Com efeito, reconhecemos de bom grado e respeitamos a premissa segundo a qual “a repetição não tem por efeito de modo algum [*nullement*] [...] converter a primeira [a lembrança] no segundo [o hábito]” (MM, p. 88). Porém, se a repetição tem por papel “simplesmente utilizar mais e mais movimentos pelos quais a primeira prolonga-se, para organizá-las entre si e, montando um mecanismo, criar um hábito do corpo” (MM, p. 88-89), estaríamos mesmo às voltas com um grau zero de criatividade? Admitamos, como quer o filósofo, que a memória das lembranças seja a “verdadeira” e a memória “por excelência”. Não será possível que, delatando seu *parti pris* espiritualista e claramente destemperado contra o corpo, Bergson tenha carregado demais nas tintas da *repetição*? Afinal a montagem de um novo mecanismo parece nunca produzir o mesmo efeito. Ora, não sejamos tão exigentes a ponto de almejarmos apenas a criação do espírito. A “inteligência do corpo” já não terá sido o bastante para *criar*?

Há razão em dizer que o hábito adquire-se pela repetição do esforço; mas de que serviria o esforço repetido, se ele produzisse sempre a mesma coisa? A repetição tem por verdadeiro efeito *decompor* a princípio, *recompor* em seguida, e falar, assim, à inteligência do corpo. Ela desenvolve, a cada novo ensaio, movimentos ocultos [*enveloppés*⁵⁰⁵]; chama a cada vez a atenção do corpo para um novo detalhe que tinha passado desapercibido; faz com que ele divida e classifique; sublinha-lhe o essencial; reencontra um a um, no movimento total, as linhas que demarcam sua estrutura interior. Nesse sentido, um movimento é aprendido desde que o corpo o tenha compreendido. (MM, p. 122)

É possível que haja, portanto, uma *inteligência do corpo* implementada pela *repetição*. Mas não uma repetição que, à imagem e semelhança dos casos patológicos de que o filósofo nos faz lembrar com frequência, seria só, apenas e simplesmente a reprodução do mesmo. Por ínfima que seja, por inferior que seja aos pés da “memória por excelência” (MM, p. 89), por

505 Domingos de Azevedo (*Grande dicionário francês português, op. cit.*) assim traduz: “**ENVELOPPÉ** [...], *particípio passado* de *envelopper*. Envolvido, envolto, embrulhado, encapado. || Envolvido, cercado, rodeado. || *Fig.* Envolvido, compreendido com outros. || Envolvido, disfarçado, oculto. || *Ent.* Diz-se das crisálidas dos lepidópteros que estão envoltas numa rede de seda entre as folhas.”

mais curta e grosseira, é possível que haja uma memória do corpo. Na verdade, essa não é sequer uma possibilidade. *Deve* haver uma tal memória. Dê-se a ela o nome que se quiser. Sem ela, contudo, a filosofia bergsoniana não seria possível enquanto tal. Pois, *se há hábito para se criticar, também deve haver hábito para criar*.

Com efeito, o corpo tem memória efetiva e é capaz de organizar tanto a si próprio quanto o meio à sua volta. Claude Bernard, aquele médico cuja “filosofia” Bergson homenageou, *demonstrara* que o corpo organiza também seu meio interior por leis estritamente governadas pelo corpo. E mesmo o filósofo, embora pareça não querer admiti-lo, indica vez ou outra que os movimentos do hábito “*modificam o organismo, criam no corpo novas disposições a agir*” (MM, p. 86, grifo nosso). Agora precisamos, então, entender como a “repetição tem por verdadeiro efeito *decompor* a princípio, *recompor* em seguida, e falar, assim, à inteligência do corpo” (MM, p. 122).

Antes, porém, como podemos entender o regime de confinamento extrema em que Bergson coloca o corpo, cuja permanência na cela do mecanicismo ele se esforça para garantir? Não há dúvida, a nosso ver, de que essa posição seja gestada pela redução – a diferença de grau – do corpo ao reflexo, e esse a uma resposta linear. O filósofo não admite conceder ao reflexo a possibilidade de organizar-se autonomamente, haja vista que o considera de modo analítico. Isto é, considera-o de modo abstrato, como reação linear, e desvinculado de sua condição produtora. Cumpre lembrar, contudo, que *um reflexo é um fenômeno próprio dos seres vivos*. Sua condição é o próprio organismo. O reflexo como choque, fenômeno mecânico, ficou no passado da história da imaginação científica, cujo imaginário, no entanto, o filósofo insiste em radicalizar. Ele recupera um mecanicismo dos corpos que seguramente tem apelo para o senso comum, mas de modo algum corresponde ao que os cientistas de sua época pensavam. Embora esforce-se para outorgar o grande prêmio do mérito, da excelência e da liberdade ao espírito, ao preço de prender o corpo à pena perpétua da repetição, o próprio filósofo concede um mínimo de memória ao corpo. Não obstante submeta o sistema nervoso ao reflexo, concede ao corpo a mínima possibilidade de agência. E esse mínimo é o bastante para que uma certa ideia de *criação técnica* possa proliferar-se. Ele é a fenda na qual a técnica introduzirá sua talhadeira e, a golpes de marreta, abrirá todo um silhã de pensamento em que o espírito estará muito longe de desempenhar o papel principal.

II. Os esquemas motores

À parte a concepção que Bergson faz-se do sistema nervoso, já sabemos que a percepção é uma seleção operada sobre a matéria. Ela “desenha precisamente no conjunto das imagens, à maneira de uma sombra ou de um reflexo, as ações virtuais ou possíveis de meu corpo” (MM, p. 16). Fazendo nossa uma demanda do próprio autor, o que deve ser explicado, então, “não é como a percepção nasce, mas como ela limita-se” (MM, p. 38-39). E como, ao limitar-se, ela decompõe e recompõe seus objetos. Por seu turno, essas respostas só serão apresentadas no segundo capítulo de *Matéria e memória*, e de modo bastante complexo, pois com ela o autor procura provar simultaneamente que as afasias motoras são decorrentes de lesões cerebrais que não dizem respeito a lesões da memória. Os esquemas motores são, portanto, um problema dentro de outro problema mais geral, profundamente polêmico, relativo ao combate de Bergson contra as teorias localistas da memória. Aqui, nosso esforço é tentar compreender esse problema particular e testar a possibilidade de sua aplicação no campo das sensações visuais.

No segundo capítulo de *Matéria e memória*, a maior e mais importante parte dos casos analisados diz respeito a problemas de compreensão e articulação da linguagem oral. *A priori*, duas hipóteses são possíveis: os problemas de memória são causados por uma lesão do cérebro e pela consequente destruição das lembranças; os problemas de memória são causados pela lesão dos mecanismos ou centros responsáveis pela comunicação entre a memória e o corpo, sem, no entanto, destruição das lembranças. “A segunda hipótese será a nossa” (MM, p. 108). Aqui, passaremos ao largo da polêmica da destruição das lembranças ou de sua conservação, e agiremos como se a função a que Bergson restringe o cérebro não fosse severamente questionada⁵⁰⁶. Embora assim o façamos, nem por isso trataremos das teses

506 Para uma discussão do problema da memória em Bergson à luz das neurociências contemporâneas, ver particularmente o capítulo V, “Bergson, Ribot et les neurosciences”, de: MISSA, J.-N. *L'esprit-cerveau. La philosophie de l'esprit à la lumière des neurosciences*. Préface de Claude Debru. Paris: Vrin, 1993. Nesse texto, Jean-Noël Missa considera que “essa doutrina – que limita de maneira drástica o papel do sistema nervoso e que lhe nega a possibilidade de engendrar representações ou ‘estados intelectuais’ – hoje é, evidentemente, à luz das descobertas acumuladas nas ciências do cérebro, mais ainda do que ontem, dificilmente defensável. / Os fatos mais claros que indicam, sem rodeios, que o cérebro é igualmente um órgão de representação [...] vêm dos estudos sobre a variação do fluxo sanguíneo regional no sistema nervoso central. A esse respeito, diversos estudos podem ser alegados, notadamente os realizados pela equipe do médico escandinavo P. E. Roland, o qual, utilizando o método dos débitos sanguíneos cerebrais – *regional cerebral blood flow* [...] –, mostrou que a execução de uma sequência complexa de movimentos dos dedos acompanha-se de uma ativação funcional da área motora suplementar da mesma forma que uma ativação da área motora primária (área 4). Mas, quando se pede ao sujeito apenas para pensar na programação do movimento dos dedos sem realizá-lo, apenas a área motora suplementar é ativada, o córtex primário restando silencioso. A representação interior da programação do movimento sem execução motora

bergsonianas como hipóteses científicas⁵⁰⁷. Interessa-nos entender, acima de tudo, qual a *alternativa filosófica* inventada por Bergson para explicar como os abalos dos tímpanos prolongar-se-iam em movimentos, decodificar-se-iam apropriadamente e preparariam uma imagem perceptiva até que esta esteja pronta para receber o aporte de lembranças convenientes à situação percebida. Interessa-nos, portanto, o trabalho do corpo nesse processo, bem como sua capacidade de reter seu trabalho como memória.

tem, portanto, por corolário a ativação de uma região precisa do cérebro. Por outro lado, podemos também invocar outros trabalho de Roland e Fridberg nos quais os autores bem mostraram que uma atividade puramente ‘mental’ – o ‘fato de pensar’ (*thinking*) – aumenta o fluxo sanguíneo regional [...] em certas regiões corticais. Atividades puramente representacionais como ‘imaginar um rosto familiar’ ou ‘representar-se a chuva tamborilando contra a janela’ aumentam seletivamente o metabolismo cerebral de áreas particulares. Esse aumento do metabolismo é diretamente visualizável graças às novas técnicas de diagnóstico médico por imagens.” (*Ibid.*, p. 140-141) Cf. *Id.* “Une critique positive du chapitre II de *Matière et mémoire* de Bergson”. In: GALLOIS, Ph.; FORZY, G. *Bergson et les neurosciences*. Collection Les empêcheurs de penser en rond. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 1997, p. 65-83. Para uma das primeiras polêmicas baseadas em tecnologias de imagem digital levantadas diretamente contra as teses bergsonianas sobre a função do cérebro e sobre a localização das lembranças, cf. o capítulo V de: CHANGEUX, J.-P. *L’homme neuronal*. Paris: Fayard, 1983. Nele lemos: “o cérebro, máquina de pensar? Bergson, em *Matéria e memória*, escrevia que ‘o sistema nervoso não tem nada de um aparelho que serviria para fabricar ou mesmo preparar representações.’ A tese desenvolvida neste capítulo é o exato contrapê da de Bergson. O encéfalo do homem, que se sabe *conter*, na organização anatômica de seu córtex, representações do mundo que o cerca, é, igualmente, *capaz* de construí-las e utilizá-las em seus cálculos.” (*Ibid.*, p. 172-173).

- 507 Trata-se de uma questão de princípio. O filósofo pretende reinterpretar a *função* de sistemas psicomotores, formados de matéria nervosa, mediante o conceito de esquema motor. Essa interpretação não discute a anatomia do sistema nervoso – mencionar algumas estruturas anatômicas não significa discuti-las nem discutir as funções que lhes devem ser atribuídas. Ela discute apenas *outras interpretações* que são feitas do funcionamento psicomotor do sistema nervoso e da memória *a partir da patologia clínica*. Nesse sentido, a hipótese de Bergson é colocada de modo legitimamente científico, pois fundamenta-se nos mesmos casos clínicos que fundamentam as hipóteses dos neuropsicólogos. Termina infundada nesse terreno, no entanto, pois não retorna às análises clínicas. Em um palavra, a hipótese dos esquemas motores não retorna à clínica para teste. O único teste pelo qual ela passa limita-se ao autoexame da consciência, que não tem validade experimental, mas somente empírica. Há que se considerar, por conseguinte, os riscos a que a tese bergsoniana oferece-se quando ultrapassa os limites da psicologia para afirmar-se dentro da *neuropsicologia*. Ela reúne estruturas anatômicas e funções psicomotoras sob o conceito de esquema motor, de modo a dispor sobre o funcionamento da memória e sobre o funcionamento da atenção. No entanto, pretende que o autoexame da consciência baste como prova desses funcionamentos. Ela estabelece, portanto, uma *via heurística de mão única*: os casos da clínica patológica informam o filósofo, que elabora teses sobre esses casos e, em seguida, cria um conceito sobre o funcionamento da relação entre atenção e memória; as teses sobre esses casos e o conceito então elaborados orientam novas observações, mas desta vez restritas ao exame introspectivo da consciência, uma vez que o esquema motor, como mecanismo semiautomático, *não é verificável*. Para que se entenda melhor essa via heurística de mão única, leiamos: “o doente se encontra, a respeito de sua própria língua, *na mesma situação* em que nós próprios nos encontramos quando ouvimos falar uma língua desconhecida.” (MM, p. 120, grifo nosso) Que possamos *achá-lo*, que possamos *supô-lo*, que estejamos autorizados a *tomá-lo por hipótese*, disso não há dúvida. No entanto, não é com restrição nem concessão que Bergson aventa essa “igualdade” entre a situação do doente e a nossa, o que indica uma confusão sub-reptícia entre um juízo analítico (análise de uma ideia, de uma imagem, de um caso real ou imaginário) e um juízo sintético experimental. E também não é com concessão, a propósito do caso imaginário do inglês germanófono (cf. toda a passagem em MM, p. 122-123), que ele usa essa igualdade para concluir: “pode-se ainda seguir [*suivre*] e compreender a fala quando se ficou incapacitado de falar.” (MM, p. 123) Trata-se aí de uma tentativa legítima de resolução de problemas pela via do bom senso. Mas o

§ 1. Como toda boa “intuição filosófica”⁵⁰⁸, a ideia desse procedimento é simples e clara: para que tenhamos uma percepção auditiva normal, os sons que ouvimos devem ser *analisados* e, em seguida, *sintetizados*. Sem dúvida, a referência de normalidade dessa percepção é sempre sua adequação com a memória, isto é, sua capacidade de sugestão e evocação de lembranças apropriadas à ação almejada. No entanto, essa percepção pode ser tratada independentemente, como mostra o filósofo, pelos *mecanismos* que a compõem. O que significam, então, essa análise e essa síntese? Nos casos de uma imagem visual, que analisaremos em seguida, esse esboço será constituído pelos pontos de vista que percorrem o objeto visual e formam sua figura. Pela via visual podemos ter uma ideia mais clara do “esboço”. O caso do esboço da imagem auditiva é menos facilmente apreensível, mas ilustra melhor, em contrapartida, as *ações intelectuais* necessárias para produzir o esboço. Há dois momentos fundamentais no reconhecimento auditivo das palavras: “1º um processo automático sensório-motor; 2º uma projeção ativa e, por assim dizer, excêntrica de imagens-lembrança” (MM, p. 119). O início efetivo da interpretação do “processo automático sensório-motor” (MM, p. 119) começa com um recurso a uma situação em primeira pessoa:

Escuto duas pessoas conversarem em uma língua desconhecida. Isso basta para que eu as entenda? As vibrações que me chegam são as mesmas que tocam as suas orelhas. No entanto, só percebo um *barulho confuso* em que todos os sons se parecem. Não distingo nada e nada poderia repetir. Nessa mesma *massa sonora*, ao contrário, os dois interlocutores deslindam consoantes, vogais e sílabas que quase não se assemelham, enfim, palavras distintas. Entre eles e eu, onde está a diferença? (MM, p. 120, grifos nossos)

Com esse exemplo unicamente hipotético, Bergson não apenas distingue claramente entre a materialidade e a lembrança do significado dos sons, mas também entre o significado e a imagem sonora. A lembrança do significado dos sons depende da representação (imagem) que faço deles. O conhecimento de uma língua é memória; sem ele, uma conversa nessa língua é um “barulho”. Como, então, o conhecimento de uma língua “pode modificar a

próprio bom senso logo nos manda perguntar: como é possível sabê-lo? Uma linha acima dessa, Bergson assegura: “os fatos clínicos vêm, aliás, confirmar aqui essa observação cotidiana.” (MM, p. 123) Não há, contudo, citação da literatura médica nesse ponto. Por essas e outras razões, a interpretação bergsoniana dos esquemas motores é uma *tese* que poderia até mesmo ser maior, melhor e superior, mas não equiparável a uma *hipótese* científica.

508 Na conferência “A intuição filosófica” (PM, p. 117-142), feita no *Congrès international de philosophie* de Bolonha (Itália) em 1911, Bergson explica com muita beleza sua maneira de interpretar as filosofias: “à medida que procuramos mais ainda nos instalar no pensamento do filósofo, em lugar de contorná-lo, vemos sua doutrina transfigurar-se. Inicialmente, a complicação diminui. Em seguida, as partes entram umas nas outras. Enfim, tudo recolhe-se em um ponto único, do qual sentimos que poderíamos nos aproximar mais e mais, embora não se deva esperar alcançá-lo.” (MM, p. 119).

materialidade” (MM, p. 120) dos sons das palavras? Os sons de uma conversa organizam-se em nossa mente: eis o fato incontestável e evidente. No entanto, embora pareça simples, esse fato é complexo. Ele é *um fato misto*. Nele operam-se, de direito, *duas organizações* em nossa mente. A primeira organização é *sensorio-motora* e a segunda é *psicomotora*.

Na primeira organização, é preciso entender como “as impressões auditivas” não são apenas o prolongamento de nossos já previamente conhecidos “movimentos nascentes” (MM, p. 121), mas também sua *organização prévia*. Nesse caso, trata-se de uma organização produzida unicamente pelo corpo. Desde que eu ouça sons, eles são *percebidos* no sentido próprio da palavra: eles *prolongam-se automaticamente em movimentos em meu sistema nervoso*, e esses movimentos produzem em mim determinadas disposições. Por si só, essas disposições podem ser apropriadas (como, por exemplo, associar a palavra “três” ao conjunto dos dedos indicador, médio e anelar) ou inteiramente inapropriadas (e.g.: associar a palavra “três” ao próprio nariz). Antes de serem boas para o conhecimento, essas disposições simplesmente *são* do ponto de vista supostamente mecânico, pelo *abalo* que provocam em minha estrutura psicomotora. Se pretendo entender os sons que ouço, tentarei selecionar neles aquilo que me capacita a entendê-los; tentarei *neles* “marcar as principais articulações”; logo, tentarei ressaltar *em mim* as boas disposições. Mas, afinal, se tenho a audição em bom estado e se esse sentido prolonga-se em movimentos em meu sistema nervoso, qual, então, o detalhe que ora me capacita a “marcar as principais articulações” e adotar as boas disposições, ora me impede de fazê-lo? A memória, dirá acertadamente o leitor. No entanto, para que a memória opere, é preciso que ela encontre um “quadro comum” a ela própria. Portanto, existe, de direito, uma *organização puramente motora* (nervosa, neurológica) dos sons recebidos, *anterior ao reconhecimento por lembranças e anterior à memória verdadeira*. Uma *organização automática e instantânea*. Como Bergson afirmou em uma passagem anterior (MM, p. 100): “há inicialmente, no limite, um reconhecimento *no instantâneo*, um reconhecimento de que o corpo sozinho [*tout seul*] é capaz, sem que nenhuma lembrança explícita intervenha.”⁵⁰⁹ E pouco depois (MM, p. 103): “executamos [*jouons*] geralmente nosso reconhecimento antes de pensá-lo.”⁵¹⁰ É, portanto, só a partir desse quadro inicial que

509 Paulo Neves (*Matéria e memória, op. cit.*, p. 103, grifo nosso) traduz assim: “um reconhecimento de que *apenas* o corpo é capaz, sem que nenhuma lembrança explícita intervenha.” Essa tradução seria apropriada se Bergson tivesse escrito “*seul le corps*”. No entanto, não há o sentido restritivo de “*apenas* o corpo é capaz”, senão o de “*le corps tout seul est capable*”, “o corpo é capaz independentemente”, “o corpo é capaz sozinho”.

510 Na tradução de Paulo Neves (*Matéria e memória, op. cit.*, p. 106) encontramos: “*exercemos* em geral nosso reconhecimento antes de pensá-lo.” (grifo meu) Trata-se de uma alternativa interessante, como também o seriam “*empregamos*”, “*posomos em ação*”, “*desempenhamos*”. Neste caso, contudo, o verbo *jouer* está mais

será possível haver “acompanhamento interior”. Se o corpo não consegue reconhecer as vibrações que recebe, se não consegue *organizá-las*, como, então, a memória poderia fazê-lo, se ela só tem acesso ao mundo através do corpo?

Quando a memória intervém, a *organização perceptiva* (instantânea) é redobrada por uma *organização representativa* (também chamada de *reflexão*). Suponhamos novamente o caso da conversa entre interlocutores que falam uma língua desconhecida. Minha audição é correta, os sons prolongam-se adequadamente como movimentos nervosos até o cérebro e sou um sujeito normal, de modo que, ao ouvir a conversa, minhas disposições sensório-motoras bem poderiam ser apropriadas se eu conhecesse o idioma dos interlocutores. Neste caso ideal, minha situação é, como Bergson presume, *a mesma* de um sujeito com surdez verbal: “o doente se encontra, a respeito de sua própria língua, *na mesma situação* em que nós próprios nos encontramos quando ouvimos falar uma língua desconhecida.” (MM, p. 120, grifo nosso) Ora, neste caso ideal de igualdade, o que me diferenciaria, então, do sujeito deficiente? A *perfectibilidade*. Porque meu corpo funciona normalmente, posso aperfeiçoar minhas disposições para, pouco a pouco, “marcar as principais articulações” (MM, p. 121) entre os sons. Posso fazer com que o quadro comum que minha percepção proporciona seja aos poucos remodelado pela memória. Isso exigiria, sem dúvida, muito *esforço* e muita *vontade*. Mas, a despeito de quanto esforço e de quanto tenhamos de estar interessados nisso, sabemos que *é possível*. Sabemos, por exemplo, que aprender mandarim é muito difícil, que para tanto é preciso de muita vontade e persistência, mas sabemos que *é possível*. É possível fazer com que os movimentos organizados que minha percepção prolonga sejam reorganizados segundo uma informação; essa reorganização provocará, em retorno, uma reorganização da percepção, que, voltando, será novamente reorganizada pela memória, e assim sucessivamente. Ou seja, *reorganização* e *organização* são uma e mesma coisa, pois reorganizar é uma forma de organizar na sucessão do tempo. Ambos são os polos de uma ação subjetiva que visa aproximá-los, de modo que entre as duas organizações (a organização sensório-motora e a organização psicomotora) haja o menor intervalo possível. A organização sensório-motora oferece os elementos dentro de um plano que tende à sincronia (o quadro comum) e a organização psicomotora os totaliza no tempo. A síntese de que Bergson trata (MM, p. 111-112) não é totalização dos elementos da percepção no plano do presente, mas totalização dos elementos da percepção presente *no e pelo passado*. E, como acréscimo não dedutivo, ela só

próximo do sentido musical, como quando dizemos, por exemplo, que “o músico executou uma peça de Bach” (*le musicien joua une pièce de Bach*).

pode ser feita por tentativa e erro, ou seja, “por uma série de *ensaios de síntese*” ou por “hipóteses” (MM, p. 112, grifo nosso). Assim, o quadro comum não é organizado por dois lados ao mesmo tempo. Na verdade, há um vem e um vai, um vai e um vem, “uma série de ensaios”, mas quem se desdobra de fato é a percepção, que, para atrair cada vez mais lembranças e assim ampliar o espectro de ação do sujeito, procura sempre ampliar ou implementar seu portfólio de seleções da matéria.

Esses movimentos automáticos de acompanhamento interior, inicialmente confusos e mal coordenados, liberar-se-iam então cada vez melhor ao se repetirem; eles acabariam por desenhar uma figura simplificada, em que a pessoa que escuta encontraria, em suas grandes linhas e suas direções principais, os próprios movimentos da pessoa que fala. Assim se passaria em nossa consciência, sob forma de sensações musculares nascentes, o que chamaremos de *esquema motor* da palavra ouvida. Formar o ouvido para os elementos de uma língua nova não consistiria, então, nem em modificar o som bruto nem a lhe adicionar uma lembrança; seria coordenar as tendências motoras dos músculos da voz com as impressões do ouvido, seria aperfeiçoar o acompanhamento motor. (MM, p. 121)⁵¹¹

Em suma, o corpo normal produz um *quadro comum* que, “inicialmente confuso e mal coordenado” (MM, p. 121), será aperfeiçoado, retificado e tornar-se-á um *acompanhamento interior* ou, igualmente, um *acompanhamento motor*. Quanto melhor acompanharem-se percepção e memória, mais as coisas terão “aspecto de familiaridade” (MM, p. 103). Aperfeiçoado, o “quadro comum” terá se tornado, então, o que o autor chama de *esquema motor*. Trata-se do mecanismo formado em seu estágio “organizado” segundo o qual *percebemos os veios da matéria, veios que nos permitem decompor e recompor a coisa percebida segundo a maneira como podemos intervir nessa ou com essa coisa*. Trata-se de um esquema do objeto (da coisa da matéria) que diz respeito a cada indivíduo que o aperfeiçoou, e que não é intelectual, pois, de direito, *é antes* da ação intelectual (da reprodução, da reflexão ou como se quisesse chamá-la).

§ 2. Delineiam-se, assim, os contornos do esquema motor. Contudo, caracterizando-o por um quadro comum e um acompanhamento, seria natural que alguém tendesse a pensar que ele represente uma reunião entre corpo e espírito. Por isso, Bergson ainda ressaltará a independência do esquema motor com relação à consciência intelectual. Ele passa da análise

⁵¹¹ Note-se que Bergson ainda não explicou por que o acompanhamento motor implica “coordenar as tendências motoras dos músculos da voz com as impressões do ouvido”. A compreensão desse ponto só se completa a seguir.

de fenômenos auditivos complexos como uma conversa (MM, p. 121) a uma análise de movimentos corporais complexos (MM, p. 122). O procedimento de análise é, todavia, o mesmo. Na situação anterior, o autor colocou-nos em uma circunstância em que estamos inteiramente desprovidos da memória específica que nos capacitaria a entender a conversa. Assim, ele mostra que, para que entendamos a conversa, é preciso não apenas ter a *memória das palavras* (lembranças), mas, antes de mais nada, a *memória sensório-motora* (disposições) que permite “marcar as principais articulações” da fala. Para assegurar a autonomia que a memória motora tem de direito, o autor emprega um exemplo em que não há mais audição, no qual, portanto, o aporte da memória espiritual (lembranças) deve ser mínimo. Ele reduz a análise ao movimento, e, nesse sentido, seu argumento é único em seu gênero. Nele Bergson autonomiza, de direito, o movimento do corpo, chegando ao ponto de falar em uma *inteligência do corpo*. Entendamos o que nele está em jogo.

Quando devemos repetir um movimento complexo como um passo de dança, por exemplo, a partir de um modelo observado pela primeira vez, o vemos a princípio como um “todo *contínuo*” (MM, p. 122). Esse passo de dança “é composto por uma multidão de contrações e de tensões musculares; e a própria consciência que dele temos compreende sensações múltiplas, que provêm do jogo variado das articulações.” (MM, p. 122) Ora, por que o autor distingue nesse excerto o *movimento* (contrações, tensões) da *consciência do movimento*? Se temos a intenção de repetir, o movimento que vemos desperta em nós certas disposições a nos mover. Nas primeiras tentativas, deixamo-nos mover simplesmente, e, embora tenhamos atenção no que estamos fazendo, parece que a atenção nunca é o bastante para cobrir todas as partes dos movimentos que realizamos. Nessa situação, algo parece sempre escapar ao nosso controle. É claro que, se formos sujeitos normais (sãos, dotados de ampla movimentação e capazes de aprendizado), nossa primeira repetição do passo já será um *quadro comum* para que a aperfeiçoemos “a cada nova tentativa” (MM, p. 122). “O movimento confuso [...] já é, portanto, a decomposição virtual” (MM, p. 122). Então o que significa, finalmente, o aprendizado desse passo de dança? Pela repetição, o corpo “tem por verdadeiro efeito *decompor* inicialmente, *recompor* em seguida”; a repetição dá “*autonomia*” aos movimentos do corpo ao mesmo tempo em que lhes dá “*solidariedade*” (MM, p. 122). Logo, ela é a forma segundo a qual o corpo opera análises e sínteses (MM, p. 111-112). A repetição é, portanto, o modo de aprendizado do corpo, a cujo estágio avançado damos o nome de *hábito*. Quando um dançarino tem o hábito de realizar um movimento complexo,

tem também consciência do que faz, isto é, presta atenção na ação no instante mesmo em que se move. É capaz de prestar atenção no movimento ao mesmo tempo em que ele próprio se move rigorosamente. A *consciência do movimento* é, portanto, a atenção particular que ao mesmo tempo prepara e auxilia na execução de um movimento complexo. Mas ela só existe propriamente falando quando já conhecemos o movimento, e essa é a principal diferença operacional, por assim dizer, entre a *intuição* e a *atenção*. A intuição visa a consciência interior e o transcorrer do tempo segundo uma temporalidade espontânea; em contrapartida, a atenção visa a consciência do movimento tal como nosso corpo percorre o espaço segundo uma determinada ordem. Lembremo-nos do exemplo do aprendizado de uma lição até conhecê-la de cor (MM, p. 83-84). Entre as lembranças do momento em que a lição era aprendida e sua recitação ao modo dos rapsodos, o que muda operacionalmente falando? Por um lado, a lembrança “tem por essência [...] não poder repetir-se” (MM, p. 85). Ainda assim, no entanto, é possível revisitar as lembranças, mergulhar em seu passado e revivê-las: “cada uma das leituras sucessivas me vêm, então, ao espírito com sua individualidade própria; a revejo com as circunstâncias que a acompanhavam e que a enquadram ainda” (MM, p. 84); ela “basta absolutamente a si própria, subsiste tal como foi produzida, e constitui com todas as percepções concomitantes um momento irreduzível de minha história” (MM, p. 85). Mas um aspecto disso chama notadamente a atenção: “a lembrança [...] é uma representação, e uma representação somente; ela agarra-se a uma *intuição do espírito que posso, como me convier, alongar ou abreviar; dou-lhe uma duração arbitrária*: nada me impede de abarcá-la de uma vez, como em um quadro.” (MM, p. 85, grifo meu) Por outro lado, a lembrança da lição aprendida de cor, “como o hábito, adquire-se pela repetição de um mesmo esforço. Como o hábito, ela exigiu a decomposição a princípio, em seguida a recomposição da ação total” (MM, p. 84). Mas, mais importante ainda, essa lembrança atualiza-se através de movimentos “que se sucedem na mesma ordem e ocupam o mesmo tempo” (MM, p. 84). E o autor ainda enfatiza essa informação na página seguinte: ao passo que a lembrança original pode ser alongada ou abreviada, “a lembrança da lição aprendida, *mesmo quando me limito a repetir essa lição interiormente*, exige um tempo bem determinado, o mesmo que é necessário para desenvolver um por um, *mesmo que seja em imaginação*, todos os movimentos de articulação necessários” (MM, p. 85). E, se daí irrompe com toda clareza a divergência fundamental entre a *representação* e a *ação*, o mesmo deve valer para a diferença entre a *intuição* e a *atenção*. A representação beneficia-se da temporalidade da intuição, ao passo que a atenção vira-se e

revira-se para satisfazer uma temporalidade que não é outorgada pelo sujeito. A passagem que lemos acima é uma pérola extraordinária dentro do *corpus* bergsoniano, pois ela talvez seja a única que *inverte os valores do que o bergsonismo costuma veicular como arbitrário e não arbitrário*. Por exemplo, as grandezas matemáticas, para Bergson, são símbolos convencionais e, nessa mesma medida, sistematizam arbitrariamente a experiência, uma vez que suas quantidades não são dadas pela natureza, mas impostas pelo engenho humano. Nesse caso, minha *ação* é arbitrária ao classificar um dos aspectos do mundo. Nas passagens acima, é o sujeito quem outorga às suas representações uma *duração arbitrária*. Por conseguinte, é a intuição que arbitra, concentrando-se ora mais ora menos sobre uma lembrança e explorando todas as suas ramificações. Em contrapartida, ao falar em um “tempo bem determinado, o mesmo que é necessário para desenvolver um por um [...] todos os movimentos de articulação necessários” (MM, p. 85), Bergson indica que o tempo é da ação, não do sujeito. Isso ele ainda ressalta da maneira mais clara possível ao afirmar que o tempo é determinado “mesmo quando me limito a repetir essa lição interiormente” e “mesmo que seja em imaginação” (MM, p. 85). Quer dizer, na representação, o sujeito deve *intuir* sua própria duração, ao passo que, na ação, o sujeito deve *prestar atenção* na duração necessária para que seu corpo produza movimento no espaço. Portanto, a atenção deve submeter-se à ordem e ao tempo das coisas se quiser conquistá-las.

Ora, embora esteja presente em nosso cotidiano, essa capacidade não é uma faculdade qualquer. Também não se trata de uma capacidade global, da inteligência em sentido amplo, que permite articular um largo espectro de lembranças e atualizá-las na situação presente. Não se trata, por exemplo, da inteligência do vendedor. Por presentear seus clientes, cativá-los, convidá-los a eventos e refeições em restaurantes de padrão elevado, o vendedor obtém e amplia consideravelmente seu estoque de lembranças com relação à vida pessoal, aos valores e comportamentos de seus parceiros. Atualizadas com despreensão e maestria no momento de fechar negócio, estas lembranças podem ser um detalhe decisivo capaz de acionar no cliente os gatilhos mentais do imaginário dos grandes empreendedores. Evocando valores como reconhecimento pessoal e família unida – lembrando-se de que, após dois chopes, o cliente queixou-se uma vez de pouco reconhecimento e de insatisfação com relação à sua própria situação conjugal –, e ressaltando a necessidade de grandes projetos para grandes conquistas, o vendedor excitará no imaginário do cliente a manifestação de projetos mais ambiciosos, de esperanças de melhoria na qualidade de sua vida e de sua própria família etc. Logo, fará com

que o cliente perceba a naturalidade de um investimento ousado. Repare-se que, nesse exemplo, a inteligência demonstrada pelo vendedor é uma faculdade muito ampla, não apenas porque requer experiência acumulada em longo espaço de tempo, mas também porque opera com o acionamento de inúmeros gatilhos de diversas naturezas distintas, a começar por sua aparência física e pelo modo de se vestir. E quanto maior for essa paleta de ativadores mentais, maior será sua chance de ativar, em um instante qualquer do cotidiano do cliente, algum(ns) gatilho(s) imprevistos pelo próprio cliente, mostrando diversificação e capacidade de surpreender aqueles com quem negocia. O bom vendedor deve fazer-se uma pessoa diferente para cada contrato que pretenda fechar.

Em contrapartida, no caso dessa *atenção* que Bergson procura explicar, não se trata de um estado de espírito em que se sucedem continuamente atenção e distração. Quanto mais complexa e específica for a sequência de etapas do movimento a ser executado, mais facilmente a perda da atenção implicará o descumprimento da ordem e do tempo necessários à execução dos movimentos particulares. De tão específica que essa atenção é, dela participa não apenas o mínimo de lembranças, como convém que elas participem o mínimo possível. A lembrança disputa a atenção em proveito da intuição, logo, produz a distração do presente. Ademais, de tão específica, essa atenção é entendida por Bergson como uma “*tendência automática*” (MM, p. 128). É claro que uma atenção automática seria algo muito difícil de justificar em termos absolutos, visto que, tão logo entrasse em uma cadeia estritamente automática de ações, dela o sujeito não conseguiria sair por conta própria⁵¹². Em todo caso, estamos falando realmente de um limiar. Essa “tendência automática não passa, aliás, sem [...] um certo trabalho intelectual rudimentar” (MM, p. 128), pois o sujeito que presta atenção está consciente do que está fazendo, e sabe porque deve prestar atenção em uma coisa e não em outra (sabe selecionar seu objeto). Mas também é verdade que os movimentos profundamente atentos que ele realiza “marcam o limite entre a vontade e o automatismo” (MM, p. 128). Trata-se, portanto, de uma inteligência específica cujo direcionamento é operado pela vontade e pelo discernimento, mas cuja direção é inteiramente corporal. É essa a *inteligência do corpo* (MM, p. 122).

§ 3. Passemos a um outro ponto de vista desse problema. Bergson procura entender como o corpo forma sozinho um conjunto ordenado de movimentos que se prolongam a partir

512 Bergson pensa a sugestão e o hipnotismo como uma evidência empírica desse processo (ver *supra* nota 441).

dos abalos de nossos órgãos sensitivos. Quando menciona “esquema imaginativo” (*schème imagiatif*, MM, p. 123), ele dá uma chave de leitura a seu leitor. Acima de tudo, mostra que ele próprio nunca abandona a referência a Kant, que agora se torna evidente pela provocação com que o “esquema imaginativo” evoca os *esquemas transcendentais* (ou *da imaginação*) e o *esquematismo do entendimento*⁵¹³. E, de fato, o *esquema motor* proposto por Bergson responde suficientemente a diversos critérios da definição kantiana dos *esquemas da imaginação*: os “esquemas motores” desempenham uma *homogeneização* (o *quadro comum*) entre a matéria e a memória; executam uma sorte de mediação entre dois níveis distintos (sensível e intelectual para Kant, sensório-motor e psicomotor para Bergson); restringem as lembranças às imagens sugeridas pelos esquemas motores, assim como “o conceito do entendimento está restringido”⁵¹⁴ aos esquemas da imaginação; tanto o esquema motor quanto o esquema transcendental distinguem-se das próprias imagens; são “a representação de um método para representar um conjunto”⁵¹⁵. Desse modo, chega-se rapidamente à conclusão de que o *esquema motor* de Bergson desempenha, sob diversos aspectos, função análoga aos *esquemas transcendentais* da *Crítica da razão pura*. Ademais, a terminologia provocativa dos “esquemas imaginativos” é o reconhecimento espontâneo por parte do autor de que essa analogia não é apenas pensável, mas é algo em que ele próprio pensou. Ela é suficientemente estreita, então, para que nos perguntemos: *Matéria e memória* não proporia uma releitura atualizada da primeira crítica, mais precisamente da relação entre sensibilidade e entendimento?

É preciso, então, saber se a diferença entre os *esquemas motores* e os *esquemas transcendentais* justifica a duplicidade dos conceitos, ou se eles diferem somente de um ponto de vista nominal. Começemos lembrando que Bergson redefine os problemas de *Matéria e memória* levando em conta nossa já conhecida “lei fundamental da vida, que é uma lei de ação” (MM, p. 167). De fato, a “orientação de nossa consciência para a ação parece ser a lei

513 KANT, I. *Crítica da razão pura*, I, Segunda Parte, Analítica dos princípios, cap. I (Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento), p. A 137 / B 176 - A 147 / B 187. A troca de “da imaginação” por “imaginativo” é sem dúvida um retoque bergsoniano, haja vista que a versão *schème de l’imagination* é uma constante nas edições francesas da *Crítica da razão pura*, a começar pela tradução de J. Tissot (Tome I. Paris: Ladrangue, 1845, p. 163), cujos dois volumes amplamente anotados ainda são conservados no fundo pessoal do filósofo [*Fonds Bergson* da *Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet* (Bergson tinha a 3ª éd. Paris: Ladrangue, 1864)]. Cf. também a tradução de J. Barni (Tome premier. Paris: Germer-Baillière, 1869, p. 202), a de Tremesaygues e Pacaud (Paris: Alcan, 1905, p. 177) e, mais recente, a de Alain Renaut (3ª éd. Paris: Flammarion, 2006). O mesmo vale para a tradução portuguesa de Manuela P. dos Santos e Alexandre Morão (7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010).

514 *Id.* *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela P. dos Santos e Alexandre Morão. *Op. cit.*, p. A 140 / B 179.

515 *Ibid.*

fundamental de nossa vida psicológica.” (MM, p. 200) Seu ponto de vista não deverá, portanto, conceder privilégio à *especulação* dentro do leque de funções da vida. Ora, dentro da “Analítica dos princípios”, os esquemas têm por função possibilitar a referência entre objetos e conceitos para que a experiência seja possível e, em última análise, para que o conhecimento seja possível. Ao passo que, para Bergson, os esquemas só têm uma relação secundária com o conhecimento. Os “esquemas motores” são *mecanismos de ação*, orientação esta que indica por si só a *origem* dos esquemas. Se preciso agir na matéria e se a matéria, segundo as inúmeras imagens, requer de mim inúmeros tipos de ação, então os esquemas só podem ter-se engendrado em minha relação com as imagens particulares. Ela não é a compreensão *intelectual* da ação ou do movimento a ser realizado, pois, “para compreendê-lo, basta conceber [*réaliser*] o essencial, apenas o suficiente para distingui-lo de outros movimentos possíveis.”⁵¹⁶ Imaginemo-nos ao pé de uma piscina. Nadadores percorrerem as raias em diferentes estilos de nado. Sempre assistimos aos programas de esporte pela televisão e, por isso, rapidamente os reconhecemos: *crawl*, peito, costas e borboleta. Fora da água, reconhecemos os estilos pela forma do movimento. Dentro da água, acaso saberíamos reconhecê-los, investindo nosso próprio corpo com a força para executá-los? Sem prática, tentaríamos um estilo após o outro, mas é mais provável que, ao sairmos da piscina, não tenhamos executado corretamente nenhum deles em particular. Pois a *lógica da compreensão* é uma, a *lógica da ação* é outra. Agir implica reproduzir a partir de caminhos que não são dados em si mesmos, senão pelas vias de nosso próprio corpo. É por isso que a ação “*não admite subentendidos*” (MM, p. 123, grifo nosso).

Afora a provocação, Bergson indica que o *quadro comum* ou *esquema motor* é “imaginativo” porque é um *mecanismo produtor* das imagens perceptivas. Ele produz a imagem, ou, se preferirmos em linguagem kantiana, a constitui. No entanto, ele próprio é produto de um acompanhamento motor inicialmente precário, de modo que sua origem *não é pura*. Ele é impuro *a priori*.

Contudo, se o esquema motor for mesmo produtor da imagem, ele o será dentro de limites muito estreitos. Ele não é a imagem nem tampouco seu resíduo. O esquema motor é o mecanismo que torna possível que um esforço de atenção repetido sobre o mesmo objeto nunca reproduza o mesmo efeito. Ele é o começo da resposta à pergunta: “há razão em dizer

⁵¹⁶ Paulo Neves traduz: “para compreendê-lo, basta perceber [*réaliser*] o essencial ...” Dada a importância do conceito de “percepção”, pensamos ser importante reservar a versão dos verbos “perceber” e “aperceber” apenas para os casos em que Bergson utiliza seus correspondentes.

que o hábito se adquire pela repetição do esforço; mas de que serviria o esforço repetido, se ele produzisse sempre a mesma coisa?” (MM, p. 122) O esquema motor é, portanto, o mecanismo que torna o *aprimoramento* possível. Como mecanismo, ele implica o esvaziamento das qualidades do objeto de nossa atenção e a retenção das propriedades desse objeto tais que permitem e que virão, por aposta, a ampliar nossa ação; ele é um tracejado de nossa ação possível. Ele permite a síntese do presente (ação) no passado (memória), mas não é a própria síntese. Ele é “composto de algumas sensações musculares” (MM, p. 123), delas depurado, ao passo que a síntese ela mesma é dada no contato com as sensações. “As sensações musculares real e completamente experimentadas dão-lhe a cor e a vida.” (MM, p. 124) Mas o que o autor quer dizer com “real e completamente experimentadas”?

Com essa adição, marcam-se duas oposições diante do idealismo, ainda que o próprio autor construa a analogia com o “esquematismo”. Uma experiência real opõe-se a uma experiência meramente ideal, na qual o “esquema transcendental” kantiano, i.e. puro, comunica-se apenas com a parte pura das intuições sensíveis. Portanto, em lugar de uma experiência ideal, do puro com o puro, Bergson marca a importância de uma experiência real que caminha no mesmo sentido daquela defendida por Jules Lachelier em *Du fondement de l’induction* (1871)⁵¹⁷. A experiência real é aquela em que se encontram o puro e o empírico, o esquema (primeira abstração / generalização da experiência) e o empírico, ou seja, as próprias sensações musculares completas e não selecionadas.

§ 4. Se os esquemas motores são mecanismos cuja gênese é empírica, deve ser preciso, então, que eles formem-se sobre a base de um conjunto de vias sensório-motoras. Em primeiro lugar, há de se considerar a maneira como o autor descreve os “mecanismos”, “um conjunto de mecanismos”, “esses mecanismos motores”, “os mecanismos já preparados [*tout montés*]”, “esses mesmos mecanismos” (MM, p. 124). É inteiramente compreensível que o leitor fique atordoado com essa inflação de “mecanismos”. Respectivamente, suas descrições anatômico fisiológicas são: eles estão “já preparados [*tout montés*] nos centros medulares e bulbares”⁵¹⁸; um conjunto deles entra em ação mesmo na pronúncia de uma sílaba apenas; eles estão “ligados aos centros superiores do córtex pelos prolongamentos cilindros-axiais das células piramidais da zona psicomotora”; eles servem para “articular” sons segundo nossa

517 Sobre este problema, ver: CAMOLEZI, M. “O problema da causalidade em Bergson: duas interpretações brasileiras”, *op. cit.*, p. 87-112.

518 Neste caso, Neves traduz a expressão “*tout montés dans les centres ...*” por “inteiramente comandados nos centros ...”. Paul e Palmer (*op. cit.*, p. 113) a traduzem por “already prepared in the ...”

vontade, pois “é ao longo dessas vias que caminha a impulsão da vontade”; eles “respondem aos diversos movimentos possíveis de articulação e de fonação”; eles estão ao mesmo tempo em “comunicação [...] com a percepção auditiva das palavras”.

Em outras palavras, esses “mecanismos motores” aparecem em “conjuntos”; encontram-se “já preparados” para uso (no sujeito adulto e normal, supõe-se); estão distribuídos por todo o sistema nervoso e prolongam-se até os neurônios⁵¹⁹; são capazes de responder à vontade do organismo; e, enfim, são responsáveis pela articulação entre ao menos duas faculdades, a fala e a audição. Por exemplo, ao falarmos, coordenamos os movimentos da língua, dos lábios, da laringe, torácicos e outros mais; a coordenação desses músculos até os centros nervosos e seu controle instantâneo pela audição são feitos, então, por esses “mecanismos”. Alguns casos de patologia clínica que Bergson cita (MM, p. 124-125) são uma prova da comunicação entre os centros da fala e da audição. Mas por que ressaltar em particular casos em que pacientes repetem maquinalmente as palavras que ouvem? Pois a repetição maquinal seria uma prova de que, quando algum *mecanismo* é perdido, a vibração auditiva prolonga-se em movimento e, sem obstáculo nem filtro, irrompe na fala. Logo, os dois centros estão *interligados*. É assim, ao menos, que Bergson parece entender o prolongamento inadequado do movimento. Os casos do paciente que perdeu a capacidade de falar espontaneamente, do paciente com surdez verbal que ainda conserva essa capacidade e os casos “tão curiosos de ecolalia” (MM, p. 125) – ecolalia é o conceito médico da repetição maquinal – reúnem-se em torno da mesma característica: as vibrações sonoras atravessam os centros nervosos e irrompem na fala⁵²⁰.

Se for um fato que o movimento prolonga-se do centro auditivo ao centro fonético, como, afinal, os esquemas motores poderão auxiliar na compreensão da diferença entre o normal e o patológico? Para Bergson, “a verdade parece ser intermediária entre essas duas hipóteses” (MM, p. 125). Ora, a que “hipóteses” ele refere-se? Os esquemas motores não são apenas os transmissores da vontade do sujeito, nem as vias através das quais os movimentos prolongam-se automaticamente. Os esquemas motores são mecanismos responsáveis pela “comunicação” entre o centro auditivo e o centro da fala, comunicação esta que se opera por

519 Os *axônios* (cilindros-eixos), chamados no texto de “prolongamentos cilindros-axiais”, são os prolongamentos dos neurônios, de tamanho muito variável, através dos quais se transmitem os influxos nervosos até um receptor muscular ou até outro neurônio.

520 O autor insiste no caráter automático das repetições ecolálicas trazidas pela literatura, tratando-as por ações “absolutamente mecânicas” (MM, p. 125), mas cumpre ressaltar que em momento algum menciona se os sujeitos doentes *repetiam apenas o que queriam repetir ou se, sem critério, repetiam todas as palavras que ouviam*. Esta informação faltante é, porém, crucial, pois só nos casos em que a repetição automática abrangesse todas as palavras ouvidas seria possível falar, talvez, em reações “*absolutamente mecânicas*”.

uma “*tendência* das impressões verbais auditivas a se prolongar em movimentos de articulação”⁵²¹ (MM, p. 125-126). Fica clara, então, a *relação entre os esquemas motores e o hábito*: as “conexões sensório-motoras [são] estabelecidas pelo hábito” (MM, p. 127).

Por outro lado, chama atenção a forma pela qual o autor invoca sua própria noção de esquema motor ao concluir: “é, portanto, sobre o ‘esquema motor’ que poderia assentar-se a lesão.” (MM, p. 127) Embora essa noção já tenha sido mencionada algumas vezes em trechos anteriores, esta é a primeira vez que ela é envolvida por aspas. Por qual razão? Nos casos anteriores (MM, p. 121, 126), Bergson dela fazia uso dentro de uma limitação hipotética. Podemos supor que o autor pretenda doravante atribuir alcance objetivo a essa noção, transformando-a em um *conceito*. De fato, se a lesão que causa a surdez verbal “assentar-se” no esquema motor, e se essa lesão jamais puder danificar a memória, o esquema motor dirá forçosamente respeito ao corpo. Ele é um “processo motor semiautomático” (MM, p. 119), um “mecanismo motor” ligado “aos centros superiores do córtex pelos prolongamentos cilindros-axiais das células piramidais da zona psicomotora” (MM, p. 124).

§ 5. É relevante a semelhança entre um dos casos citados por Bergson e uma situação imaginária que fora elaborada no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889). O caso do sujeito com surdez verbal passageira que é capaz de ouvir “o timbre de seu pêndulo” (MM, p. 127), mas incapaz de contar as batidas, lembra-nos da discussão sobre os dois modos de conceber a sucessão do tempo: “sucessão sem exterioridade recíproca” ou “exterioridade recíproca sem sucessão” (DI, p. 81). Sob certo ponto de vista, as batidas de um pêndulo são sucessivas “porque uma se desvaneceu quando a outra aparece” (DI, p. 81). Ouço as batidas

521 Convém lembrar uma dimensão que se perdeu no longo percurso que separa a época em que Bergson escreveu e a nossa. Para o provável leitor de *Matéria e memória* dos anos 1890 e 1900, a “tendência” devia ser uma noção filosófica extremamente familiar, de modo que explicar fatos clínicos através dessa noção não significa apelar ao que esse leitor tem de mais inovador, arrojado, atualizado do ponto de vista científico. Ao invés de tocar o leitor pela atualidade científica, essa noção o cativa pelo hábito dos textos filosóficos, uma vez que Hippolyte Taine, autor de celebridade extraordinária em sua época, valia-se exatamente da “tendência” para referir-se à linguagem. A linguagem é resultado de uma “tendência” a nomear. Em *De l'intelligence*, publicado pela primeira vez em 1870 (em 1892 já se encontrava em sua sexta edição), lemos estas não menos belas linhas: “sob imagens e experiências [...] há um mundo obscuro de impulsões, de repugnâncias, de choques, de solicitações esboçadas [...] que, entretanto, são a fonte inexaurível e borbulhante de nossa ação. E são essas inumeráveis pequenas emoções, que, ao termo de nosso exame prolongado, resumem-se em uma impressão de conjunto, por conseguinte, em uma tendência final e definitiva, e a própria tendência conduz a uma expressão.” (TAINE, H. *De l'intelligence*. Tome I. *Op. cit.*, p. 40) E lemos também, por exemplo: “quando vimos uma série de objetos providos de uma qualidade comum, experimentamos uma certa *tendência*, uma tendência que corresponde à qualidade comum e só corresponde a ela. É essa tendência que evoca em nós o nome” (*Ibid.*, p. 42). Embora na edição crítica de *Matéria e memória* não haja nota explicativa a respeito desse empréstimo, a “tendência” deve conquistar o assentimento do leitor por seu caráter conciliador, familiar e filosoficamente conservador.

porque a causa delas, exterior a mim, produz em mim sua impressão. No entanto, a própria sucessão enquanto conservação das batidas passadas e o alinhamento dessas batidas com aquela dada no presente é uma *organização mental*. Sob este ponto de vista, embora dependa da causa exterior, a sucessão das batidas depende mais ainda da minha atividade mental que as retém e as organiza. “Graças à lembrança de seu conjunto que nossa consciência organizou, elas conservam-se, em seguida alinham-se: em suma, criamos para ela uma *quarta dimensão do espaço*, que chamamos de *tempo homogêneo*” (DI, p. 81, grifos nossos). No quarto capítulo de *Matéria e memória* confirma-se:

espaço homogêneo e tempo homogêneo não são, portanto, nem propriedades das coisas, nem condições essenciais de nossa faculdade de conhecer: eles exprimem, de uma forma abstrata, o duplo trabalho de solidificação e de divisão que impomos à continuidade movente do real para nela assegurarmos pontos de apoio, para nela fixarmos centros de operação, para nela introduzirmos, enfim, mudanças verdadeiras; são os esquemas de nossa *ação* sobre a matéria. (MM, p. 237)

O que Bergson parece fazer, portanto, é conceder ao sujeito afásico a perfeição da duração real. O sujeito afásico *dura* tão bem quanto nós quando nos abstermos de contar as batidas de um relógio, quando “retenho cada uma dessas sensações sucessivas para organizá-la com as outras e formar um grupo que me lembra um ar ou um ritmo conhecido: então não *conto* os sons, eu me limito a recolher a impressão por assim dizer qualitativa” (DI, p. 64) que os sons produzem. Ao doente faltaria apenas a capacidade de *produzir a “quarta dimensão do espaço”, a capacidade de “figuração simbólica”,* pois só é possível contar os sons “por algum processo de figuração simbólica” (DI, p. 64). O esquema motor é, portanto, a *espacialização* e a *homogeneização* das imagens da matéria. Do que, então, o sujeito com surdez verbal é incapaz? Ele é incapaz de “*desarticular* os sons, a deles estabelecer o *esquema*” (MM, p. 128, grifos nossos). Em grego, *skhêma* significa “maneira de ser”, donde “forma, figura, exterior, atitude exterior, maneira de ser exterior”⁵²² etc. O esquema motor é requerido para que haja percepção apropriada, preparando o “quadro comum” entre a matéria e a memória, entre a percepção pura e a lembrança. Ele é *motor* porque, constituído por *movimentos*, orienta continuamente o aprimoramento dos próprios *movimentos*.

522 BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.

§ 7. *Matéria e memória* (p. 119) conduz aos casos relativos à audição como domínio privilegiado de sua análise. Não obstante, o que esse livro teria dito a respeito das sensações visuais (p. 109-110)? Se ainda restasse dúvida acerca da relevância do artigo de Ribot sobre “Os movimentos e sua importância psicológica”, essa dúvida não resistiria diante do modo como Bergson concebe os *movimentos envolvidos na percepção visual*. Sobre esse mesmo ponto, o autor procura mostrar que a concepção de atenção de Ribot é válida porém insuficiente, uma vez que ela diria respeito apenas ao movimento de parada requerido para prestar atenção. Com efeito, ao colocar-se em postura atenta o sujeito interrompe seus movimentos, porém essa seria apenas a “condição negativa do fenômeno” (MM, p. 110). Dessa análise, portanto, Ribot parece sair miúdo. Bergson continua afirmando que, na verdade, “sobre essa atitude geral virão muito rapidamente enxertar-se movimentos mais sutis [...] e que têm por papel repassar sobre os contornos do objeto apercebido.” (MM, p. 110) Ora, não continuamos a tocar no ponto central do artigo “Os movimentos e sua importância psicológica”, que Bergson citara há menos de dez páginas?

Boa parte do deslocamento assim pretendido deve-se ao fato de que *Matéria e memória* não tem por intuito concentrar-se na análise dos fenômenos visuais e de seus distúrbios patológicos, os quais o artigo de Ribot trata como um de seus casos privilegiados. Considerado sob seu aspecto polêmico, o objetivo do livro é combater as teorias da localização cerebral e, para tanto, mira a veia mais vital desse debate: a localização das lembranças sonoras. Dentro desse domínio, é a relação de reconhecimento entre o som e as imagens que suscitava a maior produção científica e pseudocientífica da segunda metade do século XIX, desde o momento, notadamente, em que a neuropsicologia fora fundada como ciência por Paul Broca (1824-1880). Essa fundação opera-se justamente pela localização cerebral da sede motora da linguagem⁵²³.

523 Dois dos maiores historiadores da neuropsicologia como ciência apresentam um histórico breve e preciso desse problema: “muito impregnado por Gall, J. B. Bouillaud afirma em 1825, baseado em provas patológicas, a localização da faculdade da linguagem articulada e propõe os lobos anteriores como a sede dessa faculdade. Contra todas as críticas, reitera suas afirmações em 1839, depois em 1848, com mais e mais provas. Mas é preciso esperar Broca em 1861 para ver definida a correlação fundamental entre os distúrbios da linguagem articulada e uma região precisa do cérebro; por via de consequência, Broca afirma ‘que as grandes regiões do espírito correspondem à grandes regiões do cérebro’; ele fundava, assim, a neuropsicologia.” [HECAEN, H.; DUBOIS, J. *La naissance de la neuropsychologie du langage (1825-1865)*. Coll. Nouvelle bibliothèque scientifique dirigée par F. Braudel. Paris: Flammarion, 1969, p. 11]. Para uma atualização dessa discussão, com ênfase na importância da neuropsicologia da linguagem na década em que Bergson escreve *Matéria e memória*, cf. capítulo: “Le son et le sens: lire Bergson aujourd’hui”. In: FOREST, D. *Op. cit.*, 2005.

O aspecto polêmico de *Matéria e memória* tem, portanto, um objeto claro – donde a clareza de seu objetivo –, e não deve ser por outra razão que a menção aos casos de reconhecimento visual (cegueira psíquica e cegueira verbal) concentra-se na segunda seção do segundo capítulo de *Matéria e memória* (p. 96-107), ao passo que as afasias ocuparão a terceira e mais nobre seção desse capítulo, até encerrá-lo (p. 107-146). E, mesmo nessa segunda sessão, não encontramos discussão efetiva sobre os mecanismos de reconhecimento visual nem sobre seus distúrbios. Ou seja, não há análise da *neuropsicologia* do reconhecimento visual, nem de sua *psicopatologia*, que sequer se aproxime da profundidade das análises neuro psicopatológicas da terceira seção do segundo capítulo de *Matéria e memória*. No entanto, levando em conta a especificidade e, ao mesmo tempo, a proximidade entre a análise dos fenômenos de reconhecimento auditivo e aquela dos fenômenos de reconhecimento visual, teríamos razão em nos perguntar o que esta análise teria sido se Bergson a tivesse feito. Na verdade, não apenas temos razão em perguntá-lo, como essa análise bergsoniana realmente existe. Somente, ela está fora de *Matéria e memória* e é chamada de outra forma. Nesse livro, o autor esbanja:

para verificar nossa hipótese [de lesão sem supressão de lembranças], devemos nos limitar a um exemplo preciso. Com certeza, nós poderíamos mostrar que o reconhecimento visual das coisas em geral, das palavras em particular, implica inicialmente um processo motor semiautomático, em seguida uma projeção ativa de lembranças que se inserem nas atitudes correspondentes. Mas nós preferimos [*nous aimons mieux*] nos concentrar nas impressões da audição, e mais especialmente da audição da linguagem articulada, porque esse exemplo é o mais compreensivo dentre todos. Ouvir a palavra, com efeito, é inicialmente reconhecer seu som, em seguida encontrar seu sentido, é, enfim, impulsionar para mais ou menos adiante sua interpretação (MM, p. 119).

Sob certo ponto vista, o reconhecimento auditivo é melhor porque os movimentos corporais são reduzidos ao menor grau possível. Dentre os três sentidos tradicionalmente privilegiados na análise do reconhecimento (visão, audição e tato), é na audição que interfere o menor número possível de movimentos operados pelo corpo. O tato é movimento puro, a visão o caso intermediário, e a audição supostamente seria o caso do mínimo movimento. Trata-se, portanto, do isolamento do fenômeno de reconhecimento em seu grau mais puro, ou seja, grau tanto menos corporal quanto mais espiritual. Mas esse viés de análise é também melhor porque, afinal, é dele que todos estão falando, e é sobre ele que a neuropsicologia funda-se. Quem quiser *abalar os nervos* e fundamentos localistas dessa ciência terá de

colocar-se no mesmo terreno dos fatos para disputá-los. De modo que, em última análise, não é evidente se Bergson lança-se dentro da celeuma do reconhecimento auditivo porque o objeto é bom; ou se seu ânimo inflama-se pelo combate contra aquela que, então, era reputada a ciência responsável por dar o golpe de misericórdia na metafísica, no espiritualismo e, sobretudo, no espírito. Vimos, aliás, o quão intransigentemente Bergson entrega o corpo ao mecanicismo, *húbris* esta que faria qualquer um suspeitar de uma tensão polêmica de primeira ordem. Assim, à parte a polêmica esganiçada do localismo cerebral, em que se torna difícil distinguir o que é argumento do que é provocação, o que Bergson teria dito sobre o reconhecimento visual que, “com certeza, nós poderíamos mostrar” (MM, p. 119)?

III. A causalidade

Já sabemos suficientemente que os esquemas motores são mecanismos produtores da imagem perceptiva. A esse respeito, se houver analogia entre os esquemas bergsonianos e kantianos, ela dirá respeito à necessidade de se operar uma mediação entre domínios heterogêneos: sensibilidade e entendimento, matéria e memória. No caso de Bergson, fica muito clara a *gênese empírica* desses mecanismos motores, uma vez que os próprios mecanismos são constituídos por uso repetido e fundamentalmente ensaístico. Ademais, como um móvel sobre o berço, fica suspensa no horizonte dessa análise a ideia de que os mecanismos já preparados [*tout montés*], cuja matéria é nervosa, formam os esquemas motores mediante a repetição da *maneira como arranjam-se funcionalmente* na relação com determinado objeto. Isto é, os mecanismos já preparados, desdobrando-se para funcionar de modo(s) imprevisto(s) a partir do contato com imagens imprevistas, são paulatinamente rearranjados de maneira a formar outros mecanismos, que, estabilizados, retornam à classe dos “mecanismos já preparados”.

Também já temos conhecimento o bastante de como opera-se o reconhecimento auditivo. O esquema motor desarticula os sons e os rearticula segundo uma lógica própria, sendo esta a única capaz de evocar as lembranças sonoras. Esse princípio de análise e de síntese (ambas especificidades corpóreas) pode ser ilustrado com o auxílio de diversas figuras de linguagem e imagens: esquema que visa os contornos salientes dos objetos; esboço dos movimentos / quadro acabado pelo colorido das lembranças; compreensão / execução de um movimento; decomposição da massa sonora / recomposição do discurso etc. Não importa o

quanto o ilustremos, esse princípio continua a veicular a ideia de que é preciso de *mecanismos automáticos (reflexos) montáveis* para que o sujeito normal seja capaz de identificar apropriadamente os veios da massa sonora que abala seus ouvidos. Dito de outro modo, os sons das palavras não evocam lembranças automaticamente, como por feitiço, mas apenas quando, recompostos dentro de uma imagem perceptiva, usam a linguagem do corpo para comunicarem-se com as lembranças da linguagem. É nesse sentido, portanto, que ocorre um *acompanhamento motor* da fala ouvida, ao mesmo tempo em que a inteligência adota a *atitude* (MM, p. 109) apropriada para atrair o maior número de lembranças igualmente apropriadas ao que se ouve. Amplia-se, por conseguinte, o espectro de ações disponíveis para o sujeito, donde a diferenciação implícita e crucial que nós próprios devemos fazer entre *possibilidade* e *disponibilidade*. O campo transcendental, verdadeiro campo de possibilidades, é o horizonte de imagens que constitui a subjetividade sob o modo da indeterminação.

Se o corpo é um centro de indeterminação, se o movimento que vibra através das imagens encontra nele um *intérprete*, que não se limita a vibrar passivamente com elas, é *necessário* que o corpo tenha diante de si, aberto como um leque, o estendal das possibilidades. Melhor dizendo, através do corpo [...] abre-se um abismo entre o real e o possível. [...] O campo dos possíveis nada mais é do que a *fisionomia* do conjunto das imagens, tal como ela *deve* aparecer para o organismo para que ele responda de maneira não necessária.⁵²⁴

A subjetividade é constituída dentro de seu campo de possibilidades, em cujo centro “abre-se um abismo entre o real e o possível”. Por outro lado, lembremo-nos apenas de que a subjetividade não vive para ser, mas, supostamente, para agir. Nesse caso, o problema torna-se o contrário: como entender a passagem do possível ao real? Admitamos que a liberdade bergsoniana seja um processo arquivado. Para todos os efeitos, a causa bergsoniana está ganha: a liberdade é legítima e deve ser. Resta, contudo, um problema de primeira ordem. *Como, por que vias, de que forma, sob que meios* a indeterminação subjetiva torna-se determinação objetiva? Ouço uma conversa, entendo o que dizem os interlocutores e logo me vem à cabeça algo a dizer. Faço-o. Nada aparentemente mais natural para quem conhece o idioma em que está dialogando. Mas nisso pode estar a fonte de uma ilusão. Na vida adulta e no país em que crescemos, agimos geralmente como se nosso patrimônio linguístico fosse um dado natural. Chegamos a um grau de conforto linguístico tal que, na maior parte do tempo,

524 PRADO Jr., B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na obra de Bergson*, op. cit., p. 148-149.

esquecemo-nos de que a fala é uma *produção instrumentada*. Alguém que trabalha com a linguagem como instrumento não tardará a notar que, dependendo do nível de conhecimento de uma, duas ou mais línguas, ou do domínio de linguagens específicas (da informática, por exemplo), essa produção alcança níveis de precisão conceitual muito distintos. E um professor de canto, por exemplo, verá que cada uma das gargantas que ensina a controlar difere e muito. Se mudarmos o exemplo, passando da produção linguística à produção de artefatos, a ideia poderá se tornar ainda mais clara. Se vejo alguém atravessar a rua em situação de risco, com minhas cordas vocais produzo um som articulado como: cuidado! Se vejo um idoso aproximar-se de um buraco na calçada, chamo rapidamente sua atenção da mesma forma. Em contrapartida, se vejo uma criança caminhar na direção de um penhasco atrás de uma pipa e se, absorta, ela não pode me ouvir, por mais que eu tente, por mais que eu tenha vontade, que eu lute e esconjure a injustiça contra uma criança e uma família inocentes, não serei capaz de construir uma ponte para que ela passe com segurança. Nesse caso, a construção da ponte exige, no ato, conhecimento de carpintaria de minha parte e material suficiente. Eis que o acaso reuniu essas condições, de modo que posso, então, construir a ponte. Sendo eu um sujeito livre e capaz, o que me impede de fazê-lo antes que a criança venha a precisar dela? O que, afinal, interpõe-se entre minha ideia da ponte e sua existência? O incômodo nasce do fato de que o *tempo do artefato agride* minha duração heterogênea, qualitativa, cheia de nuances, que – ela sim – é capaz de serpentear entre a ponte Rio-Niterói e a *Golden Gate* antes de que a criança dê um só passo. Pois, se eu quiser mesmo produzir a ponte, não vou poder produzi-la com *minha duração*. Não vou poder sentar ao pé de uma árvore e esperar que a ponte se produza. Na verdade, vou ter de dominar minha duração, vou ter de hostilizá-la, vou ter de *prestar atenção* no que devo fazer, pois o que devo fazer não é imposto por mim, mas pela própria ponte. Uma ponte tem critérios, e se eu não obedecê-los o azar será da criança, não da ponte. Essa é uma consequência adversa, por assim dizer, da metáfora do açúcar. Para os que não produzem, basta *esperar durando*. Ao passo que, para os que produzem, é necessário trabalhar, *torturar* sua própria duração em um longo ato continuado de bravura. Se cada molécula de glicose do açúcar (EC, p. 9-10) no copo fosse um operário, o filósofo *intuiria o trabalho dos outros* necessário à dissolução. Por que, então, o tempo da fala não me coloca o mesmo problema? É verdade que a interjeição “cuidado!” não deve tomar mais do que um segundo para ser expelida. Porém, todos sabemos que falar uma língua não é um ato simples, e que aprender a falar *Achtung!* com a velocidade de um ato reflexo, e quando realmente for

preciso, é algo que pode tomar muito tempo. O que distingue, então, a palavra que eu falo da ponte que devo construir? Distingue-se o fato de que a fala e a interjeição “atenção!” está disponível dentro do repertório de fenômenos que sou capaz de produzir em um curto espaço de tempo, ao passo que a ponte não está. A ponte é um dispositivo que construo com os membros de meu corpo (pés, mãos, braços, dedos etc.) e com os movimentos que, estes, estão disponíveis para mim. Mas uma ponte é algo necessariamente complexo, de modo que não conseguirei produzi-la por uma ação articulada continuamente. Precisarei de um grande número de movimentos distintos que são impostos pela natureza do objeto e dos materiais que uso para fabricá-lo.

Mas, afinal, qual o propósito dessa comparação? Seu interesse reside no fato de que, para Bergson, a externalização da ação, a passagem do possível *ao* real, é uma *produção*. A fala e a construção são, igualmente, produções. De modo que, se a subjetividade constitui-se no centro de seu campo de possibilidades, seu modo de descentração, em contrapartida, não pode ser representado pelas possibilidades de ação do sujeito. Há um viés na concepção de reflexo do filósofo que pode induzir a pensar que “o esboço de nossa ação possível sobre as coisas” (MM, p. 262) equivalha à capacidade que temos de realizá-la. Ocorre que a *imagem* do desfiladeiro no qual a criança está prestes a precipitar-se provoca claramente em mim a vontade de construir uma ponte naquela circunstância, e disso *não tenho a menor possibilidade*. Quando Bergson assevera que “reconhecer um objeto usual consiste sobretudo em saber servir-se dele” (MM, p. 101), não devemos nos empolgar com uma ideia tão bela e ignorar a palavra “sobretudo”, que aí representa uma restrição. Porque sobretudo não é tudo. “O hábito de utilizar o objeto, portanto, acabou por organizar conjuntamente movimentos e percepções, e a consciência desses movimentos nascentes, que seguiriam a percepção à maneira de um reflexo, estaria, aqui ainda, no fundo do reconhecimento.” (MM, p. 101) Mas, para meu infortúnio, reconheço objetos que não sei usar. Não devemos, então, supor que ter uma percepção (centrípeta) signifique ter a possibilidade de agir (centrífuga) como prevê nossa “ação possível”. *Esboçar* a construção de uma parede não é, evidentemente, construí-la. Mas o que emperra a solução do problema?

Nossa ação só se faz possível se tivermos *dispositivos* para agir, e isso implica que as *possibilidades* constituem, em sentido centrípeta, apenas a subjetividade. Uma possibilidade constitui o que não precisa de matéria para se formar e se conformar, o que não precisa de espaço para ser percorrido. E, diferentemente do que ocorre com uma lembrança, para

percorrer efetivamente o espaço é preciso de *tempo*, é preciso atravessá-lo em algum meio. A metafísica da ação só diz respeito à ação real, isto é, à ação da consciência que, estando na presença de tudo, jamais precisa se mover. No mundo, uma ação é produção. E, se *apenas os dispositivos produzem* uma ação, são as *disponibilidades* que constituem o mundo. Só posso falar porque tenho “mecanismos já preparados [*tout montés*]” (MM, p. 86), sem os quais não falo. O que será preciso, então, para que eu possa *construir*?

Com a ideia de uma preparação prévia, *ready-made* ou *prêt-à-porter*, torna-se clara a necessidade de uma memória que armazene os mecanismos corpóreos que se ampliam e se complexificam ao longo da vida de um indivíduo; memória capaz de conservá-los e organizá-los para que sejam utilizados o mais rapidamente possível quando o organismo deles precisar. Afinal, seria absurdo que, sendo engendrados por longas repetições, já estivessem preparados para uso sem que fossem estocados de alguma forma. Essa memória chama-se *hábito*. Se ela for responsável pelas ilusões da inteligência, vale lembrar, será também responsável pelo império dos humanos. Sem ter nascido com todo o seu repertório de ações possíveis pré-formado (esquema monadológico), o organismo seria incapaz de aprender alguma ação imprevista; logo, *seria impossível porque indisponibilizável*, propriamente falando, todo e qualquer aprendizado – não se aprende algo que já se conhecia, independentemente das sutilezas do raciocínio que empreguemos para contradizê-lo. De modo que, se fosse validada a hipótese da inexistência do hábito – quer dizer, a percepção pura ou o “espírito sem memória” (MM, p. 250) –, o determinismo seria reafirmado de modo irrefreável no domínio da vida. *A evolução criadora* virá lembrar, e com tom muito menos polêmico, que “se a distensão (*détente*) fosse completa, não haveria mais memória nem vontade: isso significa que nós *nunca* caímos [*nous ne tombons jamais*] nessa passividade absoluta, não mais do que não podemos nos tornar absolutamente livres.” (EC, p. 202, grifo nosso) Dito de outro modo, para o organismo é *improdutível* tudo o que é *indisponível*, de modo que, se não houvesse disponibilização, reinaria aquela necessidade que o filósofo define com precisão: “responder a uma ação sofrida por uma reação imediata que acompanha seu ritmo e se alonga na mesma duração, ser no presente, e em um presente que recomeça sem cessar, eis a lei fundamental da matéria: nisso consiste a *necessidade*.” (MM, p. 236) No domínio dos fenômenos da vida, não é precisamente, portanto, a memória espiritual que subtrai o próprio espírito ao determinismo, mas a memória do corpo. Com seus velhos hábitos, apresentamos o limitado, o grosseiro, esse mecânico... Palmas para *o corpo*.

III. 1. O espaço dos dedos e o espaço dos olhos. Parte 2

Já encaminhando-se para o final de seu livro, Bergson ainda medita sobre a ideia de que a “percepção desenha” (MM, p. 235) os objetos. Assim se define “a primeira e mais aparente operação do espírito que percebe: ele traça divisões na continuidade da extensão, cedendo simplesmente às sugestões da necessidade e às necessidades da vida prática.” (MM, p. 235) Essas ideias, que a princípio produzem um efeito ilustrativo muito poderoso, permanecem no generalismo se não vierem a se aprofundar. Em que consistiria essa capacidade imagética da percepção? A melhor definição desse problema encontra-se na ideia de que o espaço homogêneo é um *esquema* da ação na matéria (MM, p. 237⁵²⁵). Definição precisa, capaz de mostrar que, enquanto esquema, o espaço é forma habitual sobre a qual segmentamos os objetos segundo articulações que só adquirem sentido após muita repetição. Note-se, contudo, que Bergson permanece intransigentemente enraizado no ponto de vista subjetivo, haja vista que sua perspectiva não seria passível de reivindicação sem referência a uma experiência qualitativa primordial, doadora de lembranças, a partir da qual o hábito esvazia as qualidades até que restem apenas os esquemas habituais. Bergson faz, então, referência a uma frase mencionada anteriormente⁵²⁶, que agora gostaríamos de reconsiderar: “a essência do idealismo inglês é a de tomar a extensão por uma propriedade das percepções táteis” (MM, p. 239). Com isso, o filósofo recusa a possibilidade de que as imagens visuais sejam substituíveis por imagens táteis, o que, pela qualidade *sui generis* de cada uma, jamais poderia acontecer. Não se encontra a *mesma* forma do espaço por via de dois sentidos distintos e tornados independentes. Insiste-se, assim, na importância das percepções na gênese do esquema do espaço, mas sem dar o devido crédito a um aspecto fundamental reivindicado pela teoria do toque de John Stuart Mill: o fato de que *o movimento é o dado fundamental na formação do espaço*. Ainda mirando o “idealismo inglês”, o filósofo continua: “aqui, todas as sensações nascem do nada, ou ao menos não têm nenhuma relação com o movimento que as ocasiona.” (MM, p. 243) Sem dúvida, Bergson não deve referir-se às análises de John Stuart

525 Permitimo-nos citar novamente este excerto: “espaço homogêneo e tempo homogêneo não são, portanto, nem propriedades das coisas, nem condições essenciais de nossa faculdade de conhecer: eles exprimem, de uma forma abstrata, o duplo trabalho de solidificação e de divisão que impomos à continuidade movente do real para nela assegurarmos pontos de apoio, para nela fixarmos centros de operação, para nela introduzirmos, enfim, mudanças verdadeiras; são os esquemas de nossa *ação* sobre a matéria.” (MM, p. 237).

526 Ver *supra*, tópico “O espaço dos dedos e o espaço dos olhos. Parte 1”.

Mill, nas quais a discussão do caso Platner intenta mostrar, pelo caso hiperbólico da cegueira, que o movimento é o dado constitutivo mais importante na formação do espaço. Em todo caso, resultam dessa discussão duas teses fortes: “a verdade é que o espaço não está mais fora do que em nós, e que ele não concerne a um grupo privilegiado de sensações. *Todas* as sensações participam da extensão” (MM, p. 243). E, em seguida:

o espaço é o símbolo da fixidez e da divisibilidade ao infinito. A extensão concreta, ou seja, a diversidade das qualidades sensíveis, não está nele; é ele que nela colocamos. Ele não é o suporte sobre o qual o movimento real coloca-se; é o movimento real, ao contrário, que o coloca abaixo de si. (MM, p. 244)

Notemos aí a perpétua prevalência do ponto de vista subjetivo, que define a extensão concreta como heterogeneidade qualitativa. Entende-se também que o espaço homogêneo, isto é, este *símbolo*, forma-se a partir da esquematização do conjunto de sensações experimentadas, sendo que pretendê-lo anterior configuraria uma “inversão do real” (MM, p. 245). Sem essa referência à esquematização a partir do fundamento qualitativo, o espaço seria anterior ou concomitante às sensações, de modo que a relação entre o dado objetivo e o dado subjetivo seria “um mistério” explicado por uma “misteriosa correspondência” (MM, p. 245).

À parte as provocações, parece que a conta desse argumento não fecha. Bergson não se detivera de modo amplo sobre o reconhecimento visual como fizera a respeito dos fenômenos de reconhecimento da audição. Se procurou tratar da neurofisiologia, da neuropsicologia e da psicopatologia dos fenômenos auditivos, aos visuais dedicou apenas algumas linhas. Dentre as mais importantes passagens sobre essa questão, aliás, encontra-se esta preciosa indicação:

Um corpo, ou seja, um objeto material independente, apresenta-se inicialmente a nós como um sistema de qualidades, em que a resistência e a cor – dados da visão e do toque – ocupam o centro e mantêm suspensas, de algum modo, todas as outras. Por outro lado, os dados da visão e do toque são aqueles que se estendem no espaço do modo mais manifesto, e o caráter essencial do espaço é a continuidade. Há intervalos de silêncio entre os sons, pois a audição não está sempre ocupada; entre os odores, entre os sabores encontram-se vazios, como se o olfato e o paladar funcionassem apenas acidentalmente: ao contrário, desde que abramos os olhos, nosso campo visual inteiro colore-se, e já que os sólidos são necessariamente contíguos uns aos outros, nosso tato deve seguir a superfície ou as arestas dos objetos sem jamais encontrar uma interrupção verdadeira. (MM, p. 221)

Após um breve excursus, o filósofo retorna a seu raciocínio: “de onde vem, então, a irresistível tendência a constituir um universo material descontínuo, com corpos com arestas bem aparadas, que mudam de lugar, ou seja, de relação entre si?” (MM, p. 221) Ao que retorna a seu tópos pragmatista: acima da especulação “há essas tendências [...] que se explicam simplesmente pela necessidade em que estamos de viver, ou seja, em realidade, de agir.” (MM, p. 221) E, então, avança a necessidade que os seres vivos têm de se alimentarem, de conservarem sua vida e a existência de sua espécie.

Ora, cada um deles leva-nos a distinguir, ao lado de nosso próprio corpo, corpos independentes dele que devemos procurar ou fugir. Nossas necessidades são, portanto, diversos feixes luminosos que, apontados [*braqués*] para a continuidade das qualidades sensíveis, aí desenham corpos distintos. [...] Estabelecer essas relações tão particulares entre porções assim recortadas da realidade sensível é justamente o que chamamos *viver*. (MM, p. 222)⁵²⁷

Chega-se a um ponto, porém, em que a lei bergsoniana da vida pode não só não ajudar na compreensão do problema do desenho perceptivo, como pode ser um enunciado conveniente para que nos eximamos da explicação de outros enunciados. Se a lei bergsoniana da vida é postulada, ela não se explica e, nessa medida, apenas dá um sentido ao conjunto de fenômenos sobre o qual se aplica. Ela organiza o quadro da natureza sem explicá-lo. Ademais, se nos contentássemos com essa gênese dos objetos no campo visual a partir de seu desenho perceptivo, importáramos os critérios de compreensão dos fenômenos visuais a partir daqueles convenientes para os fenômenos auditivos. Se quisermos ser rigorosos, no entanto, não poderemos simplesmente tomar de empréstimo os *esquemas motores da audição* e fazê-los valer para a visão. Pois, embora o filósofo nos encoraje a fazê-lo ao tratar o espaço homogêneo como um esquema (MM, p. 237), caberia perguntar como precisamente ocorre a gênese desse esquema, visto que os dados da visão têm a especificidade de serem “aqueles que se estendem no espaço do modo mais manifesto, e o caráter essencial do espaço é a continuidade” (MM, 221). Ora, não é o bastante para que mereçam uma análise particular? A

527 Sobre o limite dessa decomposição, o filósofo emite uma opinião significativa para que entendamos seu modo de conceber a química: “ela estuda menos a *matéria* do que os *corpos*; concebe-se, portanto, que ela pare em um átomo, dotado ainda das propriedades gerais da matéria. Mas a materialidade do átomo *dissolve-se* mais e mais sob o olhar do físico.” (MM, p. 223, grifo meu) Trata-se de uma época em que o olhar ainda desempenhava papel relevante na ciência atômica. Dessa reflexão segue-se que, não havendo supostamente razão específica para a determinação da forma de um átomo, tampouco havendo critério definitivo sobre o estado do átomo (se líquido, sólido, gasoso), conclui-se rapidamente que “solidez e choque emprestam, portanto, sua aparente clareza dos hábitos e necessidades da vida prática” (MM, p. 224).

visão não é o sentido que, ao longo da história da filosofia e mesmo, talvez, ao longo da história das ciências, foi considerado sinônimo da *visão do espírito*?

Ocupado com a pesada guerra que travava contra a neuropsicologia, Bergson voltou-se aos fenômenos auditivos. Acaso não existe uma análise semelhante ou análoga voltada especificamente aos fenômenos visuais? Sim, deve ter havido ao menos três delas. A primeira nos é conhecida pois encontra-se na “Nota sobre as origens psicológicas de nossa crença na lei de causalidade” (1900)⁵²⁸. A segunda é o curso “Da ideia de causa”, oferecido no Collège de France entre dezembro de 1900 e maio de 1901. A terceira é o curso “As teorias da vontade” oferecido no Collège de France entre dezembro de 1906 e maio de 1907. Para nosso azar, desconhece-se até hoje qualquer transcrição direta do curso “Da ideia de causa”. Apesar disso, sobre ele colecionam-se ao menos três ricas informações e testemunhos, a partir dos quais temos ideia suficientemente clara tanto do plano geral de seu percurso quanto da centralidade do problema do reconhecimento visual. Embora o curso seja posterior à “Nota sobre as origens psicológicas de nossa crença na lei de causalidade”, dela trataremos posteriormente, privilegiando a preeminência semântica à ordem cronológica.

III. 2. O curso “Da ideia de causa”

Em primeiro de abril de 1900, Bergson é eleito titular da cadeira de Filosofia grega e latina do *Collège de France*. Era a segunda vez que tentava ingressar nessa instituição, após ter sido derrotado por Gabriel Tarde na disputa da amplamente cobiçada cadeira de Filosofia moderna que se passara nos primeiros dias de janeiro do mesmo ano. Assentando-se na cadeira de Filosofia grega e latina, deixava o ensino na *École normale supérieure* para substituir definitivamente ao último titular da cadeira, o professor Charles Lévêque, de quem já havia sido suplente entre 1897 e 1898 e cuja confiança então havia conquistado. Como novo historiador da filosofia antiga, Bergson deu anualmente um curso dedicado à leitura e comentário de um texto antigo, este que considerava, contudo, seu “segundo curso”. Uma vez que, à época, a praxe no *Collège de France* exigia anualmente dois cursos de cada professor, sobrava-lhe um curso em que se permitia sobrevoos de maior amplitude e guiados por interesse próprio. Tal será a rotina de Bergson nessa instituição até 1904, quando, com a morte prematura de Gabriel Tarde, envia ao administrador um pedido de transferência:

528 Ver tradução e referências bibliográficas completas em anexo.

Nesses quatro anos em que me ocupo da cadeira de filosofia grega e latina no *Collège de France*, não cessei de esforçar-me para conduzir meu ensino e meu trabalho pessoal tão perto quanto possível um do outro. Mas a distância sempre permaneceu considerável entre esse ensino, cujo objeto essencial é aprofundar o pensamento dos filósofos antigos, e trabalhos que dizem respeito a problemas da filosofia *moderna*, colocados sob sua forma atual e confrontados com a ciência positiva. Se consegui, em um de meus dois cursos semanais, introduzir algumas das questões que constituem o objeto especial de meus estudos, só pude tratá-los de modo muito imperfeito, obrigado que era a relacioná-los com a filosofia antiga e encará-los, assim, sob seu aspecto mais geral, em lugar de colocá-los nos termos precisos em que a ciência atual os coloca. Quanto a meu segundo curso, ele era necessariamente dedicado ao comentário de um texto antigo.⁵²⁹

É explícita, portanto, a maneira como o filósofo encarava nesse período a duplicidade de seus cursos. Nos de filosofia antiga, ministrados aos sábados, dedicou-se ao comentário de *Περὶ εἰμαρμένης* (*De fato*, em latim, ou *Do destino*, 1900-1901); do nono livro da sexta *Enéada* de Plotino (1901-1902); do segundo livro da *Física* de Aristóteles (1902-1903); e do livro Delta da *Metafísica* de Aristóteles (1903-1904). Já nos cursos “que dizem respeito a problemas da filosofia *moderna*”, estrondosamente frequentados⁵³⁰, tratou da ideia de tempo

529 BERGSON, H. “Demande de transfert à la chaire de Philosophie moderne”, Paris, le 9 novembre 1904. In: M, p. 637-638.

530 Por exemplo, em fevereiro de 1912 instaura-se um terrível bate-boca nos cursos de Bergson, então amplamente frequentados por “pessoas da sociedade”. Nos arquivos do *Collège de France*, tivemos a oportunidade de ler diversas cartas, incluídas no dossiê pessoal do filósofo, direcionadas a Bergson e ao administrador do *Collège de France*, nas quais se cobram providências contra a reserva de lugares na sala. Os estudantes universitários e secundaristas mobilizam-se a fim de garantirem seu espaço de aprendizado, ao passo que outras pessoas, senhoras que escrevem em papel de carta rosa, por exemplo, e que enviam valetes para assistirem com desânimo ao curso anterior no único fito de reservarem um lugar no de Bergson, indispõem-se contra a reserva de lugares. Em uma das cartas ao administrador, lembram que “o acesso do *Collège de France* é livre” (C – XII Bergson 14 C). Em uma carta dirigida diretamente a Bergson, uma senhora suplica: “tenho sessenta anos, senhor, e um pé doente impede-me de ficar de pé durante uma hora e meia; tive de agachar-me sobre o chão, sobre as pedras frias do vestíbulo frio.” (C – XII Bergson 14 F) Hospedada na casa da Marquesa de Givenchy, essa senhora vinda de Viena (Áustria), onde conheceu a filosofia de Bergson pela *Neue Freie Presse*, afirma que “seu curso é para mim a coisa mais essencial de minha estada invernal em Paris. Não seria uma pena ter de voltar para casa sem ter tido essa grande alegria?” Sugerindo uma solução ao problema, ela aventa a possibilidade de que os cursos de Bergson sejam dados em algum teatro da cidade, o que era um lugar comum entre as pessoas “da sociedade”. Puxando o cabo de guerra no sentido oposto, os estudantes reúnem em abaixo-assinado o que nossa contagem rápida totalizou, por baixo, mais de cem assinaturas em prol de sua própria causa. Em meio a elas distinguem-se nomes conhecidos como o de Maurice Halbwachs. Em carta ao administrador, Bergson pergunta-se: “O que fazer? O problema é realmente insolúvel.” Citando a cobertura que os próprios periódicos (*Paris-Journal*, *Le Figaro* etc.) fizeram desse fenômeno de época às portas lotadas do *Collège de France*, François Azouvi levanta um caso ocorrido em dezembro de 1910, dois anos antes do citado acima, em que “as quinhentas pessoas que não puderam entrar na sala fizeram ‘um belo escândalo’” (AZOUVI, F. *La gloire de Bergson*, op. cit., p. 13). O site do *Collège de France* reproduz também uma matéria de jornal intitulada “Escuta-se pelas janelas o curso do Sr. Bergson” (“On écoute aux fenêtres le cours de M. Bergson”, disponível em: <<http://www.college-de-france.fr/site/henri-bergson/Hommage-de-l-administrateur.htm>>), com fotos que comprovam esse curioso acontecimento.

(1901-1902), da história da ideia de tempo (1902-1903) e da história das teorias da memória (1903-1904). E qual teria sido o primeiro ensinamento relativo a seu “trabalho pessoal”, inaugurando sua carreira na instituição em que rapidamente virá a se consagrar? Esse foi o curso “Da ideia de causa” (1900-1901).

Antes de mais, é preciso lembrar que, na época em que inaugura seu ensino no *Collège de France*, Bergson está muito mais próximo de *Matéria e memória* (1896) do que de *A evolução criadora* (1907). Em primeiro lugar, por uma razão cronológica evidente: estamos em 1900. Em segundo lugar, porque os anos entre 1898 e 1900 são muito pouco produtivos na carreira de Bergson, o que ele mesmo chega a admitir. Eles dificilmente teriam permitido uma pesquisa de fôlego e são marcados por tentativas de admissão no ensino superior. O filósofo procura avançar do liceu Henri IV, no qual se ocupa do filão mais prestigioso dos alunos (último ano das *classes préparatoires* para a *École normale supérieure*), para um posto no ensino superior. Ingressa, então, na própria Escola normal em 24 de fevereiro de 1898. Seu pai morre pouco mais de duas semanas após sua admissão. Não inteiramente satisfeito com seu posto⁵³¹, em novembro desse ano tenta ingresso na *Sorbonne*, onde é barrado pela segunda e, provavelmente, última vez (já havia fracassado em 1894). Na segunda metade de 1899, aciona contatos na tentativa de ingressar no *Collège de France*, onde, como vimos, acaba por ser admitido após uma recusa. Assim, esse período em sua trajetória talvez possa ser resumido em duas de suas próprias apreciações: ele está “muito absorvido nesses últimos tempos por diversas preocupações”⁵³²; e “devo ter parecido preguiçoso neste ano, muito mais do que eu gostaria. Afora um pequeno estudo, mais literário do que filosófico [*O riso*], não escrevi absolutamente nada [*je n’ai écrit rien du tout*]”⁵³³.

Em terceiro lugar, Bergson está muito mais próximo de *Matéria e memória* porque a base teórica de *A evolução criadora* só será, em sua maior parte, constituída pelas pesquisas que fizera para seu duplo ensino no *Collège de France*. Notemos, em particular, que o título mesmo do quarto capítulo de *A evolução criadora* reenvia a uma nota de rodapé em que lemos:

531 Pode-se conjecturar que isso se deva ao fato de que, à época, a *École normale supérieure* tinha uma vocação generalista humanista, o que conduzia seus professores ao ensino das antiguidades e, na filosofia, à preparação para o exame de *agrégation*, igualmente generalista. Bergson procurava um espaço que o lançasse na filosofia moderna, i.e., na crítica das ciências de seu tempo.

532 “Bergson à G. L. Duprat”, 9 mai 1899 (C, p. 45).

533 “Bergson à Xavier Léon”, 5 septembre 1899 (C, p. 46).

a parte deste capítulo que trata da história dos sistemas, e em particular da filosofia grega, é apenas o resumo muito sucinto de pontos de vista que desenvolvemos longamente, de 1900 a 1904, em nossas lições do *Collège de France*, notadamente em um curso sobre a *História da ideia de tempo* (1902-1903). (EC, p. 272)

Portanto, não é de modo algum descabido supormos que, embora o professor tenha redescoberto uma nova linha de interesses que veio a culminar em *A evolução criadora* à medida que se desdobrava para assegurar seu ensino duplo, o próprio ano de 1900 apresenta-se a ele como uma oportunidade, bem assegurada do ponto de vista trabalhista, de dar continuidade a projetos deixados em suspenso desde *Matéria e memória*. São diversas as razões para pensar, então, que o curso “Da ideia de causa” representa um interesse plenamente gestado dentro de *Matéria e memória* e que, talvez por uma razão de economia do livro ou pela afiação claramente polêmica que o filósofo a ele pretendeu dar, não foi explorado em 1896.

O que foi ensinado no curso “Da ideia de causa” é algo impossível de saber em detalhe, imposta a limitação dos materiais disponíveis. Fundamentalmente, dispomos de uma notícia oferecida pela própria instituição; uma notícia publicada supostamente por Jacques Chevalier no próprio momento em que assistia ao curso; lembranças de Jacques Chevalier publicadas em 1959⁵³⁴. Cruzando esses materiais, entretanto, é possível não apenas assegurar que eles convergem entre si na direção de um curso em comum, como também podemos nos fazer uma ideia clara e certa de alguns pontos que devem ter sido tratados pelo professor.

Afora os traços mais característicos da filosofia bergsoniana, o cotejo dos três documentos revela pontos em comum, dentre os quais: a perspectiva adotada é a da análise psicológica da noção de causalidade; o conceito que poderíamos entender como causalidade pura ou “causalidade em geral” será compreendido segundo suas “nuances” e, podemos supô-lo, a partir de sua gênese empírica. Já o cotejo dos dois documentos supostamente de Jacques Chevalier revela-nos uma grande diversidade de pontos de vista, dentre os quais: a prevalência do ponto de vista psicológico; a ideia de que a causalidade é entendida a partir de sua “origem”; a importância fundamental das *percepções visuais e táteis* na origem da causalidade; a centralidade da discussão das psicopatologias da visão; a importância da fase afirmativa do movimento, isto é, do instante em que o movimento não é apenas interior ao

534 Cf. as seguintes traduções em anexo: notícia do *Collège de France*; notícia do curso publicada pela primeira vez, provavelmente, por Jacques Chevalier na *Revue de Philosophie*; as lembranças de Jacques Chevalier em seus *Entretiens avec Bergson*. Referências completas e informações nos próprios anexos.

corpo, mas quando se comunica efetivamente com o exterior; a ideia de que o elemento intermediário entre a causa e o efeito consiste em nossa vontade e em nosso próprio corpo; a causalidade como capacidade de inserir descontinuidade na matéria; o papel do corpo no pensamento e na “contingência do universo”. Se a isso associarmos o apontamento de Rose-Marie Mossé-Bastide sobre o que talvez tenha sido outro curso sobre “A ideia de causa”⁵³⁵, começaremos a entrever a importância do problema que ora nos ocupa: “*a ideia de causa é situada no ponto de encontro de duas correntes*”. Adiante, tentaremos mostrar o significado desse ponto de encontro.

De uma forma ou de outra, essas informações são claras o bastante para inferirmos que alguns dos principais tópicos do curso encontram-se perfeitamente delineados dentro da “Nota sobre as origens psicológicas de nossa crença na lei de causalidade” (1900), cujo fulcro converge para o mesmo ponto descrito nesta frase de Jacques Chevalier: “é nessa ligação da percepção visual e da percepção tátil que o Sr. Bergson encontra a primeira imagem e o próprio núcleo da causalidade.”⁵³⁶

III. 3. A Nota

Existem diversos pontos importantes na “Nota sobre as origens psicológicas de nossa crença na lei de causalidade”. Muitas perspectivas poderiam ser empregadas para abordá-la, e já valeria um comentário à parte a primeira parte desse texto, na qual o autor demarca sua própria alternativa diante de três concepções da causalidade. Essas três concepções (o empirismo de Hume, o idealismo de Kant e a psicologia interior de Maine de Biran) representam, no entendimento do filósofo, as posições mais representativas sobre a causalidade. Em particular, seria muito apropriado um estudo detalhado da relação entre Maine de Biran e Bergson em torno do sentimento do esforço e do problema da causalidade, uma vez que a concepção apresentada pela “Nota” leva em conta o *esforço* como um dos componentes principais na origem da crença na causalidade. Esse não é, contudo, o intuito

535 Cf. a notícia institucional “Curso do *Collège de France*. Filosofia grega e latina”, primeira nota de rodapé. Rose-Marie Mossé-Bastide (1909-1999) pertenceu à última geração de discípulos de Henri Bergson. Continua sendo, sem dúvida, uma de suas maiores biógrafas. Participou da fundação da *Société des amis de Bergson* e da criação dos cadernos *Études bergsoniennes*. Foi organizadora dos *Écrits et paroles* (3 vols. Paris: Puf, 1957-1959), que representa a base dos *Mélanges* (1972), do qual também foi colaboradora. Seus trabalhos permanecem atuais e foram referência fundamental para Philippe Soulez (*Bergson politique*. Paris: Puf, 1989), para Soulez e Worms (*Bergson*. 1^{re} éd. Paris: Flammarion, 1997; 2^e éd. Paris: Puf, 2002) e para François Azouvi (*La gloire de Bergson, op. cit.*), em particular seu *Bergson éducateur* (Paris: Puf, 1955).

536 Ver “Curso do Sr. Bergson sobre a ideia de causa (1900-1901)”.

deste trabalho, no qual pretendemos mostrar como Bergson, com um olho muito atento sobre a ideia da importância psicológica do movimento, mas ao mesmo tempo profundamente incomodado com a possibilidade de que o movimento em psicologia pudesse representar a importação da noção de movimento da física, define a causalidade como *acompanhamento motor*. Isto é, define a causalidade a partir do ponto de vista subjetivo, qualitativo, mas que, em adição, tem uma propriedade especial que a distingue do simples movimento psicológico. Sozinho, não vemos o movimento psicológico exteriorizar-se, e mesmo quando desempenhamos um movimento com nosso corpo, disso temos consciência interiormente. Ocorre que o movimento do corpo, cujo conhecimento nos é qualitativo – donde a incansável insistência na perspectiva subjetiva –, é também fora de si, exterior a si, em si, ou como se bem quiser chamá-lo.

Por um lado, o movimento das ideias em turbilhão dentro de minha cabeça é meu e ninguém pode *percebê-lo*. Por outro lado, o movimento de que tenho consciência interiormente *é também exteriormente* quando o corpo se move. Esse movimento *desenha* com a matéria e no espaço. Se ao meu braço que se move livremente enquanto trabalho estiver acoplado um pincel carregado de tinta, e se esse pincel tocar a parede ao lado de minha mesa, verei posteriormente que um desenho se fixou na parede. E se não tivesse mesmo nenhuma consciência desse pincel, se não sentisse sua resistência, não suspeitasse de seu cheiro e barulho, enfim, se não o visse, é muito provável que, ao ver o desenho resultante, sequer me desse conta de que o desenho *é meu*, tamanha independência entre minha consciência do movimento e seu resultado, por assim dizer, exterior. Mas deve haver uma passagem entre meu movimento interior, que é só meu, e aquele desenho que, até o momento em que alguém não o havia mostrado a mim, eu sequer suspeitava que fosse meu. Atualmente, é semelhante a reação de espanto da pessoa que pela primeira vez vê, através do armazenamento de suas coordenadas de posicionamento (sistema GPS), o trajeto que fizera ao longo de um dia em que teve de se transportar pela cidade. O mapa mostra uma série de linhas, à primeira vista confusas, que indicam o percorrer de enormes distâncias, com variação entre diferentes altitudes com relação ao nível do mar, informações essas de que as pessoas normalmente não se dão conta e muito menos de que se lembram. Se o desenho dessas linhas fosse colocado sobre um fundo branco e, em um teste, o mostrassem à própria pessoa que o fizera depois de perambular pela cidade, quantas terão adivinhado do que se trata?

Haveria muito a dizer sobre isso. Mas há uma coisa muitíssimo precisa que não podemos deixar de notar. Não é só preciso do corpo para ser um “sujeito normal”. Para chegar a um resultado previamente determinado, *o corpo precisa saber se mover*. Por exemplo, por mais interessantes, sutis, fugazes, durativas que alguém possa considerá-las, todas as ideias de Stephen Hawking seriam apenas dele se ele não tivesse os olhos para mover, e se não houvesse um dispositivo capaz de reconhecer o movimento dos olhos, armazená-los e transformá-los em informação. *Nós próprios não vemos o movimento de seus olhos*. Ora, como é possível que um movimento que sequer percebemos seja controlável com precisão tal que, movimento por movimento, palavra por palavra, Hawking seja capaz de escrever mais livros do que a maior parte dos acadêmicos no mundo? Para realizar um movimento, é preciso saber controlá-lo, bem como é preciso de *tempo*. Esse tempo não é forçosamente o tempo interior, a duração íntima, mas aquele necessário à realização do movimento. Não se trata do meu movimento apenas, mas do movimento que, sendo meu, quero que seja ao mesmo tempo algo no espaço.

Quando Bergson enuncia sua imagem da dissolução do açúcar, ele toca esse problema, mas pelo avesso da maneira como sua reflexão sobre a causalidade começou a tocá-lo na “Nota”. A maneira como ele encara esse pequeno fato em *A evolução criadora*, análoga à maneira como encara a própria criação da vida, não vacila ao demonstrar sua aderência ao ponto de vista qualitativo:

Pois o tempo que tenho de esperar não é mais o tempo matemático que se aplicaria igualmente bem [*aussi bien*] ao longo da história inteira do mundo material, no momento preciso em que ela [*lors même qu'elle*] fosse estendida [*étalée*] de uma só vez no espaço. Não é mais algo pensado, mas algo vivido. Não é mais uma relação, é o absoluto. (EC, p. 9-10)⁵³⁷

Admita-se de bom grado: o ponto de vista qualitativo é legítimo. Ele representa um *modus vivendi* que reivindica justamente o caráter qualitativo na origem mesma da experiência. Sua causa está ganha: basta vivê-la. No entanto, haja vista que o mundo estende-se no espaço à medida que a vida cria, reconhece-se que o tempo matemático “se aplicaria igualmente bem”. Mas como é possível? Isso é possível e mesmo necessário porque o *élan*

537 Bento Prado Neto (*A Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 10) traduz assim: “pois o tempo que preciso esperar já não é mais esse tempo matemático que ainda se aplicaria com a mesma propriedade [*aussi bien*] ao longo da história inteira do mundo material ainda que esta se esparramasse de um só golpe no espaço. Não se trata mais de algo pensado, mas de algo vivido. Não é mais uma relação, é algo absoluto.”

vital cria a vida por dentro, mas, ao criá-la, os seres vivos estendem-se por fora. *No espaço*. Bergson chega à expressão clara dessa ideia no terceiro capítulo de *A evolução criadora*: “no fundo da ‘espiritualidade’ de um lado, da ‘materialidade’ com a intelectualidade do outro, haveria, portanto, dois processos de direção oposta, e passar-se-ia do primeiro ao segundo por via de inversão” (EC, p. 202). De modo que o espaço tem *exatamente* a mesma idade do tempo. E uma vez que o espaço nasce junto do tempo, que ele é tão regular quanto o tempo, que as formas da vida espacializam-se há tanto tempo, todas as ciências que procuram compreender a regularidade e a unidade dessa espacialização, de relação em relação, estão de antemão justificadas. *Pois o movimento é tempo por dentro e espaço por fora*.

III. 4. A despretensão sensório-motora de *A evolução criadora*

Sem dúvida, de *Matéria e memória* (1896) à *Evolução criadora* (1907), Bergson não é mais o mesmo⁵³⁸. O professor do liceu Henri IV não só havia se transformado em professor do

538 Camille Riquier apresenta o período de que aqui tratamos com atenção ao mesmo problema da causalidade. Sua maneira de conceber as mudanças ocorridas nesse período é, no entanto, consideravelmente distinta da nossa. Riquier, que enfatiza o fato de que “cada livro de Bergson pareceu um meteorito” (*Archéologie de Bergson, op. cit.*, p. 353), também concebe “o problema da causalidade como aquele em torno do qual gravita *A evolução criadora*” (*Ibid.*, p. 355), bem como diversos outros textos anteriores a 1907. “Bergson abre diversas vias que giram de perto e de longe em torno da noção de causalidade. Sem a ela se reduzir, e apesar dos assuntos aparentemente distantes, ela, com efeito, está sempre em jogo.” (*Ibid.*, p. 362) Sobretudo, esse autor considera o período entre *Matéria e memória* e *A evolução criadora* sob a perspectiva de uma “lenta maturação” “transformando-se progressivamente” e dotada de “unidade profunda”. Desse modo, não hesita em considerar a obra de Bergson como bergsoniano: “um salto de onze anos paradoxalmente escondeu a lenta maturação do problema desde que *Matéria e memória* havia plantado a primeira semente. Que se recoloque *A evolução criadora* no processo da obra, e o intérprete se verá em seguida disposto a dele tomar parte pela entrada que lhe convém melhor quando quiser reaver sua unidade profunda. Em um primeiro tempo, trata-se de retornar a *Matéria e memória* a fim de restituir a impulsão inicial que transformou o problema da união da alma e do corpo, à medida que ele se resolvia, em um problema sobre a causalidade. Um segundo tempo instalar-se-á entre os dois livros a fim de seguir o problema através do movimento de pesquisa que ele prolongou. Bergson abre, com efeito, diversos canteiros através de seus cursos, alocações, artigos e conferências, que põem à obra o problema ao mesmo tempo em que circunscrevem sua amplitude. Transformando-se progressivamente, é, inicialmente, sobre o terreno psicológico que ele se colocou, tomando a forma do problema da atenção voluntária ou de “O esforço intelectual” – artigo escrito em 1902, situado a meio caminho do percurso. A noção de esquema dinâmico esboçará uma primeira solução, à espera de ser transposto e modificado sobre um plano biológico. Um último tempo anunciará *A evolução criadora*, indicando a necessidade de estudar o problema da causalidade sobre o terreno das ciências da vida, únicas capazes de aprofundar um problema cujo alqueive a fisiologia e a psicologia conjuntamente, sem poder cultivá-lo, terão ao menos preparado.” (*Ibid.*) Riquier também propõe: “o *Ensaio* bem que tinha tentado estudar o princípio de causalidade, ele não estava em condição de ir ao cerne, para se opor a ele, em proveito de uma ‘causalidade psicológica’. E a própria palavra ainda não se encontrava ali.” (*Ibid.*, p. 376) Como afirmamos acima, a *centralidade* do problema da causalidade é apontada com precisão por Riquier. No entanto, há ao menos quatro questões que, a nosso ver, não deveriam ser aplainadas pela via da “unidade profunda”. Em primeiro lugar, não poderíamos descartar tão facilmente os ganhos do *Ensaio* – que não são intercambiáveis com os de qualquer outra obra – em nome de uma interpretação teleológica cujo ápice é atribuído à *Evolução criadora*. Nosso próprio método de leitura visa situar as obras no contexto em que se inserem, esforçando-nos para não impor coerência unitária – mediante

Collège de France, como passara a ser *o professor* da cena filosófica parisiense. E entenda-se por essa cena o *tout-Paris*. Jacques Chevalier é testemunha ocular: já em 1901 em torno da cadeira do mestre a multidão continha amostra de diversos seguimentos⁵³⁹. Nas livrarias, *A evolução criadora* esgota-se em poucas semanas. Albert Thibaudet observa que o sucesso dessa obra “foi quase instantâneo, ultrapassou consideravelmente o círculo estreito dos filósofos, invadiu a grande imprensa e o grande público”⁵⁴⁰. Henri Gouhier comenta a partir da perspectiva do que assistiam ao filósofo às sextas-feiras e sábados: “coloquemo-nos em seu

uma mirada retrospectiva – a um livro que se criou em um tempo próprio como tentativa de resposta a problemas específicos. Apenas, o *Ensaio* não dá os mesmos rebentos da *Evolução criadora*, estes sendo tomados por Riquier como mais definitivos do que aqueles. Por outro lado, a presença do termo “causalidade psicológica” não deveria ser tomada por indício da presença do conceito de causalidade psicológica e *vice-versa*. Georges Canguilhem mostrara em *La formation du concept de réflexe* o quão enganoso pode ser esse procedimento historiográfico. E, se esse fosse o critério de existência de um conceito, seria muito difícil falar, como pretende Riquier, em causalidade na *Evolução criadora*, pois neste livro o termo “causalidade” não se relaciona com melhor clareza ao conceito de causalidade como esforço e impulso vital. Logo, *Matéria e memória* (1896) não planta a “primeira semente” do problema da causalidade nem lhe dá a “impulsão inicial”, pois, se a metáfora vegetal for proveitosa, este problema já fora plantado muito antes, ao menos desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889). Toda a primeira parte desta tese dedicou-se a mostrá-lo no esteio de Bento Prado Jr., Franklin Leopoldo e Silva e Henri Gouhier. E, no curso sobre “As teorias da vontade” (1906-1907), Bergson ele próprio retorna à ideia de “ato livre” do *Ensaio* para ilustrar a “causalidade psíquica” (M, p. 715). Com efeito, a criação psicológica (o que Gouhier, nós próprios e tantos outros chamamos de “causalidade psicológica” do *Ensaio*) não poderia ser considerada como uma definição incompleta, ou como um problema que se encontra “à espera de ser transposto e modificado sobre um plano biológico”. Trata-se de duas definições distintas que se destinam a dois propósitos igualmente distintos (dirigidas a dois níveis do real), de modo que não há superação de uma sobre a outra. Não é por outra razão que, ao retomar as conclusões do *Ensaio* na introdução de *A evolução criadora*, Bergson mostra que, “no presente trabalho, aplicamos essas mesmas ideias à vida em geral, ela própria encarada, aliás, do ponto de vista psicológico” (EC, p. x). O que Riquier entende ser a ampliação da definição da causalidade – que se encontraria supostamente “à espera” – é, na verdade, a plena diferenciação do conceito de criação na experiência filosófica de Bergson, que, como Gouhier já havia mostrado, ocorre com *A evolução criadora*. Pois, valendo-nos das palavras de Riquier ele mesmo, “Bergson não pensava mais rápido do que seus livros.” (*Ibid.*, p. 377) Sobretudo, não podemos nos esquecer de que a seção do *Ensaio* intitulada “A duração real e a causalidade” (DI, p. 149-166) anuncia claramente a causalidade pelo modo como ela será exposta na *Nota* e nos demais escritos em que Riquier encontra o problema da causalidade, isto é, como um esforço e uma preformação do futuro (ver nota de rodapé 177). Logo, em segundo lugar, é mais provável pensar que o problema da causalidade tenha se transformado no “problema da união da alma e do corpo” do que o contrário, não somente pela anterioridade cronológica de um ao outro, mas sobretudo porque a relação entre percepção e memória apresentada por Bergson visa contornar os problemas clássicos da gênese do indivíduo a partir das sensações e das leis de associação. A consciência como coexistência fluida e oscilante entre o passado e o presente puros tem por consequência, antes, a *flexibilização* da causalidade, que se aplica nos casos de automatismo puro (reações instantâneas, patologias da linguagem, hipnotismo etc.), mas não se aplica nos casos “normais”, em que o eu encontra-se imbuído de espírito e é capaz de fazer sua memória intervir apropriadamente. Em terceiro lugar, vemos, portanto, que o problema da causalidade é central de 1889 (*Ensaio*) a 1896 (*Matéria e memória*), de 1896 a 1900 (com a *Nota* e com o curso “Da ideia de causa”), finalmente, de 1900 a 1902 (com “O esforço intelectual”), mas a partir desta data vem a ser deslocado até ser tratado como criação em 1907. Henri Gouhier mostrara essa passagem com clareza insuspeitável, valendo-se das cartas a L. Brunschvicg de 1903 (ver *supra* parte I, capítulo II, seções IV e V). No entanto, Gouhier também mostrara que, à medida que passa a ser tratada como criação, a causalidade torna-se, na verdade, *outro problema*. Para um filósofo que se arroga a precisão, aliás, os conceitos não poderiam ser intercambiáveis, caso contrário não teriam razão de ser distintos entre si. Embora a criação *diferencie-se a partir da causalidade* na trajetória intelectual de Bergson, ela *torna-se diferente* à medida que ganha consistência filosófica. E as duas tornam-se tão antagônicas que não só representam a diferença da

lugar; é permitido imaginar essa espécie de transe intelectual ao virem a saber que *A evolução criadora* está entre os ‘lançamentos’ na vitrine das livrarias!”⁵⁴¹ Assim, não se encontravam excitados apenas os estudantes que viviam na paz do *quartier Latin*, já habituados à filosofia no período áureo da escola republicana francesa, e que a princípio talvez se dirigissem ao Collège de France com certa hesitação⁵⁴². Através de um rigoroso estudo de história da recepção, François Azouvi mostra que o *Ensaio* (1889) havia sido recebido no meio filosófico como “um trabalho antikantiano”⁵⁴³; *Matéria e memória*, que rende o ingresso de Bergson no Collège de France, confirma a tendência anterior com a peculiaridade de ser muito pouco compreendido entre os filósofos de profissão⁵⁴⁴. Já “em 1898, portanto, os adversários de

mudança entre os seres vivos e a matéria inerte como, segundo Gouhier, atualizam duas tradições historicamente opostas: a greco-latina e a judaico-cristã. Em contrapartida, forçando o viés da continuidade em detrimento da diferença no interior da obra bergsoniana, Riquier entende que “Gouhier já tinha notado a lenta transição que se operou de um termo a outro” (*Ibid.*, p. 379). No entanto, Gouhier (*Bergson dans l’histoire de la pensée occidentale*, *op. cit.*, p. 47, grifo nosso) havia resolvido esse problema, na verdade, de maneira muito distinta: “uma vez dissipada a *confusão entre criação e causalidade* [em *A evolução criadora*], a ideia de criação torna-se uma ‘ideia clara’ [EC, p. 262], mas de uma clareza que não é a da razão”, que não é da inteligência (ver afirmação semelhante em: *Id. Bergson et le Christ des Évangiles*, *op. cit.*, p. 123). Portanto, conceber o período de 1896 a 1907 como um crescendo da problemática da causalidade significa contrariar as teses de Gouhier, bem como as próprias evidências trazidas pela obra de Bergson. Com efeito, é impróprio atribuir à *Evolução criadora* a tentativa de “estudar o problema da causalidade sobre o terreno das ciências da vida”, pois é, antes, a *criação* que se estuda nesse terreno. Se fosse mesmo o caso de um estudo da causalidade, jamais sairíamos do evolucionismo falso – “a mais chocante das duas ilusões que pretendemos examinar” (EC, cap. IV, p. 273) –, pois “uma vez dissipada a confusão entre criação e causalidade”, como indica Gouhier, esta só poderá remeter-se à síntese descontínua de instantes do tempo, ao passo que a outra – e somente ela – representa a evolução em seu aspecto dinâmico. Por conseguinte, “a biologia” não deve ser pensada “como terreno de observação do problema da causalidade” (RIQUIER, C. *Archéologie de Bergson*, *op. cit.*, p. 371), pois é verdadeiro o contrário dessa afirmação, isto é, a *biologia como terreno de observação do problema da criação*. Em quarto lugar, Riquier nota que “a fisiologia e a psicologia” não deram conta do problema da causalidade. É verdade que a fisiologia não dá conta de definir a causalidade nos termos em que Bergson procura defini-la – é o que também concluiremos nesta seção. Entretanto, é incorreto estender essa impossibilidade à psicologia em geral, isto é, pois há diversas correntes da psicologia naquele momento, dentre as quais a própria *psicologia metafísica* de Bergson. Carece, portanto, uma especificação do próprio método psicológico bergsoniano.

539 “Lá havia filósofos e cientistas, jovens, muitos jovens ávidos para aprender e para agir, como esse Charles Péguy que se via sob sua pelerine [...]. Havia também homens enfatiados de uma longa opressão intelectual e mulheres, em grande número, atraídas pelo sucesso, mas também interessados nessas altas questões” (CHEVALIER, J. *Entretiens avec Bergson*, *op. cit.*, p. 1). François Azouvi (*La gloire de Bergson*, *op. cit.*) mostra o apreço que Bergson conquistara pela esquerda, ora pela direita, ora pelos ateus, ora pelos artistas, ora pelos católicos.

540 Thibaudet *apud* Azouvi (*La gloire de Bergson*, *op. cit.*, p. 136).

541 GOUHIER, H. “Gilson et Bergson”. In: *Id. Étienne Gilson*. Paris: Vrin, 1993, p. 16.

542 Referindo-se a alguma data do final do século XIX, Émile Bréhier lembra-se de que ele próprio era “um dos raros estudantes da Sorbonne que tinham a audácia de atravessar a rua Saint-Jacques [que separa a Sorbonne do Collège de France] para ver o que se passava do outro lado” (BRÉHIER, É. “Images plotiniennes, images bergsoniennes”. In: *Les études bergsoniennes*, 2, Paris, 1949, p. 107). Certamente, mais e mais estudantes curiosos afluirão no começo dos anos 1900.

543 AZOUVI, F. *La gloire de Bergson*, *op. cit.*, p. 58.

544 “*Matéria e memória* confirma a veia antikantiana desse novo filósofo, mas aventurando-se em regiões que ninguém conhece dentro da comunidade filosófica. Os comentadores mais dispostos, mesmo que saúdem um jovem mestre em Bergson, estão mais desconcertados do que convencidos [...]. Dentre todos os livros de Bergson, é seguramente aquele que tomará mais tempo para se impor entre os filósofos de profissão. Em

Bergson começam a estimar que o bergsonismo transborda o mundo filosófico e que ele constitui um fenômeno de época”⁵⁴⁵. Essa impressão só virá a se disseminar com a passagem do professor desde o austero rincão da Escola normal superior, aonde as multidões dificilmente correriam vê-lo, ao Collège de France.

Um detalhe fundamental dessa trajetória é que, com sua admissão nesta instituição em 1900, Bergson já não precisava mais, de fato, aventurar-se com muito risco nos pormenores da “psicologia positiva”. Cumpre lembrar que, se *Matéria e memória* é um “ensaio sobre a relação entre corpo e espírito”, ele pretendia sê-lo com ajuda massiva da psicologia positiva, autoproclamada experimental, cujo defensor é o também filósofo de formação Théodule Ribot. Trata-se de uma adesão mais ou menos explícita ao *esprit nouveau*⁵⁴⁶, generalista o bastante para comportar tudo o que fosse positivo dentro de seu conceito de novo, até mesmo metafísica. Antropofágico à sua maneira, um *psicologismo conquistador*. E Ribot, que era professor do Collège de France desde 1888, sem dúvida notou o positivismo de Bergson apesar da metafísica que o animava. Com a mesma certeza, devia haver desconfiança mútua entre ambos – certamente há por parte de Ribot –, pelo fato de que para um “a lembrança não está ‘na alma’: ela está fixada em seu lugar de nascimento, em uma parte do sistema nervoso”⁵⁴⁷; ao passo que, para o outro, é o inverso que se passa⁵⁴⁸. Só que, diferentemente de uma ou outra ideia, de uma ou outra especulação, é fato – e dos mais significativos – que Ribot apoia Bergson em suas duas tentativas de entrada no Collège de France⁵⁴⁹.

1959, Merleau-Ponty notava que era ainda o menos lido dos grandes livros de Bergson [“Bergson se faisant”. In: *Id. Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1960, p. 293]” (*Ibid.*).

545 *Ibid.*

546 RIBOT, Th. “Les mouvements et leur importance psychologique”, *op. cit.*, p. 384.

547 RIBOT, Th. *Les maladies de la mémoire*, *op. cit.*, p. 11.

548 Essa é uma das principais razões – inteiramente justificadas a seu modo – pelas quais se costuma privilegiar as diferenças entre ambos os autores. Cf. FOREST, D. *Op. cit.*, p. 200-205; MISSA, J.-N. *Esprit-cerveau*, *op. cit.*, ch. “Bergson, Ribot et les neurosciences”.

549 Para que fique claro, ao menos na época em que Bergson candidata-se, a eleição no Collège de France fazia-se por um meio simples. Quando uma cadeira é declarada vaga e decide-se por sua manutenção, os pretendentes enviam seus pedidos de candidatura junto de seus dossiês (*curriculum vitae* com principais publicações, carta de motivação e quaisquer outros documentos afins) ao administrador da instituição. Suas candidaturas estão, desse modo, colocadas. Na assembleia de professores em que se fará a eleição do novo titular, os candidatos são arrolados. Nisso entra o papel fundamental que alguns professores presentes em assembleia desempenham. Assim como em toda assembleia há pautas que são esclarecidas e defendidas pelos presentes e outras que não forçosamente o são, os professores manifestam apoio a um determinado candidato de seu interesse, normalmente lendo um discurso. Sem esse posicionamento espontâneo de um professor titular, o candidato será apenas mais um dentre uma lista. Na eleição da cadeira de Filosofia moderna, Ribot apoia dois candidatos, Henri Bergson e Gabriel Tarde. Com base na ata dessa assembleia, temos a possibilidade de saber que ele expõe o seguinte a seus colegas: “no que concerne à história, se obtivesse a cadeira, o Sr. Bergson substituiria o método clássico da exposição dos sistemas por um outro método, o da história dos problemas: por exemplo, a história das teorias da indução de Bacon até nossos dias, a ideia de matéria de Galileu até a época atual etc.” (Arquivos do Collège de France, pasta 16 CDF 28, procès-verbal, Bergson 1) E continua: “Bergson é um metafísico, mas que sempre liga suas especulações a

III. 4. 1. Um esforço... intelectual?

O tempo passará e Bergson vai mudar radicalmente sua posição dentro do debate da psicologia experimental. Uma das principais amostras dessa mudança encontra-se no artigo “O esforço intelectual” (In: ES, p. 153-190), publicado pela primeira vez em 1902 na *Revue philosophique* de Ribot.

Antes de mais nada, cabe perguntarmos: como surge esse famoso artigo? Passaram-se, então, poucos dias desde a leitura pública da *Nota* e poucos meses desde a eleição da cadeira de Filosofia grega e latina. “O esforço intelectual” deve ter sido uma versão ampliada e revisada de uma comunicação feita por Bergson no dia 24 de agosto de 1900 no *IV^e Congrès international de psychologie* intitulada: “Em que consiste a consciência que temos do esforço intelectual?”⁵⁵⁰ A descrição feita na notícia do evento cita, em sua maior parte, as mesmas palavras que encontramos no artigo. Ademais, Bergson deve ter figurado como uma das estrelas do evento, pois talvez fosse o único professor do Collège de France ao lado de Théodule Ribot – o próprio organizador do Congresso – naquele instante. Como bem observa o resenhista do evento, Bergson “mostrou aos psicólogos experimentais que a introspecção psicológica, quando é bem conduzida, ainda é um dos melhores procedimentos de investigação psicológica.”⁵⁵¹

Com efeito, introspecção psicológica também é uma expressão apropriada para qualificar “O esforço intelectual”. Este artigo é um primor em diversos sentidos e, notadamente, excele pela maneira como pensa o esforço intelectual associado à causalidade⁵⁵².

pesquisas positivas.” (*Ibid.*) Neste ponto preciso, o transcritor da ata da assembleia tem o cuidado de anotar: “acerca disso o Sr. Ribot dá um testemunho pessoal no que concerne a *Les maladies de la mémoire*.” O que Ribot dissera em seu “testemunho pessoal” é, talvez, algo impossível de saber. Pelo contexto, supõe-se que ele veja em Bergson alguém que possa tê-lo seguido, e, como procuramos mostrar no capítulo anterior, ele teria inúmeras razões para tanto. Passados alguns meses, na assembleia de eleição da cadeira de Filosofia grega e latina Ribot concentra-se em Bergson, em favor de quem reapresentará, pelo que indica a ata da assembleia, essencialmente o mesmo discurso.

550 Para mais detalhes, ver documento intitulado “Comunicação no quarto Congresso internacional de psicologia” (traduzido em anexo). Este documento deixa claro que “O esforço intelectual” não foi um “artigo escrito em 1902” (RIQUIER, C. *Archéologie de Bergson, op. cit.*, p. 355), pois já era preparado anos antes.

551 “Comunicação no quarto Congresso internacional de psicologia” (traduzido em anexo).

552 Camille Riquier (*Archéologie de Bergson, op. cit.*, p. 367-368) interpreta com precisão a ideia a partir da qual o artigo origina-se. Se o espírito manifesta-se essencialmente pela vontade, isto é, pela atenção voluntária e pelo esforço que a caracteriza, “é preciso, portanto, que haja ao menos um elemento propriamente intelectual que possa garantir a *marca* da vontade, ou a origem espiritual, e não mais corporal, do esforço que a preside: ‘Qual é a característica intelectual do esforço intelectual?’ [EI, p. 154] O artigo ‘O esforço intelectual’ aplica-se, assim, a precisar o movimento *sui generis* da consciência quando,

Não é exagero dizer que nele encontra-se delineado e claramente enunciado o problema da dupla realidade do movimento, interior e exterior. Sua definição central é: “*trabalhar intelectualmente consiste em conduzir uma mesma representação através de planos de consciência diferentes em uma direção que vai do abstrato ao concreto, do esquema à imagem.*” (EI, p. 177) Fórmula muito pregnante, e que ajuda em muito a entender como opera-se a “materialização crescente do imaterial que é característica da atividade vital.” (EI, p. 190) Para Bergson, “*o sentimento do esforço de intelecção produz-se no trajeto do esquema à imagem.*” (EI, p. 174)⁵⁵³.

Porém, não podemos deixar de notar que, rigorosamente falando, o filósofo já não tratará mais do corpo quando alude ao “esquema”. O texto defende que o esforço intelectual coincide com a passagem das lembranças através de planos de consciência cada vez mais estreitos até que elas componham a imagem perceptiva, de modo que o caminho do futuro (esquema) ao passado (imagem) é marcado por um esforço de estreitamento do passado: o esforço intelectual. Por excelente que seja essa teoria, ela não se coloca inteiramente no debate em que *Matéria e memória* procurou colocar-se, mas apenas em parte dele. O esforço é um *sentimento*, mas este é definido sem que se discuta o tópico das *sensações musculares*. Do esquema à imagem, não se recupera, portanto, a discussão neuropsicológica do segundo capítulo do livro de 1896; antes, retoma-se a discussão ontológica sobre os planos e os níveis de consciência.

O exemplo da dança é aquele em que Bergson mais se aproxima de uma definição do esforço corpóreo a partir da relação entre imagens visuais e sensações musculares (EI, p. 178-179). Fala-se em um esquema do movimento que se forma durante o aprendizado de um passo de dança. O “esquema, representação mais e mais abstrata do movimento a executar, deverá preencher-se com todas as sensações motoras que correspondem ao movimento que se executa” (EI, p. 179) Assim, o autor alude ao problema, mas sem abordar a particularidade da *sensibilidade muscular*. É como se esbarrasse neste tópico, bem como no da coordenação entre a sensação muscular e o sentido da visão, como um problema que pudesse ser arrolado ao lado de outros, mas sem necessidade de ser explorado em sua especificidade. O autor dá ao problema um enunciado preciso e rigoroso: “essas lembranças de sensações motoras, à medida que se revivificam, convertem-se em sensações motoras reais e, por conseguinte, em

independentemente do ato de que ela toma parte, ela nele se esforça.”

553 Para um comentário compreensivo e abrangente desse artigo, ver: *Ibid.*, p. 362-371. Para uma análise detalhada, ver o aparato crítico dedicado a “O esforço intelectual”, de autoria de Riquier, em *A energia espiritual* (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Paris: Puf, 2009, p. 328-352).

movimentos executados.” (EI, p. 179) Entretanto, desloca imediatamente o problema sensório-motor em prol da atualização das lembranças e do que ele agora chama de “esquemas dinâmicos”, recolocando-se nos domínios de sua psicologia metafísica.

Encontram-se envolvidos, portanto, sensações motoras e movimentos executados. Ora, de onde provêm as sensações motoras? Do corpo, sem dúvida. Mas por que meios elas são conhecidas pelo próprio corpo? Por que mecanismos sensório-motores o corpo gere seu próprio equilíbrio? Sobretudo, o corpo sente o movimento nos seus próprios membros (sensibilidade periférica) ou sente-os no cérebro (sensibilidade central)? “O esforço intelectual” não traz indicações precisas sobre essas questões, isto é, sobre a concepção que Bergson faz-se da sensibilidade muscular (se central ou periférica), embora esse seja um assunto que merecesse ser abordado sob o ponto de vista anatômico, fisiológico e patológico, assim como fora o mecanismo sensório-motor fonoaudiológico.

Afinal, como não teríamos percebido que em “O esforço intelectual” o esquema, que em *Matéria e memória* era definido como um mecanismo sensório-motor, perde seu caráter motor para transformar-se na ideia de *esquema dinâmico* ou, simplesmente, *esquema*? Sem dúvida, o esquema dinâmico pode ser concebido a partir de suas nobres raízes gregas, formando uma expressão a partir de duas palavras em certo sentido antagônicas: *skhêma* (forma, figura) exprime um ponto de vista exterior, ao passo que *dýnamis* (potência, força, poder) exprime o ponto de vista interior⁵⁵⁴. Porém, é fato que a referência aos mecanismos sensório-motores do segundo capítulo de *Matéria e memória*, essenciais à compreensão do esquema, já não existe mais. Igualmente, como não teríamos notado que os *abalos* [*ébranlements*] já desapareceram completamente desse artigo?

O detalhe mais interessante da mudança de perspectiva adotada por Bergson reside nas diferenças entre as duas versões de “O esforço intelectual”: a primeira, repitamos, publicada em 1902 na *Revue philosophique* de Ribot e muito próxima da ocasião que suscitara o artigo (o IV^e Congrès international de psychologie de 1900); a segunda preparada para a edição de *A energia espiritual* de 1919, época em que Bergson já vivera sua glória no Collège de France e, inclusive, já se ausentara das atividades diplomáticas a que fora incumbido durante a Primeira

554 Camille Riquier ressalta-o em sua apresentação de “O esforço intelectual” (*L'énergie spirituelle*, op. cit., p. 330). Em *Archéologie de Bergson* (Op. cit., p. 372; cf. p. 371, 373), ele também nota o abandono do estudo psicofisiológico do problema: “a análise psicológica somente indicou essa atividade *sui generis*, sem poder fixar-se até ‘a própria fonte’ da vontade, indiretamente pelo efeito que esta exerce sobre a inteligência.” No entanto, não considera que o abandono da perspectiva psicofisiológica implica uma mudança do problema mesmo: “Bergson detém-se lá onde a psicologia em seu estado atual cessa de esclarecê-lo. Então só lhe resta liberar, em conclusão, o alcance metafísico do problema.” (*Ibid.*, p. 373).

Guerra Mundial⁵⁵⁵. André Robinet, editor dos *Mélanges*, assinala em itálico todas as numerosas modificações de uma versão à outra, dentre as quais:

Ao lado do mecanismo da associação, há o mecanismo do esforço mental. As forças que trabalham nos dois casos não diferem em intensidade; diferem pela direção. Quanto a saber COMO⁵⁵⁶ elas trabalham, essa é uma questão que não é da alçada da *psicologia sozinha* [psychologie toute seule]: ela se associa ao problema geral e metafísico da causalidade. *Não podemos resumir em algumas palavras tão grande problema. Que nos seja suficiente dizer que* entre a impulsão e a atração, entre a “causa eficiente” e a “causa final”, há, acreditamos, alguma coisa de intermediário, uma forma de atividade da qual os filósofos tiraram por via [...] de dissociação, passando aos dois limites opostos e extremos, a ideia de causa eficiente, de um lado, e a de causa final, do outro. Essa atividade, que é a *causalidade real*, consiste em uma passagem gradual do menos realizado ao mais realizado, do intensivo ao extensivo, de um estado de implicação recíproca das partes a um estado de justaposição dessas partes umas às outras, enfim, do esquema à imagem. Ora, o esforço intelectual tal como o definimos não é outra coisa. Nesse sentido, ele apresentar-nos-ia a relação causal no estado puro. Mas aí não está a questão que nos preocupou em todo nosso estudo. (M, p. 550)⁵⁵⁷

Haveria muitas questões a discutir em detalhe a respeito das diversas modificações de uma versão à outra. Por ora, interessa-nos notar, em primeiro lugar, como a psicologia não é deslocada para um lugar partilhado com a metafísica, mas para um segundo plano. O “problema geral e metafísico da causalidade” é aquele a que psicologia – i.e., a psicologia experimental – não tem acesso, e para cuja compreensão só poderia ajudar de modo preparatório. Somos levados a pensar, portanto, que a causalidade da *Nota* era abordada dentro de limites constituídos pela psicologia experimental, uma vez que nela levam-se em conta fundamentalmente as sensações cinestésicas nas “origens psicológicas de nossa crença na lei de causalidade”.

555 Bergson pedirá aposentadoria no Collège de France em 1920, e em 1921 verá o ministro da Instrução Pública atender a seu pedido.

556 Em itálico na segunda versão.

557 Na segunda versão: “ao lado do mecanismo da associação, há o do esforço mental. As forças que trabalham nos dois casos não diferem em intensidade; diferem pela direção. Quanto a saber *como* elas trabalham, essa é uma questão que não é apenas da alçada psicologia [*de la seule psychologie*]: ela se associa ao problema geral e metafísico da causalidade. Entre a impulsão e a atração, entre a “causa eficiente” e a “causa final”, há, acreditamos, alguma coisa de intermediário, uma forma de atividade da qual os filósofos tiraram por via de empobrecimento e de dissociação, passando aos dois limites opostos e extremos, a ideia de causa eficiente, de um lado, e a de causa final, do outro. Essa operação, que é aquela própria da vida, consiste em uma passagem gradual do menos realizado ao mais realizado, do intensivo ao extensivo, de uma implicação recíproca das partes à sua justaposição. O esforço intelectual é algo desse gênero.” (EI, p. 189-190).

Em segundo lugar, da primeira à segunda versão, note-se o pequeno acréscimo do termo “empobrecimento” que passa a qualificar a(s) ideia(s) de causa. Com efeito, os conceitos tradicionais de causa não são somente dissociações da “causalidade real”, mas também seus empobrecimentos. Assim, esse detalhe mostra como Bergson procura isolar o conceito de causalidade mediante uma qualificação negativa ao revisar seu próprio artigo para a edição de 1919, quando já lhe é claro, retrospectivamente, que a causalidade opõe-se à criação.

Pelo mesmo motivo, em terceiro lugar, a expressão “causalidade real” cai para ser substituída pela palavra “vida”, o que já muito claramente indica: 1º a centralidade do problema da causalidade na experiência intelectual de Bergson nos primeiros anos de 1900; 2º engrossa o progressivo abandono de um conceito demasiado intelectualista, excessivamente complexo, suscetível a inúmeras polêmicas⁵⁵⁸, enfim, oposto à própria ideia de criação; 3º indica de maneira muito sugestiva como a causalidade veio a ser pensada pelo autor, particularmente desde *A evolução criadora*. Note-se, ainda, que Bergson devia realmente muito meditar a respeito do “problema geral e metafísico da causalidade” em 1902, pois admite – bem quando se encontra prestes a concluir seu artigo (último parágrafo) – que “não podemos resumir em algumas palavras tão grande problema”. Esse artifício retórico será excluído da versão de 1919.

Em quarto lugar, Bergson também exclui o parentesco entre o esforço intelectual e “a relação causal no estado puro”, para ficar apenas com o esforço intelectual. Ora, como parece dizer o próprio nome, “a relação causal no estado puro” não seria, portanto, a causalidade cinestésica da *Nota*. Bergson já adentrou plenamente a metafísica, redefinindo a causalidade psicológica segundo o modo *como* opera.

III. 4. 2. “O paralelismo psicofisiológico”

Da comunicação “Em que consiste a consciência que temos do esforço intelectual?” (1900) e do artigo “O esforço intelectual” (1902), passemos agora ao ano de 1904. Segundo Georges Canguilhem, a comunicação de Bergson no *Congrès international de Philosophie* de

⁵⁵⁸ Vejam-se, por exemplo, as questões postas por Alain (Émile Chartier) a Bergson durante a discussão da *Nota*.

Genebra, intitulada “O paralelismo psicofisiológico”, teria sido lida pela primeira vez “sob o olhar reprovador de Théodule Ribot”⁵⁵⁹. Nesse ínterim, o que haveria mudado?

Por um lado, Bergson vê com muita clareza diante de si a possibilidade – já quase tangível – de se instalar no posto que cobiçava ao menos desde 1899, e para cuja obtenção fizera muito ávidas alianças⁵⁶⁰. Agora estamos em setembro de 1904. A cadeira de Filosofia moderna que era ocupada por Gabriel Tarde encontra-se livre com a morte deste titular em maio desse ano. Logo, apenas um acaso dos mais improváveis impediria a transferência do mais badalado professor do Collège de France, da cadeira de Filosofia grega e latina à sua menina dos olhos. Em novembro desse mesmo ano, seu pedido de transferência será aprovado em assembleia por unanimidade, e ele chegará, então, à posição que sempre desejou e na qual não dependia mais senão de si. É na condição de professor titular da cadeira de Filosofia moderna que ele virá a se aposentar em 1921.

Por outro lado, nessa época há menos psicologia positiva de Ribot e mais psicologia positiva de Bergson nos escritos do filósofo. Há menos fatos experimentais e menos experiência definida a partir de suas condições neurofisiológicas; em “O paralelismo psicofisiológico”, há mais vontade de compreender a metafísica implícita do cientista. Há um verdadeiro acerto de contas. O paralelismo entre o cérebro e o pensamento:

era e talvez seja ainda um excelente princípio de pesquisa, que significará que não se deve muito apressadamente designar limites à fisiologia, não mais do que em qualquer outra investigação científica. Mas a afirmação dogmática do paralelismo psicofisiológico é coisa bem diferente. Não é mais uma regra científica, é uma hipótese metafísica. Na medida em que é inteligível, ela é a metafísica de uma ciência em quadros puramente matemáticos [...]. Acreditamos que os fatos, examinados sem pressuposto mecanicista matemático, já sugerem uma hipótese mais sutil quanto à correspondência entre o estado psicológico e o estado cerebral. Este exprimiria apenas as *ações* daquele que aí encontram-se pré-formadas; dele desenharia as articulações motoras. [...] Não retornaremos a essa solução que expusemos em um trabalho anterior. A demonstração que vamos apresentar é, aliás, independente disso. Não propomos aqui, com efeito, substituir uma certa hipótese pela do paralelismo psicofisiológico, mas

559 CANGUILHEM, G. “Le cerveau et la pensée”. In: *Georges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 8. A comunicação de que se trata foi publicada originalmente no mesmo ano na *Revue de métaphysique et de morale* sob o título “Le paralysisme psycho-physiologique”. Esse texto foi reunido em *A energia espiritual* (1919) sob o título “O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica” (*Bergson: cartas, conferências e outros escritos*. Coleção *Os Pensadores*, op. cit., trad. de Franklin Leopoldo e Silva, p. 41-52).

560 A esse respeito, ver a correspondência de Bergson com Marie Raffalovich (1833-1921) entre 1899 e 1900 no volume *Correspondances*.

estabelecer que esta implica, sob sua forma corrente, uma contradição fundamental. (CP, p. 192)

Os termos em que Bergson exprime-se são evidentes. Em primeiro lugar, ele toma por encerrada a discussão neuropsicológica de *Matéria e memória*. Em segundo lugar, ele não exprime a menor intenção de colocar-se no mesmo terreno de fatos do livro de 1896, nem sequer em um campo atualizado desse debate – lembremo-nos de que, nessa época, poucos anos de pesquisa concentram descobertas que séculos inteiros não conseguiram proporcionar. Se, em *Matéria e memória*, ele procurou mostrar os limites da ciência neuropsicológica discutindo-a, em 1904 ele tem perfeita consciência de que sua posição é “independente”. Declaradamente, ele procura apontar para a “contradição fundamental”, “uma das mais sutis ilusões do pensamento metafísico”, “uma ambiguidade em termos”, uma “afirmação dogmática”, um “artifício dialético”, um “sofismo – preciso dizê-lo?” (CP, p. 192) Mas agora pretende fazê-lo *a partir do único ponto de vista filosófico*. E o indício claro dessa posição, cuidadosamente delineada de modo prévio, é que ele não dá voz a um cientista sequer em sua comunicação. No excerto citado acima, portanto, a distinção entre o paralelismo psicofisiológico e o paralelismo psicofisiológico dogmático é apenas um modo de introduzir a questão, pois, sem distinção efetiva, todo paralelismo psicofisiológico considerado como tese filosófica é reassimilado ao dogmatismo.

III. 4. 3. “As teorias da vontade”

O curso “As teorias da vontade”⁵⁶¹ (1906-1907) indica um posicionamento único após o curso “Da ideia de causa” (1900-1901). Ao que parece, ele representa um dos principais atos finais de Bergson no que tange à discussão sobre o aspecto sensório-motor do movimento, de modo a preparar a despedida de *A evolução criadora* da plataforma da neuropsicologia.

O professor discute com bastante detalhe diversas concepções sobre o esforço muscular e a atenção, após dividi-las em quatro formas da atividade voluntária: o esforço muscular, o esforço de atenção, a volição em geral e o caráter. Através da análise da primeira forma, procura identificar a pertinência específica tanto à sensibilidade muscular central quanto à tese da sensibilidade muscular periférica. Com efeito, o professor reconhece que a determinação do esforço muscular não é simples, “e mesmo não há fato psicológico que tenha

⁵⁶¹ Curso ministrado no Collège de France no ano letivo de 1906-1907. Para detalhes, ver tradução parcial em anexo (bem como a primeira nota de rodapé).

levantado controvérsias mais ardentes entre psicólogos, fisiologistas e neurologistas.” (M, p. 688) Acerca da sensibilidade central, seus defensores pensam que “o esforço muscular lança no organismo a força que produz o movimento; há em mim como um reservatório de ação que meu esforço abre de alguma maneira” (M, p. 689). Em contrapartida, sobre a sensibilidade periférica, “o sentimento do esforço reduz-se em um conjunto de sensações periféricas (tensão dos músculos, seu atrito, fricção da pele etc.), que, parecendo-me confusas como um gasto de energia, dá-me a ilusão de apreender a emissão de uma força desde sua fonte.” (M, p. 689) Bergson inclina-se favoravelmente na direção da tese da sensibilidade periférica, cujos melhores teóricos teriam sido Hugo Münsterberg (1863-1916) e, sobretudo, William James. Este psicólogo nega “que o sentimento do esforço seja a consciência de uma corrente centrífuga de energia” (M, p. 690). Na verdade, a ilusão do influxo nervoso deve explicar-se pelo “velho preconceito escolástico segundo o qual o efeito deve estar contido em sua causa” (M, p. 690). A favor da tese da sensibilidade muscular periférica ainda coloca-se o fato de que, nos pacientes anestesiados, o “sentimento do esforço é profundamente alterado” (M, p. 691). No entanto, a explicação de James parece não satisfazê-lo por completo. Bergson levanta objeções contra a tese periferalista:

Em primeiro lugar, se o sentimento do esforço consiste apenas na consciência do conjunto das sensações musculares, como a consciência do movimento executado passivamente contém uma parte dos elementos que W. James descobre na consciência do movimento voluntário, o movimento executado passivamente deveria ser acompanhado também de um sentimento, não idêntico, sem dúvida, ao sentimento do esforço, mas, ao menos, tendo alguma analogia com ele. (M, p. 691)⁵⁶²

Ou seja, se o sentimento do esforço não for como pensa Maine de Biran (força hiperorgânica, sentida como resistência material ao esforço do sujeito), ainda assim deve haver um sentimento que participa tanto das ações voluntárias quanto das ações involuntárias. Bergson tenta conceber o corpo como uma totalidade nervosa integrada, em que os movimentos desempenham importância mesmo quando não são sentidos conscientemente. Dessa forma, ele aproxima-se consideravelmente daquela ideia de Ribot segundo a qual os movimentos contribuem “no sentimento geral que temos de nossa existência”⁵⁶³. E continua:

562 Como ocorre com frequência no curso “As teorias da vontade”, a transcrição feita por Paul Fontana não parece reproduzir palavra por palavra o argumento do professor, se não resumi-lo de acordo com a ideia do argumento.

563 RIBOT, Th. “Les mouvements et leur importance psychologique”, *op. cit.*, p. 373.

Em segundo lugar, sendo diferentes umas das outras as sensações emanadas de cada membro por ocasião de cada movimento, deveríamos ter, não um sentimento geral de esforço, mas tantos sentimentos diferentes de esforço quantos movimentos possíveis. [...] Doravante, essa teoria mostra-se, portanto, insuficiente. Mas ela é verdadeira em algumas de suas partes, tão bem quando, no resto, a teoria oposta. (M, p. 691)

É claro que, no limite, tanto uma teoria quanto a outra deveriam ser insuficientes, assim como o é a própria teoria bergsoniana. Segundo Marc Jeannerod, o divisor de águas desse problema, no qual se apresenta a primeira descrição moderna do cerebelo, é o trabalho *Integrative Action of the Nervous System* (1906) que Sherrington publica no mesmo ano em que Bergson começa seu curso. Em realidade, antes da definição da integração nervosa a partir da estruturação funcional de centros nervosos particulares, o debate entre centralistas e periferalistas talvez tivesse por critério último apenas o bom senso e o engenho⁵⁶⁴. De modo que, assim como todos os demais, Bergson esforça-se para salvar os fenômenos. Quando a ideia de integração funcional for colocada sobre bases modernas, o problema do sentimento da vontade e, com ele, o problema do esforço são deslocados de seu lugar de importância⁵⁶⁵.

Logo, na falta de critério científico que defina a validade de uma ou de outra, Bergson não fará como Ribot, que introduz a celeuma do centralismo e do periferalismo concedendo que, “malgrado as experiências e as observações clínicas, não se pode dizer que a questão esteja resolvida.”⁵⁶⁶ Igualmente, o artigo “Os movimentos e sua importância psicológica” extrai uma conclusão bastante moderada, pela qual se afirma que, embora a tese periferalista conte naquele momento com mais confirmações experimentais, “independentemente de qualquer opinião que se adote, permanece certo, a título de fato, que existem sensações musculares, que delas temos consciência e que têm por objeto, por matéria, movimentos.”⁵⁶⁷ Ou seja, entre centralistas e periferalistas há um ponto em comum, independentemente da causa das sensações musculares: todos afirmam a importância das sensações e dos movimentos.

564 Para uma visão de conjunto dessa discussão, ver tópico “Periferalistas e centralistas” em: JEANNEROD, M. *Sobre a fisiologia mental: história das relações entre biologia e fisiologia*, op. cit., p. 106-117.

565 Aos olhos de Sherrington, a “distinção baseada no caráter mais ou menos consciente ou mais ou menos voluntário dos movimentos” “parecia-lhe sem grande interesse: os reflexos estão, com efeito, muitas vezes sob o controle voluntário, enquanto há movimentos ‘voluntários’ que podem ser executados sem consciência, ou ainda movimentos simples que podem ser transformados pela prática em ações automáticas.” (*Ibid.*, p. 126).

566 RIBOT, Th. “Les mouvements et leur importance psychologique”, op. cit., p. 375.

567 *Ibid.*, p. 377.

Ora, entre “Os movimentos e sua importância psicológica” e o curso sobre “As teorias da vontade” (1906-1907), mais de vinte e cinco anos passaram-se sem que o veredito de Ribot sobre o caráter inconclusivo das experiências pudesse ser essencialmente modificado. Já Bergson procura “ultrapassar” (M, p. 698) as teses centralistas e periferalistas com auxílio da alternativa filosófica exposta tanto na *Nota* quanto em “O esforço intelectual”. Ele vai mostrar, sobre o caso dos pacientes anestesiados cujo sentimento muscular é perturbado, que “a consequência que James disso extrai ultrapassa suas premissas; a única conclusão legítima é que as sensações periféricas são indispensáveis à consciência do esforço muscular, mas não que elas sejam toda essa consciência” (M, p. 692). Assim, o princípio usado por James “pode voltar-se contra ele” (M, p. 692), pois o sentimento de inervação não seria tão inútil como ele diz ser. Embora a resistência que um objeto exterior apresenta à força contra ele aplicada não explique toda a consciência do esforço muscular, ela testemunha um *sentimento irredutível*. Esse sentimento, intermediário entre a sensação e o ato intelectual, corresponde ao que James chama de *imagem cinestésica* (M, p. 694). Adiante retornaremos a esse ponto fundamental. Por ora, concentremo-nos no encaminhamento que Bergson dá a essa discussão. Através da imagem cinestésica e da consciência *sui generis* que a ela está associada – antecipemos, a própria causalidade –, sua alternativa pretende esgueirar-se nesse mínimo filão entalhado entre as duas rochas massivas do centralismo e do periferalismo. De modo análogo à sua definição de imagem (nem a coisa nem a representação, nem realismo nem idealismo), esse “sentimento de uma relação” (M, p. 695) quer adotar o justo meio.

Há, portanto, alguma coisa de verdadeiro, em certo sentido, nas duas teorias opostas; mas, para chegar a uma conclusão satisfatória, não podemos nos contentar em justapô-las; é preciso completá-las e ultrapassá-las tanto uma quanto a outra. Sem dúvida, não será possível alcançar, por meio da inteligência e da análise, a própria impulsão que está na base da vontade; mas será possível, em certa medida, determinar o caráter especial dos fenômenos intelectuais acompanhados de atenção e distingui-los dos outros fatos intelectuais. Desse modo, não alcançaremos a vontade em sua própria fonte, mas poderemos apreendê-la bem perto de sua fonte. (M, p. 698)

Em lugar de propagar a clássica oposição entre as teorias, ele propõe uma investigação sobre “três formas da atenção: a atenção *sensorial*; o esforço de atenção *aplicado a compreender e a interpretar*, e, enfim, o esforço de *invenção*.” (M, p. 698) Essencialmente, no entanto, o componente sensorial não prevalece. No centro do esforço de atenção “não estão sensações periféricas, mas o sentimento de uma espécie de movimento interior do espírito”

(M, p. 700). A atenção é uma espécie de “progresso sentido” ou de “processo dinâmico” (M, p. 700) que não diz respeito à compreensão intelectual, mas à vontade. “Pois as lembranças que o espírito lança ao encontro das sensações são, como se viu, hipóteses pelas quais, ultrapassando a sensação bruta, procuramos antecipar nosso conhecimento.” (M, p. 700) O esforço de atenção caracteriza-se por um movimento de vai e vem para testar e aprimorar a imagem perceptiva. Porém, embora o elemento sensorial não prevaleça, não há apenas progresso e espírito na atenção.

Há também uma fixação dos órgãos sensoriais, uma atitude do organismo, análoga àquela que ele adota na atenção sensorial. E essas sensações fornecidas pelo estado de nosso corpo aparecem à consciência, agrupam-se em torno do sentimento de oscilação que acaba de ser descrito; elas são como os harmônicos⁵⁶⁸ mais sonoros do som fundamental, ou seja, o sentimento da oscilação e do progresso do espírito. (M, p. 702)

Nesse sentido, a atenção já consiste ela própria em uma invenção, visto que o objeto é enriquecido à medida que a atenção oscila procurando alcançar os “harmônicos”. De modo que as três formas de atenção que Bergson elencara acima reenviam, na verdade, a um mesmo contínuo em que prevalecem “sempre dois elementos essenciais: um esquema e imagens; em seguida, um contínuo movimento, uma oscilação do espírito indo de um desses termos ao outro até que as imagens [...] cheguem a verter-se no esquema, enquanto este, por sua vez, modela-se [...] sobre as imagens.” (M, p. 703) Nesse sentido, contudo, as conclusões de *Matéria e memória* a respeito da relação entre esquemas e imagens são apenas explicitadas. No curso, há mais ênfase nas sensações, em particular sensações cinestésicas, ao passo que, em 1896, enfatizavam-se os abalos. Mas, em última análise, privilegia-se o ponto de vista da “construção do espírito”, e não a estrutura mecânica de transmissão do movimento necessária à invenção material. Trata-se de reafirmar, portanto, o caráter indissociável da sensação, da emoção, dos elementos intelectuais na consciência do esforço. O “esforço não é mais um acidente que se sobrepõe aos fatos psicológicos; ele faz parte da própria ação” (M, p. 711).

Esse breve panorama sobre “As teorias da vontade” indica-nos o cuidado que Bergson tem com o problema sensório-motor na definição da vontade e do esforço. Ao mesmo tempo, mostra-nos claramente como o filósofo procura definir, através de estruturas sensório-motoras, a essência daquilo que não é sensório-motor, se não espiritual. Sua preocupação

568 Note-se que o autor da notícia “Curso do Sr. Bergson sobre a ideia de causa (1900-1901)”, Jacques Chevalier supostamente, menciona entre aspas “harmônicos superiores” (cf. tradução em anexo).

reside na definição de um *sentimento do esforço* que não seja nem uma sensação informada pela periferia do corpo nem uma sensação que coincide com o próprio influxo neuromotor. Não se trata nem de periferalismo nem de centralismo porque pretende ser ambas sendo outra coisa: é vem (periferalismo) e vai (centralismo) contínuos, sendo ajuste constante entre o esquema e a imagem; é, em última análise, movimento.

Porém, assim como “O esforço intelectual”, “As teorias da vontade” também não distinguem claramente as respectivas especificidades dos fenômenos auditivos e dos fenômenos visuais, uma vez que a transcrição desse curso leva-nos a crer que são tratados linearmente. A especificidade sensório-motora do curso reside na discussão de teorias cujo objetivo é explicitar a origem das sensações musculares; alinhando-as, porém, chega-se à qualidade espiritual do *sentimento do esforço*, mas não à particularidade dos esquemas e das imagens, noções essas com que o curso trabalha livremente. Não haveria uma diferença, contudo, entre um esforço de atenção visual e um esforço de atenção auditivo? Seja como for, mais importante ainda é o fato de que a discussão neuropsicológica que prepara *A evolução criadora* já não estará ela própria presente nesta obra. De algum modo e por alguma razão, ela desaparece. Nela restará apenas a imagem cósmica desse movimento, o *sentimento do esforço*, a que se deu o nome de *élan vital*⁵⁶⁹.

569 Essa importante passagem é posta em evidência por Camille Riquier, que se atém à substituição de “causalidade real” por “vida” entre as duas versões de “O esforço intelectual” (ver *supra* III, 4, 2): “em suma, aprofundando a vida interior, [...] Bergson dá-se conta de que nossa própria atividade causal, para compreender-se melhor, deve interrogar a vida: ‘O exercício normal da atividade humana definir-se-á cada vez melhor pelo aprofundamento da própria vida.’ [M, p. 487] O esforço da consciência era até aqui descrito ‘sem sair da inteligência’ [EI, p. 186], sem poder remontar até ‘a impulsão mesma que está na base da vontade’ [M, p. 698] e que lhe dá eficácia. [...] é preciso perguntar doravante de onde vem a própria vontade, de onde ela toma seu impulso que imprime nas lembranças sua direção e que, acrescentando-se a isso, as concentra em torno de um projeto que seja nosso.” (RIQUIER, C. *Archéologie de Bergson*, *op. cit.*, p. 374) Vê-se, portanto, que a “lei fundamental da vida” postulada em *Matéria e memória* é resolvida pela *via metafísica da vontade*, logo, do impulso vital que anima a vida psicológica e a impele unificando-a. “Assim, de um livro a outro, Bergson descobre nesse ínterim o que escreve a James em 3 de janeiro de 1903: ‘Quanto mais reflito sobre a questão, mais estou convencido de que a vida é, de um lado ao outro, um fenômeno de atenção.’ Quanto mais Bergson aprofunda o eu, mais ele se convence de que o cérebro só é o órgão de atenção à vida (fisiológica) na medida em que a vida (espiritual) já era ela própria um fenômeno de atenção, prolongando, assim, a vida do corpo pela vida do espírito, vida mais profunda que lhe tinha escapado até então. Em outros termos, o corpo tinha atenção à vida somente na medida em que a vida lhe concedeu ter atenção a ela. A atenção era uma parada [*arrêt*] do corpo porque era inicialmente um impulso do espírito. Mas já que ‘viver, para o espírito, é essencialmente concentrar-se no ato a realizar’ [ES, p. 57], a atenção é doravante uma *antecipação* e me dá o impulso para ultrapassar o próprio horizonte perceptivo, ou ao menos alargar esse horizonte, e me reunir comigo mesmo a partir do futuro de um projeto. Tratava-se, em *Matéria e memória*, de constatar que a consciência foi um efeito da matéria [...]. Com *A evolução criadora*, tratar-se-á de mostrar que, ‘em lugar de ser efeito’, ela é ‘causa’ [EC, p. 180].” (*Ibid.*, p. 378) A respeito de “O esforço intelectual”, Riquier sublinha: “o esquema dinâmico oferecia, no plano da psicologia pura, ao mesmo tempo o modelo e a épura do que ia adquirir com o impulso vital toda sua amplitude logo que este se aprofundasse e revestisse as dimensões extraordinárias da metafísica.” (aparato crítico de *L’énergie spirituelle*, *op. cit.*, p. 331).

III. 4. 4. *A evolução criadora não é uma evolução causadora*

§ 1. Bergson é devidamente reconhecido como filósofo da criação, e essa criação é por ele pensada *por dentro*. É claro que ele sempre acena para as conquistas das ciências naturais e leva em conta os seres vivos particulares, já “formados”. Ainda assim, parece ser consensual afirmar que seu intuito consiste em ressaltar o poder criador da vida, isto é, o poder que, intuído internamente, cria a vida por dentro. O auge desse ponto de vista é alcançado com *A evolução criadora*. Ele afirma-se de modo inequívoco na própria definição do *élan vital* como imagem cujas inúmeras definições reenviam a uma ação continuada, à criação orgânica, à criação do organismo *contra* a matéria. O *élan vital* dissocia a matéria que faz obstáculo, e já pelo modo de colocar esse problema sabemos de que lado o filósofo observa a criação. Ele é o princípio da evolução, da filogênese e da ontogênese. Segundo Bergson, nada melhor do que o dinamismo da consciência, desde que descoberto em sua duração real, para termos ideia precisa do próprio princípio vital. “Essa é minha vida interior, e essa é também a vida em geral” (EC, p. 259). No limite, a própria essência da vida seria psicológica, e é por isso que

é preciso comparar [a vida] a um *élan*, pois não há imagem emprestada do mundo físico que disso possa dar uma ideia mais aproximada. Mas essa é apenas uma imagem. A vida é, em realidade, de ordem psicológica, e é da essência do psiquismo envolver uma pluralidade confusa de termos que se interpenetram. (EC, p. 258)

É, enfim, reafirmando essa anterioridade do contínuo que “o filósofo deve ir mais longe do que o cientista” (EC, p. 368). E, para Bergson, ele pode ir mais longe pelo fato de que não precisa limitar-se à prova, por raciocínios cada vez mais mediatos, da relação dos fenômenos entre si; ele deve intuir o próprio impulso criador⁵⁷⁰. O cientista estuda a evolução pela regularidade das formas da natureza que se estendem; o filósofo intui a evolução a partir da potencialidade qualitativa de sua própria criação psicológica. Por fora ou por dentro, ambos procuram entender o *movimento*. Tomemo-lo por certo e indubitável: ainda assim, Bergson terá mantido-se irredutivelmente um filósofo *por dentro*. Não é o mero

570 “É ao próprio interior da vida que nos conduziria a *intuição*, quero dizer, o instinto que se tornou desinteressado, consciente de si próprio, capaz de refletir sobre seu objeto e alargá-lo indefinidamente.” (EC, 178).

reconhecimento da existência da inteligência e da fecundidade de seu saber que opera a passagem para o fora, tão sincero quanto esse reconhecimento for. O operador da passagem do dentro ao fora é a exigência que o cientista coloca-se em vista de raciocinar unicamente no âmbito dos dados não imediatos. Por um lado, Bergson tem razão quando propõe, em *Matéria e memória*, que “haveria um meio, e um só, de refutar o materialismo: seria estabelecer que a matéria é absolutamente como ela parece ser.” (MM, p. 76) A intuição só é possível pela fé no dado imediato. Por outro lado, estava certo também quando afirma que “é, portanto, da essência do materialismo afirmar a perfeita relatividade das qualidades sensíveis” (MM, p. 75). Porém, se for algo que toca a essência, então já é algo que não se pode abandonar. É também por isso que ele carrega nas tintas ao falar em *refutação* do materialismo, pois não se pode refutar uma essência ou natureza. As ciências *devem* suspeitar do imediato. Trata-se de uma recusa que, de tão difícil e continuada, pode, é bem verdade, invadir o cientista em suas horas vagas, limitando seus interesses e tornando-o um espírito positivista em regime de dedicação exclusiva. De uma forma ou de outra, dentro de seu domínio de direito, essa é uma *recusa que só pode ser integral*, e suas desajeitadas concessões estão expostas na história da imaginação científica de um Bachelard⁵⁷¹. Logo, o filósofo que permanece no qualitativo deve ser intransigente *na mesma medida* em que o cientista que deve duvidar do dado imediato.

Quando pensamos na excursão de Bergson *por fora*, lembramo-nos sem demora do famoso terceiro capítulo de *A evolução criadora*, em que a gênese da matéria e da inteligência é pensada como simultânea. A ideia central desse capítulo é mostrar que a gênese da matéria, concebida como *adaptação*, “*seria efetuada de modo totalmente natural, porque é a mesma inversão do mesmo movimento que cria a um só tempo a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas.*” (EC, p. 207) Mas aí há duas questões que tornam o texto, do ponto de vista procurado por nós, consideravelmente mais amplo do que precisávamos que fosse. Em primeiro lugar, Bergson expõe essa gênese conjunta da inteligência e da matéria com a mesma riqueza literária do livro todo e, vale dizer, de toda sua obra anterior. Nele concentram-se problemas em número suficiente para saturarem domínios tradicionalmente distintos como a psicologia, a metafísica, a teoria do conhecimento, a cosmologia, a

571 Não nos lembramos de um escrito de Bachelard que não contribua a esse respeito. Mas, se houver um clássico que sempre merece ser revisitado, esse poderá ser *A formação do espírito científico* (Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. Em francês: *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: Vrin, 1947). Uma citação do capítulo II, “O primeiro obstáculo: a experiência primeira”: “o espírito científico deve formar-se *contra* a Natureza, contra o que é, em nós e fora de nós, o impulso e a informação da Natureza, contra o arrebatamento natural, contra o fato colorido e corriqueiro. [...] A nosso ver, a única intuição legítima em psicologia é a intuição da inibição.” (edição brasileira, p. 29).

ontologia, a filosofia da biologia, a filosofia da física etc.⁵⁷² Ora, se a simplicidade costuma ter a clareza por virtude associada, não poderia haver uma forma simples de tratar um problema igualmente simples? Em segundo lugar, o problema da gênese é entendido por Bergson como criação que, como vimos acima, “*seria efetuada de modo totalmente natural*” (EC, p. 207). Ela é pensada como movimento da Vida, de modo que esse problema é, na verdade, muito mais abrangente do que o problema que procuramos colocar. Ele representa a tentativa mais ousada, dentro de todo *A evolução criadora*, de resposta ao problema colocado desde a introdução, a saber: “a *teoria do conhecimento* e a *teoria da vida* parecem-nos inseparáveis uma da outra” (EC, p. IX). Trata-se, portanto, da gênese conjunta de ambas, o que, se tiver implicações sobre outros domínios, adquire sentido a princípio dentro da *ontologia geral*. Não obstante, se a Vida faz-se vida, é preciso que ela esteja presente em cada ser particular, assim como supostamente está em nossa consciência e, a partir dessa, nos atos livres que atingem o mundo. Antes e acima de tudo, se a questão de entender como o ser humano age na matéria fizer parte do movimento da Vida, ela deverá ser tratada, todavia, de modo independente. Caso contrário, escorregando de maneira desprevenida do geral ao particular, seremos levados a pensar que a compreensão da vida é uma consequência lógica da filosofia da Vida.

§ 2. Se procurarmos a resposta ao problema da dupla realidade do movimento no segundo capítulo de *A evolução criadora*, teremos, sem dúvida, chegado mais perto. Nele, o filósofo indica que “nós enumeramos alguns dos traços fundamentais da inteligência” (EC, p. 158). Procura entender as características fundamentais da atividade inteligente comparada ao instinto. As seções “Inteligência e instinto”, “Função primordial da inteligência”, “Natureza do instinto” e “Vida e consciência” (em conjunto, p. 136-186) oferecem uma preciosa contribuição para a compreensão da *fabricação* inteligente, enriquecida de observações muito sutis acerca das operações da inteligência⁵⁷³. Contudo, por que não as

572 A título informativo, um levantamento simples mostra-nos que esse capítulo leva em conta, na definição da gênese conjunta da inteligência e da matéria, o problema dos graus de duração (EC, p. 201), da liberdade (EC, p. 201-202), da reconstituição retrospectiva ou do “*après coup*” (EC, p. 201), da distensão (*détente*, EC, p. 202), da inversão e da interrupção (EC, p. 202), da materialidade e da espiritualidade (EC, p. 202), do progresso (EC, p. 202), da personalidade (EC, p. 203), dos graus de extensão (EC, p. 203), do espaço (EC, p. 203), do esquema do espaço (EC, p. 203), dos átomos segundo Faraday (EC, p. 204), da divisibilidade da matéria (EC, p. 204), da “lei da vida” como lei de ação (EC, p. 204), da extensão [*étendue*] e da ex-tensão [*extension*] (EC, p. 204-205), da sensibilidade segundo Kant (EC, p. 205), da origem da noção de espaço segundo Kant (EC, p. 205-206), da geometria imanente à matéria (EC, p. 209-sqq.), e assim por diante.

573 Por exemplo, sobre o papel do obstáculo na preparação da ação inteligente (EC, p. 145); sobre a clara definição da inteligência como “faculdade de fabricar instrumentos” (EC, p. 151); sobre a fabricação como capacidade de “talhar em uma matéria a forma de um objeto” (EC, p. 156); sobre o caráter ensaístico dessa operação (EC, p. 157); sobre a inteligência como uma “potência indefinida de decompor [...] e de

considerar uma resposta plenamente satisfatória a nosso problema? Embora apresentem observações fundamentais a respeito dele, elas exploram o aspecto ontogenético da inteligência unicamente a partir das propriedades *construtivas* da própria inteligência, e não de suas propriedades *constitutivas*. A rigor, não se designa precisamente *como* a inteligência opera, mas quais são os efeitos de sua operação e o que disso é possível obter. Contudo, desde *Matéria e memória* é notório que a decomposição e a recomposição da “massa” percebida é relativa a mecanismos *sensório-motores*. Ela é tão necessariamente relativa a esses movimentos que, se os mecanismos motores são lesionados, a inteligência se bestifica. Ora, esse não é um fenômeno dos mais fundamentais dentre todos? A discussão dos mecanismos *sensório-motores*, aliás, foi uma das grandes conquistas “positivas” do livro de 1896, pois, se diálogo houve com a neuropsicologia, foi essa conquista a condição que o permitiu. Como vimos acima, a essa discussão o curso “As teorias da vontade” (1906-1907) retornou intensamente. Se em *A evolução criadora* Bergson pensa que se deva abandonar esse ponto de vista por completo, isso é difícil saber; que ele o desloca, porém, isso é algo certo. Em primeiro lugar, porque, como acabamos de mencionar, apesar de tratar longamente do funcionamento da inteligência, não há descrição de suas propriedades constitutivas (i.e., sensório-motoras). Em segundo lugar, porque ele próprio mostra que – pensando bem – essas propriedades não são assim tão importantes. Chegado ao final da seção “Função natural da inteligência” no segundo capítulo, após ter enunciado suas mais brilhantes descrições da inteligência, ele mostra que para extrair as conclusões que acaba de apresentar “não era mesmo preciso [*point n’était besoin*] entrar em tão longos detalhes sobre o mecanismo do trabalho intelectual: bastaria considerar seus resultados” (EC, p. 165).

Contudo, resta incólume outra questão mais primordial ainda, que aparece desde a primeira página da introdução de *A evolução criadora* (p. III): *como, por que meios, de que forma, por quais mecanismos* “nossa inteligência, no sentido estrito do termo, é destinada a assegurar a inserção perfeita de nosso corpo em seu meio, a representar-se as relações das coisas exteriores entre si, enfim, a pensar a matéria”? Ora, embora o autor afirme imediatamente que “tal será, com efeito, uma das conclusões do presente ensaio” (EC, p. III), devemos nos perguntar: em que espécie de conclusão ele pensava? Se pensasse na evolução da vida como diferenciação de suas tendências, e, dentro da tendência dos seres inteligentes, como conquista de uma adaptação progressiva, sem dúvida a questão fora respondida desde o

recompor” (EC, p. 158); sobre a capacidade de fabricação de instrumentos como fabricação de órgãos (EC, p. 162).

segundo capítulo de seu livro pela descrição dos “resultados”. Se, em contrapartida, pensasse na identificação *do princípio mesmo de ação dos mecanismos* que são os verdadeiros responsáveis – em escala micro – por essa adaptação, *A evolução criadora* terá contornado essa questão com muita beleza. Pois a ideia expressa em uma frase de *Matéria e memória* ainda não foi satisfatoriamente respondida: “*para mandar um despacho, é preciso saber manipular o aparelho.*” (MM, p. 111, grifo nosso) Essa terrível ideia, tão simples quanto verdadeira, tão banal quanto necessária, foi respondida *muito parcialmente*, pelo único viés dos fenômenos auditivos e debilitada por ter sido gestada dentro da polêmica esganiçada contra a neuropsicologia. Ela é, no entanto, *condição da consciência*. Uma condição não necessariamente determinante, mas suficiente: sem mecanismos, o sujeito idiotiza-se. Ora, se está ao alcance do filósofo empregar essa imagem a que chamamos de *élan vital*, é preciso lembrar, contudo, que há um pequenino *élan* em cada um dos seres vivos. Sejamos bergsonianos:

não pensemos mais, portanto, em um espírito que disporia de não sei que quantidade fixa de luz, ora difundindo-a pelos arredores, ora concentrando-a sobre um ponto único. Imagem por imagem, nós preferimos comparar o *trabalho elementar de atenção* ao do telegrafista que, recebendo um despacho importante, o reexpede palavra por palavra ao lugar de origem para controlar sua exatidão. (MM, p. 111, grifo nosso)

Assim, recaímos na sala escura, repleta de fiação exposta, em que nosso mal pago controlador “não acrescenta nada ao que recebe” (MM, p. 26). Desejamos avidamente conhecer esse problema, e é nosso direito entendê-lo. Não temos em vista, portanto, a ponta do cone da Vida – ideia inteiramente plausível, consoante à abrangência da própria “lei da vida”. Pensemos na ponta do cone do indivíduo que age pontualmente na matéria. Há de se entender especificamente como a memória contrai-se “até apresentar apenas o gume [*le tranchant*] de sua lâmina à experiência em que ela penetrará” (MM, p. 117), pois a constituição da consciência segundo seu campo de possibilidades não é a mesma coisa que a constituição da ação exterior segundo seu arsenal de disponibilidades. É, portanto, ainda sobre o terreno de *Matéria e memória* que permanecemos, e se for possível conceber a ponta do cone da Vida, isso só se dará ao preço da compreensão da escala individual do problema. *Pois, no indivíduo, a Vida em geral só se manifesta em particular.*

III. 5. O mecanismo sensório-motor da causalidade

Como vimos acima, Bergson abandona para valer o barco da neuropsicologia, e a melhor expressão pública dessa acrobacia encontra-se na conferência “O paralelismo psicofisiológico” (1904). É verdade que o curso “As teorias da vontade” (1906-1907) posiciona-se dentro do debate entre centralistas e periferalistas sobre a origem da sensação muscular. No entanto, além de que esse debate é muito menos específico e muito mais filosófico do que o da neuropsicologia da linguagem no livro de 1896, além de que nele o filósofo procura a via espiritual do *sentimento* do esforço, também já estamos a mais de mil léguas do emprego ostensivo e exaustivo dos *abalos* e dos *fios de ponta a ponta* no sistema nervoso. Isto é, já se abandonaram inteiramente as noções operadoras do mecanicismo corpóreo de *Matéria e memória*. De fato, em algum momento de sua experiência intelectual, o filósofo deve ter se dado conta de que, se perseverasse na interpretação psicológica do movimento a partir da neurofisiologia de *Matéria e memória*, teria muita dificuldade para retornar a seu problema favorito: a liberdade. Sobretudo, se insistisse nos termos em que esse livro pretendeu limitar o corpo até o grau zero da criatividade, se os aprofundasse em seus detalhes e se abrisse ao confronto com novas teorias científicas e até mesmo com teorias anteriores – de Claude Bernard, por exemplo –, seria uma empreitada verdadeiramente quixotesca conciliar a discussão neuropsicológica com a liberdade e a riqueza qualitativa do espírito. Em primeiro lugar, porque, se isso for mesmo possível, justificá-la exigiria atenção e volume tais que seus cursos e artigos talvez se tornassem estritamente neuropsicológicos e, assim, mudassem sensivelmente de característica. Em segundo lugar, nos anos de 1900 a discussão neuropsicológica passava por uma transformação também peculiar a diversas outras ciências, e cujo sentimento de infinitude atualmente conhecemos bem. A neuropsicologia *especializava-se*; para discuti-la de modo continuado, sem a imprudência de um salto no vazio, seria preciso fazer-se psicólogo experimental de ofício. E, mesmo que esse fosse o interesse de Bergson, suas funções na cadeira de Filosofia grega e latina dificilmente o teriam permitido⁵⁷⁴. Em terceiro lugar, porque os anos 1900 virão demonstrar que o *corpo cria*

574 Esse *lôcus* do especialista virá a ser ocupado por Pierre Janet (1859-1947), discípulo que substitui Ribot em sua cadeira de Psicologia experimental e comparada em 1902. Tudo isso sob os auspícios de Bergson, que não apenas defende a manutenção da cadeira de Psicologia experimental e comparada quando Ribot aposenta-se, como faz para Pierre Janet aquilo que Ribot por ele próprio fizera: expõe perante a assembleia dos professores os títulos do psicólogo que nascera no mesmo ano em que ele.

*através do reflexo, considerado como agente de regulação*⁵⁷⁵. Sem a atuação inteligente do reflexo – muito longe de um desencadeamento linear de causas e efeitos –, sequer seríamos capazes de nos manter em equilíbrio, que dirá em pé. É precisamente nesse sentido que Georges Canguilhem observa:

Contrariamente a Bergson, que pensa que deveríamos aprender com Claude Bernard “que não há diferença entre uma observação bem feita e uma generalização bem fundamentada”⁵⁷⁶, é preciso mesmo dizer que, em biologia, a generalização lógica é *imprevisivelmente* limitada pela especificidade do objeto de observação ou de experiência. Sabe-se que nada é mais importante para um biólogo do que a escolha de seu material de estudo. Ele opera eletivamente sobre tal ou tal animal segundo a comodidade relativa de tal observação anatômica ou fisiológica [...]. De fato, a escolha não é sempre deliberada e premeditada [...]. De qualquer forma, seria frequentemente prudente e honesto acrescentar ao título de um capítulo de fisiologia que se trata da fisiologia de tal animal [...]. / Ora, o importante aqui é que nenhuma aquisição de caráter experimental pode ser generalizada sem reservas expressas, que se trate de estruturas, de funções e de comportamentos, seja de uma variedade a uma outra dentro de uma mesma espécie, seja de uma espécie à outra, seja do animal ao homem.⁵⁷⁷

Mas vimos também que, no ano em que fora eleito professor no Collège de France com a recomendação de Ribot, Bergson parecia estar mais afinado com a psicologia dita

575 Ver tópico “O reflexo, agente de regulação” em: JEANNEROD, M. *Sobre a fisiologia mental: história das relações entre biologia e fisiologia*, op. cit., p. 127-136. E quanto mais se avançar no século XX, mais integrações simultâneas entre áreas do cérebro serão reconhecidas, de modo que a ideia de faculdade e inclusive a ideia de hierarquia (formulação evolucionista da integração entre centros) também serão postas em questão. Já na década de 1990, “não estamos mais no tempo da neurofisiologia ‘vitoriana’ e o cérebro tal como descrito pelos neurocientistas contemporâneos não é mais o cérebro do século XIX. Não se aceita mais encarar o cérebro como uma superposição de centros anatômicos cujo ‘superior’ exerceria sua autoridade sobre os ‘inferiores’. Longe de situar-se em uma região determinada do córtex, as ‘funções mentais superiores’ dependem do funcionamento dinâmico de um conjunto de áreas distintas do córtex.” (MISSA, J.-N. *L’esprit-cerveau. La philosophie de l’esprit à la lumière des neurosciences*, op. cit., p. 115-116).

576 Trata-se de uma das frases emblemáticas de “A filosofia de Claude Bernard” (In: PM, p. 231), texto originalmente pronunciado no Collège de France como discurso de homenagem ao fundador da fisiologia no centenário de seu nascimento do em 1913.

577 CANGUILHEM, G. “L’expérimentation en biologie animale”. In: *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 31-32 [26-27], grifo meu. De maneira sistemática, através de quatro tópicos, o autor mostra em seu artigo como as generalizações em biologia não procedem necessariamente. Por exemplo, sobre a interação entre tecidos e substâncias (como a cafeína sobre o músculo estriado) entre variedades de uma mesma espécie, “o que é válido para a rã verde não vale para a rã vermelha: a ação da cafeína sobre o músculo intacto da rã vermelha é imediata.” (*Ibid.*, p. 32-33) Há também variação entre espécies diferentes: “por exemplo, citam-se ainda em muitos manuais de ensino as leis de Pflüger sobre a extensão progressiva dos reflexos [...]. Ora, como fizeram notar von Weizsäcker e Sherrington, o material experimental de Pflüger não lhe permitia formular as leis gerais do reflexo. Em particular, a segunda lei de Pflüger (simetria), verificada sobre animais saltadores como o coelho, é falsa quando se trata do cachorro, do gato e de uma maneira geral de todos os animais com marcha diagonal.” (*Ibid.*, p. 33)

experimental⁵⁷⁸. Afinal, sua última obra antes da eleição fora *Matéria e memória*⁵⁷⁹. Com efeito, se houve um momento em que o filósofo estivera a ponto de flertar com o movimento *por fora*, muito mais profundamente do que em *A evolução criadora*, ele culminou na “Nota sobre as origens psicológicas de nossa crença na lei de causalidade”⁵⁸⁰. Em 1907 Bergson assegurava:

a causalidade que ele [nosso entendimento] procura e encontra por toda parte exprime o próprio mecanismo de nossa indústria, em que recompomos indefinidamente a mesma totalidade com os mesmos elementos, em que repetimos os mesmos movimentos para obtermos o mesmo resultado. (EC, p. 165)

Observação genial, e que pode irmanar perfeitamente com o conteúdo da *Nota*. O mesmo vale para esta observação: “*a inteligência é caracterizada pela potência indefinida de decompor segundo uma lei qualquer [n’importe qu’elle loi] e recompor em um sistema qualquer [n’importe quel système]*” (EC, p. 158). Ocorre, no entanto, que essa discussão tem um fundamento neurofisiológico que só não é completamente lacunar em toda a obra porque existe na *Nota*⁵⁸¹. Afinal, para tratar dessa *causalidade* e dessa *inteligência*, é preciso discutir a

578 Cf. também a notícia intitulada “Comunicação no quarto *Congresso internacional de psicologia*”, primeira nota de rodapé (tradução em anexo).

579 *O riso* virá a aparecer em artigos no começo de 1900 e o livro será publicado em algum mês de 1900 (M, p. 417).

580 Na verdade, levando em conta o que informa nossa principal testemunha, essa discussão deve ter alcançado seu ápice no curso “Da ideia de causa” [Ver anexo “Curso do Sr. Bergson sobre a ideia de causa (1900-1901)”]. Isso porque o nível de detalhe apresentado no comentário a seguir ultrapassa o que podemos dizer unicamente a partir da *Nota*, tendo em vista a distinção de três momentos da causalidade: “a relação sensório-motora prolonga-se em dois sentidos diferentes: no espaço, onde ela traduz-se pela comunicação do movimento; em nós, onde ela incarna-se na representação do esforço. Relação da imagem visual e da imagem tátil, sentimento de esforço, comunicação do movimento, tais são as três formas que se completam para nos dar a concepção da causa; se liberarmos o que elas têm em comum, veremos que elas implicam um certo progresso em direção à realização, em direção à materialidade.” Essa direção à materialidade chama nossa atenção pelo modo sensório-motor como parece ter sido descrita, e como o é, veremos, na *Nota*. Observe-se também que “esse princípio permite-nos determinar os ‘harmônicos superiores’ dessa nota fundamental: finalidade, causalidade lógica, causalidade metafísica (a possibilidade que engendra a realidade).” O problema da passagem do possível ao real aí é ressaltado – lembremo-nos de que a famosa conferência “O possível e o real” (PM, p. 99-116) só aparecerá em 1930.

581 Deve ter existido no curso “Da ideia de causa” (1900-1901) e existiu no curso “As teorias da vontade” (1906-1907). Contudo, vale considerar que, em razão das disposições do testamento de Bergson, que proibem a publicação de todo texto atribuído ao filósofo que por ele não tenha sido publicado em vida, costuma ser feita uma distinção entre a obra e o *corpus* bergsoniano. Trata-se de uma convenção estabelecida por Henri Hude na introdução do primeiro volume dos *Cours* (Épiméthée. Paris: Puf, 1990) por ele editados. Através da distinção de valor entre obra e *corpus*, Hude parece procurar amenizar o fato de que infringe efetivamente, ao publicar os cursos (em quatro volumes), uma disposição que exprime a vontade do próprio autor. Em termos simples, a relevância filosófica da causalidade na obra teria menor valor se proviesse apenas de cursos, ainda que, por hipótese, estes fossem inteiramente conhecidos. É por essa razão também que encaramos os documentos associados ao curso como auxiliares na compreensão que fazemos do problema da causalidade a partir da obra e de seus “escritos”, e não como fontes primárias, ainda que todos

gênese do esquema motor da visão e do tato. Já sabemos também que, para poder filosofar, a Bergson foi preciso sacrificar a pesada carga materialista do problema sensório-motor. Mas ainda podemos recuperar, intacto, um dos brilhantes exemplares dessa carga e retirá-lo das ruínas do *corpus*⁵⁸². Seguindo a indicação de Henri Gouhier, outro herdeiro testamentário de Bergson e ímpar historiador da filosofia, devemos reintegrar efetivamente a *Nota* à obra, e da maneira como ela merece sê-lo⁵⁸³.

§ 1. Quando Bergson apresenta aquelas que entende ser as principais vias teóricas na definição da causalidade na história da filosofia, por que elenca as três que encontramos na primeira parte da *Nota*? Observe-se que o empirismo (Hume), a psicologia do esforço (Maine de Biran) e o idealismo (Kant) aí não são inteiramente desqualificados. Eles são apenas *parciais*. Cada um tem sua razão de ser e privilegia um aspecto na observação do movimento. Sem dúvida, há muitas outras concepções de causalidade a serem levadas em consideração, em particular, a lei de causalidade de John Stuart Mill, amplamente difundida na segunda metade do século XIX. Se Bergson não o faz na *Nota*, isso se deve ao caráter precisamente

eles pudessem ter sido amplamente questionados pelo próprio filósofo no momento em que apareceram.

582 Três coletâneas contêm a *Nota*. Os *Écrits et paroles* (3 vols. Paris: Puf, 1957-1959), já há algumas décadas indisponível, foram sucedidos pelo *Mélanges* (1972), também completamente esgotado. Este volume caracteriza-se por uma edição muito cuidadosa e uma seleção preciosa de documentos, com excelente índice de conceitos e de nomes, mas com uma infeliz ressalva: a seção “Pièces diverses, Correspondance, Documents” não conta com índice próprio, embora tenha mais de 1.350 páginas. E é dentro delas que se encontra a *Nota*, assim como centenas de outros documentos. Portanto, se é difícil entender o lugar da *Nota* na obra, já não era fácil achá-la nos *Mélanges*. O *Écrits philosophiques* (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Paris: Puf, 2011) reúne novamente a *Nota*, bem como os demais escritos de Bergson, e a eles associa um aparato crítico detalhado. Sua clara desvantagem diante dos *Mélanges* é ter abdicado, de maneira espantosamente fácil, aliás, de todo o arsenal de documentos e textos associados diretamente ao filósofo, que haviam sido selecionados e por vezes recortados por um trabalho artesanal ímpar, típico dos discípulos mais laboriosos. O volume *Écrits philosophiques* dá lugar unicamente ao que o próprio filósofo escreveu, como indicam os “*Principes généraux de l’édition critique*”. Para ficarmos em apenas um exemplo, foram suprimidos todos os programas de curso de Bergson no Collège de France, as notícias publicadas em periódicos sobre esses cursos e todas as listas anuais de sua presença nesta instituição – tivemos a oportunidade de cotejar sua transcrição no *Mélanges* com os exemplares originais nos arquivos do Collège de France, ao que atestamos sua fidelidade e detalhe. Assim, os leitores são privados – haja vista a escassez de exemplares dos *Mélanges* e a descontinuação de sua publicação – de documentos fundamentais para a compreensão global da filosofia de Bergson, outrora selecionados por profundos especialistas do filósofo, com quem tiveram, aliás, a chance de conviver. Em certo sentido, sem uma proposta de reedição desse material ignorado, volta-se à idade medieval da fortuna bergsoniana, anterior aos *Mélanges*, quando essas informações estavam tão dispersas que, em termos práticos, era impossível a um historiador da filosofia conhecê-las em seu conjunto, e assim continua sendo mesmo com os recursos informáticos disponíveis.

583 Antecipando a distinção entre obra e *corpus* (“escritos”) que Henri Hude viria a sistematizar, Henri Gouhier menciona em seu prefácio aos *Mélanges* (1972): “a comunicação no *Congrès international de philosophie*, ‘sobre as origens psicológicas de nossa crença na lei de causalidade’, suas notas no *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, em particular o artigo “Liberdade”, [...] ‘escritos’ que são verdadeiros apêndices aos livros do filósofo, tendo igual valor aos olhos do intérprete mais escrupuloso.” (M, p. XVII, último grifo nosso).

seletivo dos três exemplos. A psicologia do esforço, o empirismo e o idealismo representam as três etapas da *evolução da causalidade como ideia geral*⁵⁸⁴.

Na segunda parte da *Nota*, concluímos que essas três causalidades podem, em última análise, ser resumidas em uma só definição que as atravessa: *a causalidade é um sentimento de coordenação entre nossa vontade de mover e o resultado do movimento*. Ela é, portanto, uma crença (Hume) relativa ao esforço motor desempenhado (Maine de Biran) e o resultado obtido, de modo que, à medida que vemos e obtemos cada vez mais relações regulares, a relação entre o instante anterior ao movimento e o instante que lhe é posterior pode ser conceituada como uma relação determinante (Kant). Por que, então, o texto trata da “origem da crença”? Porque a causalidade é nossa mais arraigada *ideia de movimento*, de modo que sua gênese é vivida antes mesmo de ser pensada; ela é originada desde a tenra infância, à medida que a criança tenta coordenar suas vontades e seus movimentos. Trata-se, portanto, de uma *origem sensório-motora*. Com isso, por outro lado, fica claro que a alternativa bergsoniana da causalidade não é a simples somatória das demais alternativas elencadas. Em primeiro lugar, porque, consideradas sozinhas, todas elas são parciais. Em segundo lugar, o fundamento que permite a Bergson extrair semelhante conclusão e unificar os pontos de vista não é derivado de nenhuma das alternativas precedentes. Esse fundamento encontra-se na ideia de *esquema motor*. Em certa medida, ele empresta o programa em cujo interior Bergson definiu o esquema motor fonoaudiológico no segundo capítulo de *Matéria e memória*, embora um esquema motor não possa ser deduzido linearmente do outro. Como já propusemos acima, assim como há especificidade na relação fonoaudiológica, à qual corresponde uma anatomia específica, uma fisiologia particular e patologias igualmente particulares, deve haver uma especificidade da relação entre visão e tato do ponto de vista anatômico, fisiológico e patológico. Se a obra de Bergson não se dedica a esse ponto com a profundidade que gostaríamos de conhecer, isso deve ser resultado do abandono da perspectiva sensório-motora, tradicionalmente marcada pelo materialismo médico que, por princípio, *deve* trabalhar com alguma hipótese paralelista. Se assim for, não nos proporemos nós próprios a criar uma solução sob medida para a lacuna na obra do autor, por mais plausível que ela pudesse ser. Deve nos bastar a solução da *Nota*, que foi efetivamente apresentada e publicamente defendida pelo autor.

584 Sobre o problema das ideias gerais em Bergson, ver a segunda introdução de *O pensamento e o movente* (p. 50-64) e, principalmente, as notas de Arnaud François (165 e seguintes) à edição crítica de *O pensamento e o movente* (sob direção de Frédéric Worms).

Uma boa compreensão do problema pode começar pelo modo como o autor encara o famoso exemplo de uma bola de bilhar que se choca com outra. Ele pontua:

cita-se o exemplo das bolas de bilhar que se empurram, e entendo que nos atenhamos a este exemplo, pois não é fácil encontrar outros como ele. Afora o caso em que um choque produz-se entre corpos elásticos em condições bem simples, não vejo muitos fenômenos em nossa experiência visual que pareçam ligados entre si por uma relação de sucessão invariável. Não é muito fácil, aliás, mesmo no caso de duas bolas de bilhar que se empurram, prever a direção que a segunda tomará com um choque determinado da primeira: sabe-se como o jogador de bilhar inexperiente engana-se neste ponto. (*Nota*, p. 420-421)

Por que Bergson reduz ao mínimo possível o caso dos fenômenos regulares observáveis pela visão, de maneira a chegar a duvidar até mesmo da proficiência do exemplo das bolas de bilhar? Tratar da questão da regularidade do fenômeno da transmissão do movimento pelo exemplo da bola de bilhar pode engendrar um falso problema. Podemos imaginar uma situação onírica em que uma forte tacada sobre a bola branca chegará quente à oitava bola e, então, como por uma sinistra intervenção sobrenatural, ambas permanecerão paralisadas. No fundo, pode até ser verdade que jamais saberemos com toda certeza se isso virá a ocorrer um dia. Porém, ir tão longe assim desvia-nos da compreensão do problema. Muito aquém dessa estranha circunstância, todos os dias as mesas de bilhar do mundo inteiro reúnem dúvida e ceticismo à sua volta. Em meio a densas massas de fumaça, os jogadores não estão preocupados com a improvável – ainda que irreduzível – chance de que a bola branca, após uma tacada potente, cole na oitava bola sem produzir efeito algum. Na realidade, eles estão preocupados com um efeito muito mais provável. Antes de cada tacada perguntam-se: “como proteger a bola branca?” Ou também: “dada a organização das bolas, como deixá-las o mais próximo possível das caçapas para que eu tenha de matá-las com o mínimo possível de tacadas?” E todas as suas questões reduzem-se a esta: “se eu bater naquela bola, acaso ela tomará o caminho que eu gostaria que ela tomasse?” Ou seja, existe uma *incerteza perene* no bilhar, incerteza essa que faz da prática um jogo e que não é de ordem tão intelectual quanto o problema do fundamento da ideia de necessidade. Se todos conseguissem matar as bolas sem chance de erro, ninguém jogaria. E se perguntássemos aos melhores jogadores profissionais se têm certeza de que acertarão sua próxima tacada, é muito plausível que até os mais arrogantes dentre eles respondessem de modo atenuado, porque a dúvida faz parte do próprio processo de concentração. Todos nós já experimentamos e ouvimos falar do erro por “excesso de

confiança”. Afinal, se a certeza de acerto fosse plena, ela seria imposta a nós como uma determinação vinda *de fora*; ao passo que a certeza do acerto é algo que nós próprios sentimos como um *feeling* que se impõe à situação. *Por dentro*. O jogador precisa de foco; ele precisa subir sobre a mesa como um animal entoca sua presa; montar sua mão como um firme suporte; balançar o taco preparando seus nervos, apreciando o peso da madeira e de seus músculos, fazendo-se estimar a força que está na iminência de liberar; ele fixa olhos de lince – dizem os mais experientes que os olhos miram a presa, não a bola caçadora; os músculos do braço explodem enquanto seu abdômen encontra-se firmemente contraído e seu corpo imóvel. Ouve-se o estampido do taco contra a bola caçadora, o estalo violento da caçadora contra a presa e um terceiro estalo, de morte, quando a presa choca-se diretamente contra o arco da caçapa e deita na rede sem possibilidade de fuga. Enquanto isso, a caçadora já rola suave e segura sobre o pano, colocando-se na posição mais adequada para tornar sua próxima ação efetiva. O jogador só tem controle sobre a maneira como encaixa seu corpo sobre a mesa e como move seu taco, condições exatamente iguais às do jogador inexperiente. Porém, quem vê com os próprios olhos uma tacada de mestre não deixa de se perguntar: como é possível? Como se faz para controlar de modo tão preciso tamanha quantidade de condições e transmitir tantos efeitos através de um movimento do taco que, entre o vai e vem da ponta, não deve ser realizado dentro de um espaço ideal maior do que dez centímetros cúbicos?

Não se trata, portanto, de saber se as bolas vão mover-se, mas se elas vão mover-se como pretende o jogador. E nisso o problema já está inteiramente delineado. Há sempre uma incerteza na realização de um movimento quando ele não é produzido por causas naturais, quando é feito por alguém ou por algum animal, e principalmente quando exige graus muito elevados de precisão. Nesse caso, há determinação do efeito pela causa? Só poderemos dizer que sim se essa determinação variar dentro de um espectro de efetividade. Um filhote de gavião tem, evidentemente, a genética dos animais voadores, mas deve ensaiar longamente suas asas até aprender a voar, e há sempre risco de perder a vida ao tentar decolar do ninho pela primeira vez. Bons ouvintes afirmam que mesmo os melhores músicos instrumentistas perdem suas qualidades ao ganharem idade, pois a capacidade neuromotora não aumenta ou declina apenas em razão da disciplina, mas também em função das condições orgânicas de cada indivíduo. Embora tornem-se cada vez mais experientes e saibam controlar cada vez melhor suas emoções ao longo dos anos, há muito poucos esportistas profissionais que chegam aos quarenta anos, porque é impossível a seus corpos manter o mesmo grau de

potência neuromuscular. A determinação genética, a determinação da sutileza pela disciplina e a determinação da força pelo treino: o que esses exemplos nos ensinam? Eles mostram claramente que, se houver determinação do efeito de um movimento, ela será produzida e incrementada *pelo corpo*. E o corpo jamais determina de antemão de modo necessário, porque ele precisa produzir o movimento segundo condições orgânicas dentro de um largo conjunto de condições e de movimentos disponíveis. Na maior parte do tempo, sequer podemos distinguir a especificidade que decide se o movimento vai ou não ser capaz de produzir seu efeito específico. Por exemplo, é muito difícil distinguir se as mãos de um massagista seguem os preceitos da técnica que ele professa, e talvez nem mesmo a própria pessoa massageada possa reconhecê-lo. Ela sente bem-estar, alívio, calor local etc., mas não sabe, a rigor, se o massagista aplica uma técnica específica exatamente segundo a maneira como deveria aplicá-la. É o massagista quem, pela sensação de tração de seus músculos, *reconhece-se* investindo seu movimento da tensão muscular apropriada. Ele *sente* sua própria precisão pela sensação de tensão de seus músculos contra as carnes e os ossos que resistem. Se retirarmos o paciente da cena e deixarmos apenas o massagista movimentar-se, focalizarmos suas mãos e dedos com câmera de ultra definição, dificilmente veremos a especificidade curativa do movimento que ele realiza. Da mesma forma, os artistas marciais treinam cotidianamente um movimento específico que, aplicado sobre tábuas ou blocos, tem por efeito quebrar esses materiais. Não vemos nem prevemos esse efeito com clareza quando o movimento de quebra é exaustivamente repetido no ar, mas a cada golpe o próprio artista marcial *sente* seu movimento e forma uma *consciência* do que seu golpe poderia produzir, de quantos blocos poderia quebrar e de quantos blocos não poderia quebrar. Igualmente, se fosse possível isolar a tacada do jogador de bilhar, assistindo-a no ar, em câmera lenta, com ou sem a bola e com *close* na ponta do taco, ainda assim seria impossível associá-la ao efeito que produz sobre as bolas. Trata-se de um movimento mínimo comunicado unicamente pela ponta do taco. E, a despeito dessas restrições, continua havendo jogadores de excelência que conseguem transmitir movimento com precisão milimétrica a diversas bolas através de uma só tacada. Já passados bons segundos do contato entre o taco e a bola caçadora, as bolas ainda rolam, deslizam e patinam segundo uma valsa preestabelecida pelo jogador, como se sob o pano colorido houvesse ímãs que as conduzissem individualmente, algumas delas inclusive contra a direção a que seriam levadas se respondessem unicamente a seu movimento de rotação.

§ 2. Esses exemplos indicam, por situações de precisão extrema, que o movimento orgânico implementa-se por aprendizado e conserva-se como memória habitual. Aprender significa conhecer algo novo e fixá-lo. Esse aprendizado é baseado nas capacidades dadas ao corpo naturalmente. Contudo, após muita repetição e concentração, ele amplia essas capacidades a um ponto tal que um sujeito inábil parece separar-se do sujeito hábil pela mesma lacuna com que se costuma separar os gênios dos normais. E não amplia somente porque alarga o espectro de ações disponíveis ao sujeito, mas sobretudo porque diminui a margem de erro pelo aumento da precisão dos movimentos. Haveria muito a discorrer sobre esse fenômeno, desde o ponto de vista anatômico até o estético e o psicológico. Todavia, o que não pode deixar de ser dito concerne à natureza sensitiva dos movimentos. Para Bergson, um movimento corporal bem executado é, de alguma forma, um movimento sentido. E o que capacita o sujeito a aperfeiçoar seu movimento é, em última análise, a sensação neuromuscular⁵⁸⁵. É ela que envia o *feedback* sensitivo do movimento (movimento nervoso aferente) e permite com que o sujeito ajuste seus músculos (movimento nervoso eferente). Assim, é ela a responsável pela causalidade. Não como lei científica, é claro, mas como sentimento que se tem do efeito que, pela conjunção de movimentos do corpo, se está prestes a causar.

585 Daí a importância das *sensações cinestésicas*, que, surpreendentemente, Bergson discute com rigor apenas no “Curso sobre as ‘Teorias da vontade’ (1906-1907)” (ver tradução parcial em anexo). Isto é, o termo “sensações” ou “imagens cinestésicas” está quase completamente ausente das grandes obras de Bergson (exceto em “O esforço intelectual”. In: ES, p. 179-sqq.), mas o *conceito* da cinestesia – as sensações de percepção do movimento corporal – é utilizado com frequência por meio do que o autor chama de “sentimento do esforço”. E desde o *Ensaio* (ver *supra*, nota de rodapé 151) vê-se a palavra “esforço” ser empregada para designar uma causalidade de ordem diferente da causalidade física, ou seja, para designar a própria *causalidade psicológica*. Com efeito, essa ideia de “esforço” permaneceu em suspenso entre as principais obras, e mesmo em “O esforço intelectual” (1902) ela será apenas relacionada a um esforço muscular e corporal sem a problematização das condições neurofisiológicas de um “sentimento do esforço”. É sem essa problematização que, por exemplo, assim se apresenta o aprendizado de um passo de dança: “há, portanto, por um lado, a representação esquemática do movimento total e novo, do outro as imagens cinestésicas dos movimentos antigos, idênticas ou análogas aos movimentos elementares nos quais o movimento total foi analisado. O aprendizado da valsa consistirá em obter dessas imagens cinestésicas diversas, já antigas, uma nova sistematização que lhes permita se inserir em conjunto no esquema.” (EI, p. 180) Neste texto, Bergson emprega abertamente o conceito de imagem cinestésica – o que não fizera em *Matéria e memória* (p. 122) quando tratava do mesmo exemplo – como parte de um esforço corporal que pode inclusive esclarecer, segundo o filósofo, o “esforço intelectual”. Porém, como já mencionamos, não é desarrazoado supor que Bergson tenha pretendido explorar com mais detalhe o problema do esforço e da causalidade em algum lugar de sua obra, mas também que, pelo caráter movediço do tema da sensibilidade muscular – profundamente dependente das ciências da época – o tenha abandonado em prol de reflexões filosóficas menos pontuais, menos materialistas e de maior amplitude. Em todo caso, o “Curso sobre as ‘Teorias da vontade’ (1906-1907)” (p. 694) deixa claro que, ao passo que as imagens visuais ou auditivas são acessórias, as imagens cinestésicas “são essenciais”. Sem estas o movimento voluntário controlado é impossível, assim como o aperfeiçoamento dos sentidos.

O *sentimento da causalidade* depende, portanto, da *sensação muscular*, mas depende também da capacidade de *comandar movimentos voluntários*. Trata-se de uma conjunção e de uma conexão, mas não no sentido em que Hume procurava defini-la. Não se trata da conexão entre duas ideias que reenviam à exterioridade, tampouco de uma conexão entre a ideia e sua causa exterior. Essa ainda seria uma forma de pensar segundo o critério da adequação, haja vista que procuraríamos entender a *legitimidade* da relação. Na alternativa proposta por Bergson, a relação existe antes mesmo de ser legítima. É por isso que o autor coloca com muita argúcia: que a causalidade seja, como quer Hume, uma crença associada à crença na ideia de necessidade; no entanto, “a relação dinâmica da causa ao efeito, a determinação necessária do efeito pela causa são aqui *sentidas e vividas* por nós antes mesmo de serem pensadas.” (*Nota*, p. 425-426, grifo nosso) O jogador de bilhar conhece o efeito sobre as bolas que ataca *desde o momento em que sente que realizou um movimento preciso*. Então contra-argumentaremos que é impossível entender essa conexão, porque sua evolução interna não pode ser observada por alguém alheio ao jogador. Realmente, de fora nós não vemos o movimento fazer jus à sua precisão extrema; ao passo que, por dentro, o jogador que é perito está a par de tudo ou quase tudo. Ocorre que igualmente não vemos a semente tornar-se broto como se nós próprios fôssemos semente, e nem por isso duvidamos da biologia. Afinal, o antes e o depois de um desenvolvimento biológico são observáveis exteriormente com todas as suas regularidade, assim como são observáveis e, por vezes, controláveis os efeitos de nossas ações. Voltando a nosso exemplo, antes de ser visto no movimento puramente mecânico das bolas sobre a mesa, o efeito *é sentido* pelo jogador no movimento muscular da tacada, e não é descabido afirmar que seja sentido no corpo inteiro. Isso ocorre pelo modo como o jogador reconhece sua posição, ou pelo modo como se dá conta, por exemplo, de uma contração de seu abdômen, no instante mesmo em que avança o braço e já sem tempo para remediar-se, o que o faz perder ligeiramente a precisão de seu gesto. Nesse caso, ele já sabe que sua jogada está arruinada.

Da mesma forma, um tenista sabe que vai errar um voleio antes mesmo de que a bola toque sua raquete, pelo simples fato de que reconhece ter usado o pé de apoio de modo inapropriado. Ele já começa a sentir as fagulhas psicomotoras da lamentação durante o ato mesmo do voleio, bem antes de que o juiz dê ponto ao adversário. Esse reconhecimento instantâneo produz-se no calor de uma partida intensa, sem espelho, sem câmera, sem que o jogador esteja olhando para seus próprios pés. Como ele reconhece isso? Ao que tudo indica,

Bergson responderia que ele *sente* seus músculos e o estado de seu corpo. Portanto, o sentimento do efeito pode não só ser anterior ao efeito mecânico, como pode ser *anterior à própria causa* mecânica de uma ação, por que essa causa mecânica já começa muito antes do que se costuma imaginar. Eis uma definição desta causa: a bola de tênis só é rebatida no exato momento em que a raquete toca a bola. Mas, afinal, o que de preciso isso explica? Tanto alguém que não sabe jogar quanto o número um do *ranking* mundial baterão na bola seguindo à risca esta mesma condição. Onde está, então, a diferença? Ela é muito anterior ao toque da bola na raquete; já começa no momento em que o jogador corre vorazmente *para colocar-se na posição correta*. Por exemplo, muitos tenistas preferem correr mais para não revidarem a bola em *backhand*, porque o efeito que eles procuram produzir sobre a bola muitas vezes não está disponível dentro de seu conjunto de habilidades técnicas. Ele corre, portanto, para colocar-se em uma posição adequada para produzir o efeito que, em instantes, concluiu ser o mais vantajoso, na incapacidade que está de fazer com que seu *backhand* trabalhe. Ou seja, ele *prevê, em uma fração de segundo, aquilo de que ele é capaz e aquilo de que não é capaz*. Ele não corre mais porque é mais atlético; corre porque sua previsão só se realiza através de um maior dispêndio de energia. E como ele prevê? Ele prevê, segundo Bergson, por um *sentimento* de seu próprio corpo. Se seu corpo estiver frio, ele certamente não preverá salvar um ponto com uma explosão e uma extensão típicas das fotografias das melhores partidas jogadas sobre o saibro. Em contrapartida, se ele estiver quente e em seu sangue correr a adrenalina da vitória, ele preverá seu movimento correndo, no momento mesmo em que o executa e, assim, antecipando não apenas o efeito, mas a própria causa mecânica. É por isso que:

a causalidade pode designar ao mesmo tempo uma relação de sucessão e uma relação de concomitância, uma determinação precisa e uma escolha contingente, uma unidade imposta de fora e uma relação dinâmica percebida interiormente, um dado de nossa experiência, ou ao menos de certas experiências, e uma resposta a certas exigências fundamentais do pensamento. Ela nos faz pressentir, por isso mesmo, o caráter muito particular e verdadeiramente único do processo pelo qual se constitui nossa crença prática na lei de causalidade. (*Nota*, p. 423)

§ 3. Mecanicismo e finalidade resultam, desde suas formas ideais mais primitivas, de abstrações que produzimos a partir desse sentimento *sui generis* da causalidade. Ora observamos progressivamente o encadeamento das causas que levam a um resultado

específico, ora, cientes do efeito ou ao menos prevendo-o em um futuro muito próximo, observamos regressivamente as causas necessárias à produção do efeito. Antes de toda reflexão *a posteriori* acerca da ordem da causalidade (se eficiente ou final), o esforço é o ato uno, indivisível, contínuo, contemporâneo a si próprio, que liga a causa ao efeito, mesmo que esse ato comporte movimentos que, no espaço, vão e vêm. O ir e vir no espaço (uma tesoura que nossa mão deve abrir e fechar, por exemplo) é, por dentro, apenas a unidade de um esforço que se prolonga e cujo resultado projetamos antes e durante a execução do próprio movimento. Esse esforço se sente, sem o que se torna impossível projetá-lo apropriadamente. Ele é “o sentimento de uma relação” (M, p. 695).

Vimos acima que “O esforço intelectual” radicaliza o problema da causalidade ao investigar a manifestação da *vontade* no esforço. Em lugar de resultar de uma reação ao meio, a ação causal é voluntária, atenta e, para tanto, necessita de um esquema mental (esquema dinâmico) em função do qual as lembranças são atualizadas. “O esforço intelectual” marca, assim, a guinada do problema da causalidade: da investigação consoante à psicologia experimental, tal como nos mostra a *Nota*, Bergson passa paulatinamente à investigação *metafísica* do problema da causalidade. Da sensibilidade muscular, que se encontra na dependência de teorias médicas em disputa, passa à criação, na qual a sensibilidade já não desempenha mais um papel primordial.

Talvez por mero acaso, a proximidade de Bergson com relação à psicologia experimental atinge seu ápice no período que coincide com o ingresso do filósofo no Collège de France, para cujo êxito teve importância o apoio de Théodule Ribot. Acabando de ingressar nessa prestigiosa instituição, Bergson demonstra muita proximidade com seu benfeitor, e mesmo a *Nota* demonstra uma afinidade particular com a proposta de *L'évolution des idées générales* (1897). Neste livro, Ribot também analisa a ideia de causa dividindo-a pelas mesmas três etapas: origem empírica; generalização da forma subjetiva à forma objetiva; e abstração máxima da qual resulta ou um postulado metafísico ou uma relação científica, sendo esta “equivalente ao conceito de lei”⁵⁸⁶. No que concerne à origem empírica da ideia de causa, nenhuma diferença notável entre Ribot e Bergson: “ela tem fonte interna, subjetiva; ela nos é sugerida por nossa atividade motora.”⁵⁸⁷ Ela resulta – como já nos é familiar – do sentimento do esforço, ou seja, da consciência da energia gasta e dos movimentos realizados.

586 RIBOT, Th. *L'évolution des idées générales* [1897]. Cinquième éd. Paris: Félix Alcan, 1919, p. 203. Uma explicação detalhada da evolução das ideias gerais também se encontra em: *Id. Psychologie de l'attention*, p. 79-85.

587 *Id. L'évolution des idées générales, op. cit.*, p. 203.

De modo que se a consciência do esforço for sobretudo a do efeito produzido, segue-se que no ato considerado como a fonte da noção de causa, conheceremos muito menos o antecedente do que o consequente. Entretanto, essa consciência do esforço produzido não é tudo, a despeito do que se diga, na *concepção primitiva de nossa causalidade própria*, pessoal. Há alguma coisa a mais: é a ideia confusa, ilusória ou não, de uma *criação* que emana de nós.⁵⁸⁸

Diante disso, é plausível supor que Bergson tenha buscado a profunda originalidade de sua obra, na verdade, pela insistência no ponto de vista metafísico, independentemente das restrições metodológicas do “positivismo ambíguo de Ribot”⁵⁸⁹, cujo intuito era limitar a especulação filosófica. Com efeito, tendo começado o período de sua docência no Collège de France como alguém plenamente afinado ao *esprit nouveau*, o filósofo da duração distancia-se deste *psicologismo conquistador* ao longo de sua docência como titular da cadeira de Filosofia grega e latina e rompe simbolicamente com a psicologia positiva “experimental” em 1904 – em um instante em que, talvez por outra coincidência, se via prestes a conquistar a cadeira de Filosofia moderna. Assim, virá a ter plena condição de aprofundar sua própria psicologia positiva *metafísica*.

O problema da causalidade, por fora, tornar-se-á finalmente o problema da criação, por dentro, de modo que a charneira dessas duas concepções encontra-se em “O esforço intelectual” (1902). Contudo, mesmo no curso “As teorias da vontade” (1906-1907), meses antes da publicação de *A evolução criadora*, Bergson ainda se debate com o problema da sensibilidade muscular, no que parece ser sua última tentativa efetiva de incorporá-lo à doutrina da criação. Assim ele enxerga o problema: tanto a teoria periferalista quanto a teoria centralista são insuficientes; “mas ela [a primeira] é verdadeira em certas de suas partes, tão bem quanto, de resto, a teoria oposta. Procuremos, portanto, o que há de aceitável nessas teorias opostas, e como é preciso completá-las e ultrapassá-las” (M, p. 691). Bergson procura situar-se, portanto, em uma via intermediária: “em nossa hipótese, o sentimento do esforço não consistiria nem nas sensações, nem nas relações pensadas, intelectuais, mas em uma relação sentida, vivida, muito difícil de analisar, mas que, entretanto, será de fato necessário tentar tornar mais precisa.” (M, p. 693) E, ao procurar o meio-termo, justapõe às teorias existentes sua própria interpretação filosófica.

588 *Ibid.*, p. 205. O grifo sobre “*criação*” é do autor.

589 GUILLIN, V. “Théodule Ribot’s ambiguous positivism: philosophical and epistemological strategies in the founding of french scientific psychology”, *op. cit.*

O problema da relação entre causalidade e criação na filosofia de Bergson chamou a atenção de diversos intérpretes, dentre os quais Henri Gouhier e, mais recentemente, Camille Riquier. No entanto, pouco ou quase nada se mencionou a respeito da interpretação que Georges Canguilhem fizera desse problema no curso “Causalité et temps” (1941-1942). Veremos adiante que, muito antes das interpretações de que tratamos acima, o autor de *O normal e o patológico* documentou sua própria leitura da causalidade. Inserindo a filosofia de Bergson na história da filosofia, procura mostrar como ela responde a questões amadurecidas ao longo do século XIX e, simultaneamente, produz uma virada crucial na “inteligência” do ser vivo. Em particular, mostra a importância do *hábito* para a filosofia da criação.

PARTE III
CAUSALIDADE, CRIAÇÃO, TÉCNICA:
UM CANTEIRO BERGSONIANO
DE GEORGES CANGUILHEM⁵⁹⁰

A realização de um inventário completo dos papéis de Georges Canguilhem – confiados ao *Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Édition des Sciences* (CAPHÉS - UMS 3610) – e a recente publicação de dois tomos de suas *Œuvres complètes* permitiram trazer à luz aspectos desconhecidos de um autor ainda mais prolífico do que se havia pensado. Sua enorme produção antes de 1943 desvela aspectos inesperados de seu pensamento e de sua atividade intelectual: “Canguilhem avant Canguilhem”⁵⁹¹ aparece não somente como um historiador e filósofo das ciências, mas como um filósofo engajado, um historiador da filosofia, um pedagogo.

Neste capítulo, levamos em consideração a riqueza biblio(bio)gráfica que se tornou pública graças à empreitada das obras complexas, mas nos propomos como objeto, precisamente, um extrato da multidão dos escritos canguilhemianos inéditos confiados ao Caphés. Nosso intuito é colocar em evidência o verdadeiro canteiro bergsoniano animado por Canguilhem no começo dos anos de 1940, quando da composição da obra que marcou seu pensamento dito de maturidade, o *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943).

590 Nesta parte, fazemos referência a cursos inéditos de Georges Canguilhem. Para facilitar as referências, o formato que adotamos foi: Canguilhem, nome do curso ou nome da aula, número da folha. Todos os manuscritos de Canguilhem aqui citados encontram-se no CAPHÉS (ver *infra*). À Sr.^a Nathalie Queyroux, responsável pelos arquivos desse centro, agradeço tanto pelo apoio material constante quanto pela leitura e discussão de uma versão deste texto. Ao Prof. Claude Debru agradeço pelo convite para que eu apresentasse a pesquisa que ensejou este texto na jornada “Canguilhem: la normativité en actes”, realizada pela École normale supérieure no dia 11 de junho de 2015. A Giuseppe Bianco agradeço pelas conversas e sugestões.

591 BRAUNSTEIN, J.-F. “Canguilhem avant Canguilhem”. In: *Revue d'histoire des sciences*, tome 53, n° 1, 2000, p. 9-26.

Trata-se notadamente do curso “Causalité et temps”, que integra o conjunto dos cursos sobre Bergson proferidos por Canguilhem entre 1941 e 1943 na *Faculté de Lettres de Strasbourg*, então deslocada para a cidade de Clermont-Ferrand em razão da invasão nazista no leste francês⁵⁹². Em sua versão manuscrita, composta de 117 folhas⁵⁹³, Canguilhem analisa a relação entre causalidade e tempo segundo os pré-socráticos, Platão, Aristóteles, Galileu, Descartes, Espinosa, Malebranche, Leibniz, Newton, Kant, “em Bergson”⁵⁹⁴, além das seções temáticas intituladas Causalidade produtiva e causalidade dedutiva”, “O advento do tempo na ciência moderna”, “Medida do tempo e simultaneidade”, “Da irreversibilidade física”, “Irreversibilidade e reversibilidade”, “Os ritmos e o tempo” e “Síntese e criação”. Todas as seções são proporcionalmente aprofundadas e trazidas à superfície pela tensão de um mesmo fio problemático, já tecido desde as primeiras ideias que, é imediato supor, o professor enunciara: a causalidade e o tempo foram dissociados pelos Antigos, ao passo que certos modernos tentaram religá-los.

De nossa parte, além da importância da interpretação canguilhemiana da causalidade para nossa tese, trata-se, ademais, de propor uma contribuição à discussão recentemente reavivada em torno da importância de Bergson ao longo da trajetória de Canguilhem⁵⁹⁵. Para

592 Os estudantes da Faculdade assistiram primeiramente, em abril de 1941, ao “Cours sur la finalité” (32 folhas manuscritas), dotado de uma aula sobre “La vie et la finalité selon Bergson” (3 das 32 folhas). No começo desse curso, é notável o fato de que o “o ponto de partida das pesquisas a fazer sobre o conceito de finalidade biológica” não seja a epígrafe de um biólogo, mas um longo excerto – “texto clássico” – da página doze *Du fondement de l’induction* de Jules Lachelier. Infelizmente, o “Cours sur la finalité” compõe-se apenas de diversas anotações que podem servir a um estudo detalhado de fontes, mas cujo sentido poderia ser modulado apenas pelo próprio Canguilhem. O mesmo ocorre com os cursos “Théorie de la connaissance” (1941, 27 folhas manuscritas) e “Méthode” (1941-1942, 80 folhas manuscritas), que diziam respeito respectivamente ao problema do possível como representação retrospectiva e à função analítica da percepção, da inteligência e da ciência. Ainda que a ordem cronológica dos cursos não seja totalmente clara, o ano letivo de 1941-1942 é seguido pelo curso que nos ocupará, “Causalité et temps”, sucedido, dentre os que concernem ao bergsonismo, pelo já clássico “Commentaire au troisième chapitre de L’évolution créatrice”, publicado no *Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbourg*, t. XXI, n° 5-6, mars-avril 1943, p. 126-143; n° 7, mai 1943, p. 199-214. Este comentário foi reeditado e apresentado por Giuseppe Bianco in: WORMS, F. *Annales bergsoniennes*, v. III : Bergson et la science, Paris : Puf, 2007, p. 99-160. Nova edição nas *Œuvres complètes*, tome IV. Textes présentés et annotés par Camille Limoges. Paris: Vrin, 2015, p. 111-170. Nesse entretempo, no curso “La biologie” (1942-1943, 53 folhas manuscritas), lição “L’expérimentation en biologie”, Canguilhem cita longamente, na folha 18, “A filosofia de Claude Bernard” (PM, p. 229-238), homenagem apresentada por Bergson no *Collège de France* em 1913.

593 A versão datilografada, composta de 89 folhas, é incompleta com relação à manuscrita. Levando-se em conta a consistência teórica, a extensão e a qualidade gráfica dos textos, inteiramente legíveis salvo poucas exceções gráficas, a existência de uma versão datilografada evidencia que o curso foi o fruto de um trabalho espantosamente longo e preciso.

594 Canguilhem expõe o tempo e a causalidade *segundo* todos os filósofos concernidos, excetuando-se unicamente *em* (“chez”) Bergson. A primeira aula consagrada a este filósofo intitula-se “Temps et causalité chez Bergson”, a segunda “La causalité et le temps chez Bergson - II”. Em vista de simplificar as citações, doravante as referências terão por padrão: “La causalité et le temps chez Bergson”, 1ª ou 2ª aula.

595 Em dezembro de 1990, na ocasião do colóquio “Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences” organizado pelo *Collège International de Philosophie*, Claude Debru introduzia o caráter indispensável

tanto, consagramo-nos à difícil tarefa de reorganização e compreensão dos nós argumentativos pelos quais o professor retraiu (e pensou) a história filosófica. Antes de uma história das ciências, tentaremos mostrar que Canguilhem propõe, fundamentalmente, uma história filosófica dos conceitos de tempo e de causalidade que vai mergulhar de tempos em tempos em grandes lagos de ciência. A tarefa de retomar as lições em detalhe, citando-as longamente, foi concebida sobretudo em razão de que o curso não é acessível por meio de livrarias ou bibliotecas, em razão dos direitos autorais sobre os manuscritos de Canguilhem preservados até o momento.

Na primeira parte deste trabalho, o período que nos ocupa é aquele indo de Kant a Bergson. Para desemaranhar essa trama de maneira analítica (essencialmente linear para o período concernido), seguimos três etapas. Concentramo-nos, primeiramente, sobre algumas referências bibliográficas explícitas e, por vezes, implícitas que trabalham de modo decisivo “Causalité et temps”. Em segundo lugar, lançamos luz sobre a maneira muito original segundo a qual Canguilhem concebeu os cortes da história da filosofia em função dos conceitos estudados. Disso decorre que, a partir do fim do século XVIII até os anos 1900, pode-se distinguir ao menos três balizas fundamentais da relação entre tempo e causalidade: o

desse complexo parentesco: “Esse poder de criação [de normas] pode evocar Bergson, e mesmo se a presença do bergsonismo no texto de 1943 [*O normal e o patológico*] é extremamente discreta, será vão, entretanto, não reconhecer certas proximidades que em nada subtraem a violenta originalidade de Georges Canguilhem” (DEBRU, C. “Georges Canguilhem et la normativité du pathologique: dimensions épistémologiques et éthiques”. In: *Georges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 113). Com base em um testemunho trazido pelo próprio Canguilhem na entrevista realizada em 1993 com dois de seus alunos, o problema foi, de certo modo, relançado e sintetizado (BING, F.; BRAUNSTEIN, J.-F. “Entretien avec Georges Canguilhem”. In: BING, F.; BRAUNSTEIN, J.-F.; ROUDINESCO, E. (éd.). *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*. Le Plessis-Robinson: Les empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 128-129). Para um documento que toca diretamente a leitura de um filósofo pelo outro, cf. “Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice”. In: *Annales bergsoniennes*, v. III, op. cit., 2007. Para a interpretação das relações entre os filósofos e suas filosofias, ver: BIANCO, G. “Présentation au commentaire de Georges Canguilhem”. In: *Annales bergsoniennes*, v. III, op. cit., 2007; ROTH, X. *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir (1923-1939)*. Paris: Vrin, 2013; *Id.* “Le jeune Canguilhem, lecteur de Bergson (1927-1939). In: *Dialogue*, vol. 52, issue 04, december 2013, p. 625-647; BIANCO, G. *Après Bergson: portrait de groupe avec le philosophe*. Paris: Puf, 2015. Quanto à interpretação da termodinâmica por Bergson, à qual, veremos a seguir, Canguilhem dá a maior atenção, ver: CONRY, Y. *L'Évolution Créatrice d'Henri Bergson: Investigations critiques*. Préface de François Dagognet. Paris: L'Harmattan, 2000; FEDI, L. “Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, n. 2, 2001/2, p. 97-118; CONRY, Y. *Matières et Matérialismes. Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Collection Commentaires Philosophiques. Paris: L'Harmattan, 2013. Para questões no tocante à “juventude” do filósofo nos anos 1930, quando Bergson foi interpretado por Canguilhem em dois sentidos completamente divergentes, ver: SCHWARTZ, Y. “Présentation: Jeunesse d'un philosophe”. In: *Œuvres complètes*, tome I. Sous la direction de Jean-François Braunstein et Yves Schwartz. Paris: Vrin, 2012, p. 71-99; BRAUNSTEIN, J.-F. “Introduction: à la découverte d'un ”Canguilhem perdu””. In: *Œuvres complètes*, tome I. Op. cit., p. 101-137; ROTH, X. “Présentation du *Traité de Logique et de morale*”. *Œuvres complètes*, tome I. Op. cit., p. 597-630.

criticismo; a termodinâmica; o bergsonismo, que abre definitivamente a possibilidade de uma filosofia biológica. Em terceiro lugar, mostraremos que, para bem integrar Bergson nessa história, Canguilhem o introduz por duas vias principais: a herança do bergsonismo testemunha uma nova “inteligência”; essa inteligência recorreu à arte como modelo.

Na segunda parte, passamos de uma leitura imanente a uma *démarche* reflexiva. Primeiramente, reinscreveremos “Causalité et temps” em um contexto preciso, de modo a compreender como o curso, organizado de maneira clássica e completamente inteligível, pode ser considerado como uma tomada de posição no debate historiográfico dos anos 1930. Em segundo lugar, a partir de uma certa leitura proposta por Jean-François Braunstein⁵⁹⁶, tentaremos compreender o aporte do bergsonismo ao pensamento de maturidade de Canguilhem.

1. Um *Bergsonisme* especial: o tino de Albert Thibaudet

Tendo falecido no dia 4 de janeiro de 1941, Bergson é objeto de uma análise densa ao final de “Causalidade e tempo”. Nas duas seções especialmente dedicadas ao filósofo, deve-se notar a atenção com que Canguilhem dedica ouvidos ao *Bergsonisme* de Albert Thibaudet⁵⁹⁷. Nesse ensaio, em dois volumes dedicados à glória do “Sr. Bergson”, Canguilhem cobre essencialmente duas apostas.

Por um lado, do ponto de vista histórico, ele esposa a ideia segundo a qual o bergsonismo exprime um contraponto legítimo ao advento do energetismo dos anos 1850⁵⁹⁸. Diante do modo de pensar a história a partir do valor da degradação, Bergson teria vindo reclamar a história da vida criativa.

Por outro lado, de um ponto de vista metafísico, Canguilhem reforça a ideia de que o bergsonismo realiza-se como doutrina tomando por centro o problema da identificação, da solidariedade ou, ainda, da reintegração da matéria na vida⁵⁹⁹. Tão importante para o

596 BRAUNSTEIN, J.-F. “Canguilhem, lecteur de Bergson”. In: ABIKO, S.; FUJITA, H.; SUGIYAMA, N. *Disséminations de L'évolution créatrice de Bergson*. Coll. Europaea Memoria. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms, 2012, p. 95-107.

597 THIBAUDET, A. *Le bergsonisme*. Deux tomes. Huitième édition. Paris: Gallimard, 1924.

598 *Ibid.*, tome I, p. 208-213.

599 Palavras cruzadas: “Em *A evolução criadora*, é a identificação da vida da consciência em geral e a solidariedade da vida e da matéria que dão conta da possibilidade de afirmar que o ser, universalmente falando, é o devir. [...] A inteligência da vida deve reintegrar a vida na consciência.” (Canguilhem, *La causalité et le temps chez Bergson*, 1^{re} séance, f. 95, grifos do autor). Antes, Thibaudet afirmava: “A realidade que *A evolução criadora* tenta libertar é, portanto, o impulso vital composto com a derrota [défaite] vital. Não podemos pensar o impulso vital puro.” (THIBAUDET, *Op. cit.*, tome I, p. 216).

“Commentaire au troisième chapitre de *L'évolution créatrice*”, essa ideia marca igualmente a surda importância que o *Bergsonisme* de Thibaudet assume no canteiro bergsoniano de Canguilhem no início dos anos 1940. Com efeito, esse verdadeiro *duo* defende que o bergsonismo cria uma temporalidade que nasce divergindo-se da temporalidade energetista. Aquela se define interiormente pela tentativa de fazer corpo, pela intuição, com a interminável trama da vida com a vida que se interrompe, ou seja, com a matéria⁶⁰⁰.

Portanto, não deve ser um segredo que as duas aulas bergsonianas de “Causalité et temps” tenham sido compostas a partir das linhas de Thibaudet, e que Canguilhem não tenha hesitado em fazer suas, para retificá-las e transbordá-las, algumas das balizas que recebeu⁶⁰¹. É verdade que a exploração dessas duas linhas principais é claramente desigual, já que a primeira será explorada de uma maneira desconhecida no *corpus* publicado de Canguilhem, ao passo que a segunda, desempenhando um papel menos proeminente em “Causalité et temps”, será abordada apenas no “Commentaire au troisième chapitre de *L'évolution créatrice*”.

600 “A vida põe a matéria unicamente por sua interrupção. Sem essa interrupção, sem uma deficiência da vida, não haveria, portanto, matéria. [...] Se a força vital fosse limitada, só haveria realidade fazendo-se. Nada se desfaria. Não haveria, portanto, matéria e, por conseguinte, não haveria organismos. E não haveria universo, se não um só ser, que seria Deus (THIBAUDET, *Op. cit.*, tome I, p. 214). Cabe a Canguilhem continuar e explicar Thibaudet: “A matéria é uma negação, uma limitação de poder da vida. Ela é apenas interrupção de um impulso. É o que explica a solidariedade da vida e da matéria e é por essa solidariedade que a matéria, *realidade que se desfaz*, participa da duração da vida, realidade que se faz” (Canguilhem, *La causalité et le temps chez Bergson*, 1^{re} séance, f. 95).

601 Sem desdobrá-las em suas conclusões, Canguilhem retém seus muitos outros *topoi* da análise thibaudiana. Para quem estiver curioso, deve contar-se em primeiro lugar a ideia do papel simétrico que desempenham a análise cartesiana do pedaço de cera e a imagem bergsoniana do pedaço de açúcar, *ideia pela qual se abre a primeira aula* de “Causalité et temps” sobre Bergson (Canguilhem, *La causalité et le temps chez Bergson*, 1^{re} séance, f. 92; Thibaudet, *op. cit.*, tome I, p. 28). Ou bem a afirmação de uma relação indissociável entre duração e história, assim como a atribuição de um caráter anistórico a toda cosmologia tendo por base o princípio de conservação de energia (*La causalité et le temps chez Bergson*, 1^{re} séance, f. 92-93; 2^e séance, f. 97-98). Thibaudet (*Op. cit.*, tome I, p. 151) já afirmava que “não há história do que não dura. Uma filosofia da duração viva é, por definição, uma filosofia histórica. E uma filosofia que nega a duração é levada necessariamente a negar a história.” E, algumas páginas mais à frente, continua: “o princípio científico da conservação da energia é o princípio de um momento que não tem história.” (*Ibid.*, p. 156) – veremos abaixo como Canguilhem contorceu essa ideia. A proximidade dos dois autores mostra-se, ainda, na ideia segundo a qual o conceito bergsoniano de matéria esposa “a tradição filosófica platônica e neoplatônica”, visto que Bergson “cessa de considerar a *matéria* como uma realidade positiva na mesma qualidade que o pensamento.” (*La causalité et le temps chez Bergson*, 1^{re} séance, f. 95; Thibaudet, *Op. cit.*, tome I, p. 213-214). É verdade que Thibaudet retornará a isso, na conclusão de seu ensaio, para mostrar que “para o Sr. Bergson, o platonismo, filosofia das Ideias, filosofia anti-temporal, é o inimigo. Nascemos platônicos porque nascemos *homines fabri*, e filosofar é transcender o *homo faber*. O Sr. Bergson fez do platonismo, tão seguramente quanto a vespa pica a lagarta [cf. EC, p. 174], a taça [*la coupe*] útil que dava à sua filosofia um adversário sem medida. [...] Ele [Bergson] negligencia o Platão de escola, o homem das Ideias-números.” (Thibaudet, *Op. cit.*, tome I, p. 248). Sobre isso, em contrapartida, até o “Commentaire au troisième chapitre de *L'évolution créatrice*”, Canguilhem não dirá nada mais do que já havia dito.

Precisamente, disso resulta que a maior contribuição do curso consiste na integração do bergsonismo – essa filosofia que pensa *por dentro* – em uma história filosófica e científica em que, em razão de uma visão acadêmica restritiva, não estamos habituados a situá-la claramente. Por outro lado, ainda que essa integração na história conceba-se pela demonstração de uma ruptura com o energetismo, a situação científica da metade do século XIX teria ao menos posto às claras as premissas de certa inteligência da irreversibilidade à qual era preciso reagir. Na história da filosofia, a continuidade do bergsonismo jaz, portanto, em seu caráter crítico: os limites do energetismo mostram o sentido do bergsonismo.

Canguilhem selecionou muito escrupulosamente a enorme riqueza das referências e metáforas dos dois tomos do *Bergsonisme*. Transbordando essas duas indicações que Thibaudet soltava em poucas páginas, uma histórica e outra metafísica, Canguilhem investe-as de um sentido muito particular. Este terá constituído o fulcro da problemática da normatividade a partir da tese de medicina em 1943. É como se a dimensão normativa já fosse considerada em grandes linhas como um critério historiográfico eficaz para a compreensão do advento dessa filosofia.

Para Canguilhem, se as ideias de Thibaudet podem mostrar-se fecundas, é que o ponto de partida do bergsonismo foi antecipado por uma situação problemática que exigiu a reorientação dos quadros do pensamento e *a fortiori* das ciências. Essa situação teria sido colocada pela gestação de diversos saberes e disciplinas, como a fisiologia e a biologia, no interior de um universo científico incapaz de lhes permitir o pleno desenvolvimento. Assim, a ideia de que o bergsonismo representa o nascimento de uma nova inteligência, na ausência de palavra mais apropriada, não poderia impor-se mais claramente. Essa filosofia representaria, antes de tudo, a contrapartida inevitável à irrupção da cosmologia do energetismo, da qual se devia arrancar-se por um ato inverso do pensamento.

Na verdade, Canguilhem defende em tom resolutivo que Bergson soube ultrapassar um limite decisivo no que concerne ao pensamento do ser vivo. Sobre a diferença entre o tempo material e o tempo vital, por exemplo, ele escreve: “o pensamento de Bergson é tão claro sobre esse ponto que nos espantamos ao vermos objetar-se contra ele aquilo que ele teve o maior cuidado em justificar.”⁶⁰² Apesar desse tom inabitual de Canguilhem, o professor não se perdeu em apreciações excessivamente elogiosas no que tange à genialidade de Bergson, nem se colocou a insistir sobre o caráter metódico do bergsonismo, diferentemente do que se vê

602 Canguilhem, *La causalité et le temps chez Bergson*, 2^e séance, f. 98.

notadamente a partir do *Bergson* de Vladimir Jankélévitch⁶⁰³. Filosofia metódica ou não, a importância do bergsonismo mede-se, antes, aos olhos de Canguilhem, pela precisão do limite que estabelece diante das cosmologias correntes em sua época e por sua vontade de criar uma nova.

O bergsonismo é considerado como um pensamento vivo, cuja seiva corresponde à interminável trama entre vida e matéria. Canguilhem parafraseia e explica esta passagem:

Aí temos, diz Thibaudet, um excelente exemplo dos liames entre a ciência positiva e a metafísica; sem Clausius o bergsonismo (ao menos como cosmologia) jamais poderia ter se formulado, da mesma maneira que [...] sem Newton a longa meditação de Kant teria sido em parte abortada. Nenhum desses cientistas, aliás, tentou nem mesmo percebeu essas consequências filosóficas, e ele próprio não se preocupou que elas existissem. Mas se elas ocasionam uma *revolução científica*, elas ocasionarão também uma *revolução filosófica*, em um sentido que nos é impossível prever.⁶⁰⁴

Com efeito, essa intuição de Thibaudet será aprofundada nas duas aulas bergsonianas de “Causalidade e tempo”. À diferença desse autor, Canguilhem nelas não saúda o bergsonismo como a expressão de um autor glorioso⁶⁰⁵, personagem bastante controverso da história cultural e política francesa contra quem ele próprio fizera coro⁶⁰⁶. Como explicava na homenagem inédita lida na *Société Toulousaine de Philosophie* pouco depois da morte do filósofo, “há bastante tempo, para muitos, Bergson era sua obra; doravante, para todos, Bergson é sua obra”⁶⁰⁷.

Mas contrariamente ao que poderíamos esperar, nessas duas aulas, Canguilhem não vai cavar a obra em profundidade. Ele se ocupa pouco, por exemplo, da verdadeira psicanálise do conhecimento energetista empreendida por Bergson. Contrariamente às seções dedicadas a filósofos como Descartes, Espinosa, Leibniz, nas quais o professor mostrava-se interessado

603 JANKÉLÉVITCH, V. *Bergson*. Paris: Félix Alcan, 1931. Ao lado de uma referência a Thibaudet, esse *Bergson*, página 191, é referido uma só vez por Canguilhem na folha 18 do “Cours sur la finalité” na Universidade de Estrasburgo. Não a nenhuma referência a ele no curso que ora nos ocupa, diferentemente do “Commentaire sur le troisième chapitre de *L’évolution créatrice*”, menos de dois anos mais tarde, em que Jankélévitch já aparece como uma “interpretação maior” ao lado de Thibaudet (ver BIANCO, “Présentation du “Commentaire””, *Op. cit.*).

604 THIBAUDET, A. *Op. cit.*, p. 208-209, grifo nosso. Cf. Canguilhem, *La causalité et le temps chez Bergson*, 1^{re} séance, f. 94.

605 AZOUVI, F. *La gloire de Bergson*. N.R.F. Paris: Gallimard, 2007.

606 CANGUILHEM, G. [1929] “*La fin d’une parade philosophique: le bergsonisme*”. In: *Id. Œuvres complètes*, tome I. Paris: Vrin, 2011, p. 221-228.

607 *Id.* “La société humaine selon Bergson: hommage lu à la Société Toulousaine de Philosophie le 22 mai 1941”. 6 f. ms. In: “Inédit, 1931-1977”, CAPHÉS, Fonds Georges Canguilhem, GC. 24.9, f. 1.

em uma reconstrução imanente muito precisa das relações entre causalidade e tempo, ele vai direto ao ponto. Apresenta uma síntese de algumas ideias do bergsonismo para sublinhar sua vocação positiva, construtiva, em suma, seu futuro e sua fortuna.

Essas lições constituem a apologia de um filósofo que se está mais e mais a ponto de criticar na cena francesa. Com efeito, ele celebra o bergsonismo como o advento dessa nova “espécie de inteligência”⁶⁰⁸. No começo de sua primeira aula sobre Bergson, já estamos diante de afirmações cuja amplitude não é apenas a da análise interna, mas, antes, de um ajuste histórico:

O bergsonismo é uma filosofia que identifica sem restrição nem reticência o tempo e a causalidade produtiva universal, que só compreende o ser como um corte no devir. Toda realidade é maturação. Mas, por radical que seja, essa mudança não é instantânea. Com ela própria ocorreu como com um fruto maduro, que cai. Bergson mostrou em algumas palavras como o pensamento do século XIX exigia essa mudança, a ponto de dar nascimento inicialmente a diversas tentativas seguidas de insucesso.⁶⁰⁹

Aquela que deu profundidade à imagem do fruto maduro, a filosofia de Bergson é utilizada por Canguilhem como seu próprio instrumento de reinserção histórica. O objeto da história da filosofia é ele próprio reinvestido como sendo a viragem de um novo quadro historiográfico da filosofia. De modo semelhante ao que se poderia fazer com a filosofia hegeliana da história, o bergsonismo é pensado de acordo com a ideia orgânica de que faz sua herança. Essa adesão não pode, portanto, parecer mais completa. No século XIX emerge uma inteligência apropriada a fenômenos paradoxais: a vida ultrapassa os conceitos de conservação e de degradação⁶¹⁰.

608 Por um lado, Canguilhem localiza em Kant a formalização de uma “espécie de inteligência” em que o tempo segue necessariamente um curso irreversível, devendo ser, por conseguinte, pensado como história (vamos nos deter sobre esse ponto adiante). “Kant fez aparecer a olhos que precisaram de muito tempo para se familiarizar com ela uma *espécie de inteligência* capaz de compreender que a física não é uma Geometria, mas uma História.” (Canguilhem, *De l’irréversibilité physique*, f. 86, grifo nosso). Por outro lado, emprega também o conceito de inteligência para definir o sentido de um pensamento da vida fundamentalmente não dedutivo: “*A inteligência da vida* deve reintegrar a vida na consciência.” (*La causalité et le temps chez Bergson*, 1^{re} séance, f. 95).

609 Canguilhem, *La causalité et le temps chez Bergson*, 1^{re} séance, f. 92.

610 Os primeiros estudos que formalizam a conservação da energia devem-se a Robert Mayer (1842), a James Joule (1843) e a Hermann von Helmholtz (1847). A energia não é mais a força, a força viva, mas, antes, a grandeza física que representa o equivalente mecânico do calor. O princípio de conservação da energia implica, portanto, que a energia de um sistema seja equivalente à quantidade de trabalho de todas as forças desse sistema. Ver: MAYER, J.-R. [1842] “Remarks on the forces of inorganic nature”. Translated by J. C. Foster. In: HELMHOLTZ, H.; MAYER, J.-R.; FARADAY, M. et alii. *The correlation and conservation of forces: a series of expositions*. New York: D. Appleton and Co., 1865, p. 251-258. Quanto ao que concerne James Joule, ver a série de três artigos intitulados “On the calorific effects of magneto-electricity, and on the mechanical value of heat”, publicados em 1843 na *Philosophical Magazine* (vol. 23, issues 152-154). Voir

“Causalité et temps” não será compreendido sem algumas palavras prévias sobre história e filosofia das ciências. Dada a coesão e a coerência do conjunto desses cursos, a retomada de Bergson é intimamente ligada às exposições que Canguilhem tinha feito do criticismo kantiano e da irreversibilidade física⁶¹¹. Não se trata, no entanto, de um encaminhamento argumentativo qualquer. A partir do interior da boa e velha história da termodinâmica, Canguilhem extrai conclusões extraordinárias de alguma maneira, encorajadas por intérpretes e comentadores que não são mais nossas referências correntes.

A seguir, tentaremos sintetizar o sentido de alguns argumentos que contribuem para a ideia de que Bergson teria provocado uma revolução filosófica. Para tanto, será preciso voltarmos à questão bastante problemática das origens: a origem da irreversibilidade.

II. Um meridiano deslocado: o conceito de irreversibilidade entre ciência e filosofia

A definição da irreversibilidade física é habitualmente atribuída a um artigo de Rudolf Clausius publicado em 1850. Nele, seu autor formula o conceito que exprime o coeficiente de perda da energia de um sistema, a entropia⁶¹². Para tanto, Clausius tinha conferido toda sua extensão a uma certa ideia de irreversibilidade. Esta, por sua vez, é frequentemente associada ao ensaio pioneiro de Sadi Carnot sobre a potência motora do fogo⁶¹³, ensaio que é, nos dias atuais, reconhecido como responsável por assentar as bases da termodinâmica como domínio teórico particular.

Em suas *Réflexions*, Sadi Carnot formalizava as razões que poderiam existir entre a potência do calor (a força) e o trabalho (o movimento) nas máquinas a vapor. Ao refletir sobre os diferentes modos de emprego do calor, concentrava sua atenção sobre máquinas reais, mas

aussi: HELMHOLTZ, H. [1847] *Mémoire sur la conservation de la force précédé d'un exposé élémentaire de la transformation des forces naturelles*. Trad. de Louis Pérard. Paris: Victor Masson et fils, 1869. Neste ínterim, em 1845, Mayer publica o primeiro texto em que o princípio de conservação é aplicado aos fenômenos orgânicos. Cf. MAYER, J.-R. [1845] *Mémoire sur le mouvement organique dans ses rapports avec la nutrition*. Trad. de Louis Pérard. Paris: G. Masson, 1872. Quanto a Rudolf Clausius, ver abaixo.

611 Permitimo-nos lembrar o leitor das seções intituladas “A irreversibilidade física” e “Irreversibilidade e reversibilidade” no curso “Causalité et temps”.

612 CLAUSIUS, R. “On the moving force of heat, and the laws regarding the nature of heat itself which are deducible therefrom”. In: *The London, Edinburgh and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science*, vol. II, fourth series, n. 8, jul.-dec. 1851, p. 1-21, 102-119. Publicado originalmente em: “*Ueber die bewegende Kraft der Wärme und die Gesetze, welche sich daraus für die Wärmelehre selbst ableiten lassen*” In: *Annalen der Physik*, vol. 155, 4, 1850, p. 500-524. Outros trabalhos estão, igualmente, na base da ideia de irreversibilidade, em particular: THOMSON, W. “On the dynamical theory of heat; with numerical results deduced from Mr. Joule’s equivalent of a thermal unit and M. Regnault’s observations on steam”. In: *Id. Mathematical and Physical Papers*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1882.

613 CARNOT, S. *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*. Paris: Bachelier, 1824.

a fim de conceber uma máquina térmica ideal. Nesta máquina, o ciclo das operações que produzem trabalho deveria atingir o máximo de potência motora.

Carnot não é um gênio solitário. Sua atenção era atraída pelo enorme desenvolvimento industrial de sua época, em particular, pela tecnologia inglesa das máquinas a vapor. Essa história é longa, e retorna, bem entendido, à máquina a vapor de Thomas Newcomen, aperfeiçoada pelo engenheiro escocês James Watt entre os anos 1760 e 1780. Mas ela retorna também às duas raízes francesas do problema do movimento por dilatação e por rarefação, notadamente as de Descartes e de Christian Huygens. Igualmente interessante é o fato de que, em 1823, a inglesa *Mechanics magazine* discutia o “problema da relação entre queda térmica e efeito mecânico”⁶¹⁴ no contexto das máquinas de altíssima pressão. Carnot cita artigos relativos a essa discussão em suas *Réflexions*, publicadas em 1824, ensaio em que esse problema será igualmente central.

De um modo ou de outro, disso resulta que, sem a referência das máquinas, sem a ideia mesma das máquinas, seria praticamente impossível fazer a história do domínio da termodinâmica tal como ele efetivamente desenvolveu-se. Para chegar a uma teoria geral da produção do movimento pelo calor, as *Réflexions* já requerem engenharia. Afinal, o ideal de Carnot é apenas uma *máquina* ideal. Interessavam-lhe as condições segundo as quais se poderia atingir a potência motora máxima do calor (teorema do rendimento máximo), para o que as máquinas a vapor deveriam trabalhar com *ciclos de operações*. Nesse sentido, a descoberta dos ciclos é “uma mensagem tecnológica de inovação dirigida aos construtores.”⁶¹⁵

Os princípios gerais das *Réflexions* de Carnot (do transporte do calor e do restabelecimento do equilíbrio do calórico) estão prestes a desembocar em uma certa ideia de irreversibilidade dos ciclos do calor. Podemos supor um caso em que o equilíbrio do calórico, verificável no microsistema das máquinas, seja ele próprio aplicável ao macrosistema do universo. Prolongado a muito longo prazo, a ação de queda do calor deveria conduzir a um estado em que a temperatura de todos os corpos é homogênea. O calor não se destrói, mas se transporta por vias intermediárias. De acordo com essa hipótese, o universo tenderia pouco a pouco para a inércia geral, já que, segundo Carnot, cabe unicamente à *diferença* térmica produzir trabalho, diferença térmica essa que diminuiria paulatinamente.

614 REDONDI, P. *L'accueil des idées de Sadi Carnot et la technologie française de 1820 à 1860: de la légende à l'histoire*. Préface de Pierre Costabel. Paris: Vrin, 1980, p. 63.

615 *Ibid.*, p. 71.

Embora tenha feito uma crítica do movimento perpétuo em mecânica, Carnot não tinha chegado a tais questões em seu ensaio. Igualmente, parece que estava longe de extrair dessa discussão uma variável matemática sobre a perda da potência nos ciclos das máquinas a vapor. No entanto, pelo viés da engenharia, seu trabalho de algum modo lançou o problema da irreversibilidade física, ao qual Clausius terá dado um alcance cosmológico e histórico⁶¹⁶. Em 1850, a formação do conceito de entropia vai tirar proveito do trabalho de Carnot, bem como do conceito de energia e do princípio de conservação (primeiro princípio) que tinha sido formulado por Mayer, Joule e Helmholtz nos anos 1840.

Atribuído a Clausius e a Thompson, o segundo princípio prevê que o conjunto energético de um sistema tende ao equilíbrio pela transformação constante da energia em calor improdutivo. O curso do tempo desempenha, então, um papel decisivo nesse princípio, razão pela qual também o chamamos de *evolução*. Assim, o que era um desdobramento possível do ensaio de Carnot virá a se constituir como a própria base do segundo princípio. Mas, longe de ser uma suposição mais ou menos fundada, Clausius reuniu as condições para traduzir a perda de energia por uma grandeza matemática⁶¹⁷. Canguilhem pensava nisso, certamente, quando tecia este pequeno excursus temperado com vocabulário bergsoniano:

Em um sistema fechado, a marcha dos fenômenos faz-se em direção ao equilíbrio, em direção à anulação das diferenças, em direção à morte. Para todo sistema isolado, seja ele concebido nas dimensões do sistema solar, a possibilidade de uma mudança traduz, portanto, o caráter convencional, arbitrário, da abstração que isola, já que ela implica a relação com uma mudança de sentido inverso fora dele.⁶¹⁸

“Causalité et temps” apresenta-nos um caso notável a respeito dessa problemática. É verdade que Canguilhem hoje é conhecido por sustentar que “a ciência procede da técnica [...] porque o embaraço técnico, o insucesso e o fracasso convidam o espírito a interrogar-se

616 Com muita intuição, Thibaudet assinalava que “as observações geniais de Carnot sobre a potência motora do fogo permaneceram quase esquecidas até que Clausius, tendo-as retificado, completado e erigido em princípios gerais, delas retirasse considerações sobre a entropia” (THIBAUDET, *Op. cit.*, tome I, p. 209-210). Em seu curso, Canguilhem faz uma paráfrase dessa passagem, com menção a seu autor. Ele afirma igualmente que “até Bergson (*Évolution créatrice*, 1907) ignorou-se ou repeliu-se o princípio de Carnot, porque esse princípio introduzia o devir e a duração em um mundo que se queria idêntico e eterno” (Canguilhem, *De l’irréversibilité physique*, f. 87-88).

617 Evidentemente, a história da termodinâmica será muito mais longa. Na virada do século XIX, essa ciência conhecerá um entusiasmo excepcional em razão das vias de investigação abertas pela física estatística, em escala molecular. Será a época da teoria dos gases, de modo que, ao lado dos clássicos Carnot, Mayer, Helmholtz, Clausius, Thompson, Clapeyron, Gay-Lussac, figurarão na história da termodinâmica (estatística) Maxwell, Gibbs, Mach, Poincaré, Planck e diversos outros.

618 Canguilhem, *La causalité et le temps dans la philosophie de Leibniz*, f. 53.

sobre a natureza das resistências encontradas pela arte humana”⁶¹⁹. Ora, se insistimos acima na importância das máquinas para a elaboração da ideia da irreversibilidade, é porque há ideias que estão na dependência direta do maquinismo. Há ideias que surgem apenas do embaraço técnico. Todavia, “Causalité et temps” tem certa peculiaridade que Canguilhem terá combatido ao longo de sua trajetória intelectual, pois nele tenta-se mostrar que *o quadro teórico da irreversibilidade pôde antecipar os ensaios experimentais sobre a potência do calor*. Com alta dose de kantismo e a partir de associações teóricas escrupulosamente selecionadas, aquele que defende desde 1937 (com “Descartes e a técnica”) a especificidade da técnica para a invenção vai inverter a ordem do problema de maneira bastante surpreendente.

Com efeito, a reversibilidade e a irreversibilidade seriam, antes, “*quadros filosóficos* nos quais deviam colocar-se como por si próprios os dois princípios fundamentais da termodinâmica”⁶²⁰. Durante a primeira metade do século XIX teria se realizado a formação de um certa “*espécie de inteligência*”⁶²¹, mas cuja definição devia existir já desde o final do século XVIII. E quem seria seu primeiro porta-voz?

Kant tinha preparado a inteligência das descobertas que deveriam no começo do século XIX provocar uma profunda crise do saber fazendo aparecer os limites do mecanicismo; trata-se, como se sabe, do enunciado por Carnot e Clausius do princípio que desde então recebeu o nome de princípio da degradação da energia.⁶²²

Ora, a “inteligência” da irreversibilidade teria mesmo sido concebida *antes* do recurso à experimentação maquinista? Se sim, os primeiros traços em prol da consolidação de uma racionalidade da irreversibilidade, se assim pudermos dizer, deverão ser identificáveis alguns decênios antes do estudo pioneiro de Sadi Carnot, até mesmo independentemente das possibilidades teóricas que a máquina de Watt abrisse.

E, de fato, toda a segunda aula sobre Kant em “Causalité et temps” refere-se ao conceito de causalidade como expressão *a priori* da irreversibilidade. Assentados os termos da definição kantiana da causalidade, esta seria, na verdade, a própria sucessão ordenada dos fenômenos da experiência. E essa sucessão, não sendo reversível, deveria antecipar a definição da irreversibilidade concebida pelos teóricos da força e da energia. “Kant introduz o

619 *Id.* [1937] “Descartes et la technique”. In: *Œuvres complètes*, tome I. Paris: Vrin, 2011, p. 496-497.

620 *Id.*, La causalité chez Kant (suite), f. 71, grifo nosso.

621 *Id.*, De l’irréversibilité physique, f. 86, grifo nosso.

622 *Id.*, De l’irréversibilité physique, f. 81, grifo nosso.

plano de realidade que é a *objetividade*, ou seja, um conjunto de representações às quais a ligação dentro de uma ordem rigorosa conforme às regras do pensamento em geral confere um valor irrecusável de universalidade.”⁶²³

Analisando o famoso exemplo do barco⁶²⁴, o professor sublinha que a objetividade do conhecimento funda-se, segundo Kant, pela demonstração da impossibilidade de um curso reversível do tempo. O entendimento fornece três regras que determinam o modo de existência dos fenômenos no tempo, dentre as quais aquela exposta na segunda analogia, concernente à ordem do tempo e sua produtividade⁶²⁵. É, portanto, pela espontaneidade do entendimento que as representações são ligadas segundo uma ordem rigorosa, em uma palavra, objetiva, assegurando a sucessão no tempo em um só curso. A “sucessão no tempo é o único critério empírico de uma relação de causa e efeito”⁶²⁶. De uma vez por todas, portanto, e “*doravante*, Kant ligou o tempo e a causalidade na noção de uma ordem de sucessão irreversível”⁶²⁷.

A propósito disso, assistimos à criação de uma segunda aliança de intérpretes em “*Causalité et temps*”. A primeira havia sido com Thibaudet. Nesta discussão da causalidade em Kant assistimos agora à entrada de Arthur Hannequin e Léon Brunschvicg. Nenhum “de seus alunos pode esquecer o que deve a Léon Brunschvicg”⁶²⁸, dizia Canguilhem em 1947, “por quem – dirá também já em 1989 – nós tínhamos a maior consideração”⁶²⁹.

623 *Id.*, La causalité chez Kant (suite), f. 70.

624 Segunda analogia, terceira seção da *Crítica da razão pura*.

625 A diferença entre a redação das analogias nas edições A e B da *Crítica da razão pura*, o problema da produtividade (causalidade) e o da objetividade ocupam a quase totalidade da primeira lição de “*Causalité et temps*” sobre Kant.

626 Canguilhem, La causalité chez Kant (suite), f. 70.

627 *Id.*, Causalité et temps selon Kant (suite), grifo nosso. Encontra-se na *Crítica da razão pura* (*op. cit.*, p. B 243-244, A 198): “quando me apercebo [...] que algo acontece, nesta representação está contido, em primeiro lugar, que algo precede, porquanto é na relação com esse algo precedente que o fenômeno recebe a sua relação de tempo, isto é, chega à existência após um tempo precedente em que não era. Mas só pode receber o seu lugar determinado nesta relação de tempo, porque no estado precedente algo é pressuposto, ao qual sucede sempre, ou seja, segundo uma regra; disto resulta, em primeiro lugar, que não posso inverter a série e não posso antepor o que acontece àquilo a que ele segue; em segundo lugar, que dado o estado precedente, este determinado acontecimento se lhe segue, necessária e infalivelmente.” Sobre esta passagem Jules Vuillemin (“Remarques critiques sur la doctrine kantienne de la causalité”, *op. cit.*, p. 94) comenta: “Kant postula que a ligação entre a universalidade e a necessidade da causalidade, ou seja, o determinismo completo da causalidade e a irreversibilidade dessa mesma relação, é uma ligação analítica: / Se uma causa A produz necessariamente um efeito B, então o estado de movimento B não produz – o sentido das velocidades sendo invertido – o estado A como efeito.” No entanto, a irreversibilidade aí implicada, segundo Vuillemin – diferentemente do que entende Canguilhem et companhia –, “é infirmada pela maior parte das leis físicas.” (*Ibid.*).

628 CANGUILHEM, G. [1947]. “Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique”. In: *Id. Œuvres complètes*, tome IV. Textes présentés et annotés par Camille Limoges. Paris: Vrin, 2015, p. 309.

629 *Id.* [1989] “Raymond Aron et la philosophie critique de l’histoire: de Hegel à Weber”. In: *Enquête*, 7, 1992, §4.

Com efeito, Brunschvicg tinha publicado na *Revue de métaphysique et de morale* “um artigo célebre”⁶³⁰, de cuja importância nosso professor lembrar-se-á até o fim de sua vida. Trata-se de “L’idée critique et le système kantien” (1924), no qual a revalorização de uma pequenina passagem da primeira crítica deve ter marcado Canguilhem⁶³¹. Certo é, portanto, que não se poderia ver essa nova aliança como um gesto abrupto. Antes de mais nada, o conselho de Thibaudet continuava a ser seguido de perto⁶³². Ademais, o próprio Canguilhem manifesta ter preparado esse passo muitas aulas antes de executá-lo:

Ao passo que, segundo Kant [tecendo uma comparação com Leibniz] o sentido do tempo e o sentido da relação causal encontrar-se-ão fundados pela irreversibilidade de um curso dos estados de um sistema físico, a irreversibilidade na qual *Hannequin e o Sr. Brunschvicg viram, com razão,*

630 *Ibid.*

631 Na realidade, os próprios Hannequin e Brunschvicg seguiam de perto “LASSWITZ, K. “Die moderne Energetik in ihrer Bedeutung für die Erkenntniskritik”. In: *Philosophische Monatshefte*, XXIX, Berlin, 1893, p. 177-197. Essa referência obtém-se em: HANNEQUIN, A. “Les principes de l’entendement pur, de leur fondement et de leur importance dans la *Critique de la raison pure*”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 12, Paris, 1904, p. 401-424. Para que essa aliança entre os autores mostre-se claramente, ressaltamos dentro do artigo de Hannequin uma passagem na página 417: “os progressos da ciência parecem-nos, ao contrário, ter dado à definição kantiana da substância uma satisfação completa que Kant seguramente não pudera prever. A noção de energia, na energética contemporânea, responde, com efeito, ponto por ponto às exigências do *Grundsatz* kantiano: a energia é verdadeiramente [...] a quantidade que se conserva; mas, ao mesmo tempo, ela é o que passa por perpétuas e incessantes transformações”. E continua na mesma página 417: “o caráter essencial da causalidade, segundo os desenvolvimentos da ‘segunda analogia’, não é equívoco nem por um instante: é a ‘irreversibilidade’ das séries fenomenais determinadas como séries causais”. Virando a página, na 418: “desde que conhecemos a segunda lei da termodinâmica, essa concepção do tempo (ou, antes, da sucessão dos eventos no tempo) nos é proibida: e só há um sentido no qual seja legítimo conceber como realizam-se na duração todas as permutações dos fenômenos, e esse é o sentido que a lei de Clausius define e determina em todos os casos possíveis: ‘a entropia do universo tende ao máximo’”. Por outro lado, ver: BRUNSCHVICG, L. “L’idée critique et le système kantien”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 31, 2, 1924, p. 133-203. Mais precisamente, na página 158, “a causalidade não se alinha com outros princípios do entendimento, nem mesmo com as outras analogias da experiência. [...] Na fórmula do princípio de substância, o tempo intervinha a título de determinante formal, da mesma maneira que o espaço na geometria em duas dimensões, ou seja, sem comportar nenhuma reserva quanto à simetria ou à reversibilidade.” Cf. BRUNSCHVICG, L. *L’expérience humaine et la causalité physique*. Paris: Félix Alcan, 1922, chapitre XXVIII, “La deuxième analogie de l’expérience”, et chapitre XXXII, “La portée du relativisme critique”. Na página 277, e melhor ainda na página 310, Brunschvicg distancia-se pontualmente de Hannequin – que acentuava a ‘satisfação completa’ das duas primeiras analogias, ao passo que Brunschvicg pensa que há uma antítese entre substância e causalidade –, embora os dois concordem quanto ao alcance epistemológico deste raro *tópos*: mas Kant precisou a noção da causalidade, ele a especificou como a antítese da substância; e por aí obteve esse resultado notável de *fornecer os quadros* nos quais entrarão como por si próprias as duas leis fundamentais da termodinâmica [...] para satisfazer às duas exigências complementares da conservação substancial e da irreversibilidade causal.” (p. 310, grifo nosso) Cf. ainda BRUNSCHVICG, L. *Les âges de l’intelligence*. Paris: Alcan, 1934, p. 106-ss.

632 “A tarefa do cientista é de mostrar que a ciência é verdadeira, que a matemática pura ou a física pura são reais. O trabalho do filósofo (se o vê pela primeira parte dos *Prolegômenos a toda metafísica futura*) consiste em fazer compreender como elas são possíveis. [...] Eu diria, portanto, que a questão inicial da dogmática bergsoniana, análoga àquela da crítica kantiana (que é, aliás, ao mesmo tempo uma dogmática da ciência newtoniana), é esta: Como o princípio de Carnot é possível?” (THIBAUDET, *Op. cit.*, tome I, p. 209).

uma antecipação genial do princípio de Carnot-Clausius, segundo princípio da termodinâmica, relativo ao fenômeno da degradação da energia.⁶³³

À frente da nova aliança, Canguilhem atribui precisamente à segunda analogia da experiência, 3ª seção da “Analítica dos princípios” da *Crítica da razão pura*, a formulação clara e completa da “inteligência” nascente da irreversibilidade.

A ideia filosófica que justifica tal revisão da história é melhor explicada por Brunschvicg. Em “Causalité et temps”, Canguilhem dizia simplesmente que “esse próprio curso e essa irreversibilidade garantem que *alguma coisa existe porque alguma coisa acontece*”⁶³⁴. Mas, segundo Brunschvicg, do ponto de vista interno ao “sistema crítico”, a questão resumir-se-ia em uma “infração” ou “fissura” produzida por certa desigualdade do papel da causalidade na Analítica transcendental. É que “a causalidade implica, entre o antecedente e o consequente, uma distinção que não poderia proceder de uma determinação formal”⁶³⁵. Disso resulta que a identidade quantitativa do antes e do depois seja parcialmente interrompida. Continua Brunschvicg em seu “artigo célebre”: o “evento não se reduz às condições preparadas para recebê-lo e para compreendê-lo, e que nos dá, enfim, o direito de dizer: *alguma coisa aconteceu*”⁶³⁶. A “antecipação genial” de Kant significa, então, que entre o antes e o depois *não há, em última análise, identidade*.

Em 1934, dez anos após “A ideia crítica e o sistema kantiano”, Brunschvicg continuará a encorajar esta tese:

A dupla demonstração pela qual Kant estabeleceu as duas primeiras *Analogias da experiência* é um dos raros exemplos que a história apresenta-nos de uma antecipação filosófica da ciência. O princípio de permanência e o princípio de causalidade reencontrar-se-ão, *tomados exatamente sob o aspecto que a análise da Crítica precisou*, nas duas leis da termodinâmica, lei da conservação da energia, lei da degradação. Assim, desde o fim do século XVIII, eram claramente elucidados os fundamentos de uma disciplina que se constituiu no século XIX.⁶³⁷

633 Canguilhem, La causalité et le temps dans la philosophie de Leibniz, f. 53, grifo nosso. Para que essa retomada de Brunschvicg por Canguilhem seja ainda mais explícita, sublinhamos que ela reaparecerá algumas aulas após essa sobre Leibniz. E.g., na segunda lição sobre Kant e ainda na lição “Da irreversibilidade física”, em um extrato já citado da f. 86 e, sob outro aspecto, na f. 81: “O Sr. Brunschvicg (*Expérience humaine et causalité physique*, *op. cit.*, p. 363) nota que a comparação que guiou Carnot [a potência calórica como a potência de uma queda de água] é parente da imagem pela qual Kant quer tornar sensível a relação de causalidade: o curso do rio do montante ao jusante é uma queda de nível”.

634 Canguilhem, De l’irréversibilité physique, f. 86.

635 BRUNSCHVICG, L. “L’idée critique et le système kantien”, *op. cit.*, p. 158.

636 *Ibid.*

637 *Ibid.* *Les âges de l’intelligence*. Paris: Alcan, 1934, p. 78.

A leitura canguilhemiana do problema da causalidade em Kant é, portanto, profundamente dependente de “L’idée critique et le système kantien” de Brunschvicg. Este anunciava a infração formal de Kant como um “defeito feliz” [*heureux défaut*], com cuja ajuda “passou toda a corrente do pensamento físico, tal como devia revelar-se com o princípio de Carnot e com as teorias contemporâneas da relatividade”⁶³⁸. Por sua vez, essa tese permite a Canguilhem deslocar a história do problema da irreversibilidade, para chegar mais longe do que Brunschvicg teria pensado.

III. Uma palavra de ordem sobre o tempo: reversibilidade, irreversibilidade, duração

Se a filosofia kantiana defende uma ligação inegável entre causalidade e tempo, Canguilhem adverte, entretanto, que essa concepção do tempo não poderia ser relegada inconsequentemente sob o rótulo do determinismo mecanicista.

O atomismo de que Bergson terá frequentemente acusado as falsas durações, definidas como sucessão discreta dos instantes, não deve implicar que toda falsa duração acarreta um mecanicismo. O caso de Kant é exemplar. Segundo Canguilhem, a sucessividade do tempo kantiano não prevê, por si só, uma dedução do futuro. De fato, deve haver ao menos duas sucessividades possíveis, aquela reversível, da mecânica, e aquela irreversível, da termodinâmica.

Concebendo o universo como um mecanismo [*mécanisme*], concebia-se também que esse mecanismo podia repassar pelos mesmos estados – teoricamente, ao menos – tão frequentemente quanto se quisesse, [que] a marcha desse mecanismo era reversível e a restauração integral do estado inicial não implicava contradição.⁶³⁹

Conferindo toda a sua amplitude à distinção entre a reversibilidade e a irreversibilidade do tempo, Canguilhem acentua que o criticismo dá a pensar um modelo científico diferentemente determinista. A irreversibilidade é o esquema da passagem da causa ao efeito distinto do esquema da mecânica, mas que *permanece regrado, ordenado e objetivo*. Não é por outra razão que, falando da sucessividade definida na segunda analogia, o professor observa que “é a ‘qualidade’ da experiência que faz dela uma experiência e que *a distingue de*

638 *Ibid.* “L’idée critique et le système kantien”, *op. cit.*, p. 158.

639 Canguilhem, *De l’irréversibilité physique*, f. 81.

um Cálculo”⁶⁴⁰ Mas, para aprofundar essa frase enigmática, da qual “Causalité et temps” não dá maiores explicações, devemos retornar sobre os termos do “defeito feliz” de Kant.

Ao fundar a sucessão sobre uma faculdade distinta da simples faculdade de associação de impressões (a imaginação), a Kant cabia demonstrar que a experiência é ordenada pela intervenção de *uma causalidade constante sobre uma substância constante*. Estas são os objetos da primeira e da segunda analogias. Mas apenas os próprios fenômenos conheceriam a mudança, de modo que as intuições puras permanecem constantes. “Com efeito, a mudança não atinge o próprio tempo, mas apenas os fenômenos no tempo”⁶⁴¹.

Para que haja mudança é preciso que seja possível designar uma identidade ao que muda, identidade cuja referência para Kant, com base em Newton e Lavoisier, é a medida de uma constante física: a massa⁶⁴². Por conseguinte, a substância devia ser ela própria quantitativamente constante, *sem ônus, no entanto, para o devir dos fenômenos, cuja realidade (a qualidade) permanece salvaguardada*. Já Brunschvicg sublinhava esse fato de que a causalidade em Kant “tem sua raiz em um caractere de *irreversibilidade*, que transborda a concepção de um tempo formal, modelado sobre a representação estática do espaço; e é por esse caractere que se reconhece a textura íntima da realidade temporal, a originalidade radical de seu *fluxo*.”⁶⁴³

Ora, mesmo que a experiência segundo Kant constitua-se segundo regras, pelo encadeamento necessário das causas e dos efeitos, por intuições quantitativamente constantes, seu conteúdo – seja qualitativamente real ou idealmente real, isso não toca este problema – deveria, portanto, ser ratificado como uma sucessão verdadeira. Se se preferir, uma *sucessão autêntica*. Pelo fato de ser irreversível, a experiência assim regada e definida jamais poderá recusar o transcorrer do tempo presente.

Portanto, “Causalité et temps” procura mostrar que a própria irreversibilidade transcendental do tempo marca um ponto de inflexão irrevogável na história da filosofia⁶⁴⁴. E

640 *Id.*, De l’irréversibilité physique, f. 86, grifo nosso.

641 KANT, I. [1787]. *Crítica da Razão Pura*, op. cit., p. A 183 / B226.

642 Canguilhem prolonga: “notar-se-á aqui que, falando de *substância* e de *causa*, Kant não ressuscita de modo algum as categorias do antigo dogmatismo, mas despeja nos velhos odres da metafísica aristotélica o novo vinho da ciência de Newton e de Lavoisier.” [Canguilhem, Causalité et temps selon Kant (suite), f. 69]. Essa ideia é retomada quase literalmente de Léon Brunschvicg (cf. BRUNSCHVICG, L. *Les âges de l’intelligence*. Paris: Alcan, 1934, p. 107).

643 BRUNSCHVICG, L. *Les âges de l’intelligence*, op. cit., p. 78.

644 Adiantando-nos na linha do tempo, veremos, por exemplo, Jules Vuillemin (“Remarques critiques sur la doctrine kantienne de la causalité”. In: *Id. L’intuitionnisme kantien*. Paris: Vrin, 1994, p. 91-100) explorar o problema da irreversibilidade da relação causal em Kant e discuti-lo a partir do conceito de histerese ou causalidade hereditária, isto é, dos fenômenos em que o efeito tem retardo sobre a causa. Com efeito, cessada a aplicação da causa, o efeito permanece na “memória” do objeto, como nos casos de imantação de

não somente pela história do problema da objetividade. Na verdade, ela é o traço histórico que, prolongado, conduzirá à mais radical integração psicológica entre causalidade e tempo, aquela, por exemplo, do tempo criador bergsoniano. É por essa razão que a crítica bergsoniana do tempo abstrato como forma espúria redutível ao princípio de identidade⁶⁴⁵ tocaria, antes, as filosofias do século XVII do que o criticismo kantiano:

Compreende-se agora como o entendimento segundo Kant está apto a compreender o que é ininteligível para o entendimento segundo Descartes. Dissociando a causalidade e o tempo, recusando tratar o curso do mundo como uma história e levar em consideração o devir, Descartes só podia conceber a relação de causalidade como uma identidade. De acordo com ele, assim como para Leibniz e a despeito de seu dinamismo, não há nada de mais nem de menos no efeito do que na causa, e *se não há nada mais nem nada menos, não há nada diferente*.⁶⁴⁶

Canguilhem mostra recusar, portanto, a identificação feita por Bergson entre a física e a matemática no segundo capítulo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*⁶⁴⁷. É por isso que o professor advertia, bem no começo de seu curso, após citar uma passagem do capítulo IV de *A evolução criadora*:

E Jules Lachelier, não obstante severo com a teoria bergsoniana do Ser e do Nada que inaugura esse mesmo capítulo IV, declara em uma Nota adjunta ao artigo “Causalidade” do *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*: “Reconduzir a causalidade à identidade é querer fazer física com a lógica”.⁶⁴⁸

objetos. “A histerese é característica de um fenômeno hereditário, que não é invariante para uma inversão do tempo. Pôde-se, assim, distinguir mecânica hereditária e mecânica não hereditária. ‘Em mecânica não hereditária, o estado futuro de um sistema em um instante dado depende somente do instante presente ou, falando de modo geral [...], do estado presente e do estado antecedente imediato. Em mecânica hereditária, cada ação deixa um traço permanente no sistema e o estado atual depende de toda a história que o precedeu.’” (*Ibid.*, p. 97) Com isso, o autor procura mostrar as diferenças entre a irreversibilidade mecânica e a irreversibilidade estatística, sendo esta última impossível dentro da *Crítica da razão pura*: “a irreversibilidade estatística, em todo caso, decorre do fato, não do direito, da idade do universo e das condições iniciais, não da natureza das leis. Não se saberia situá-la no nível dos elementos transcendentais que tornam toda experiência possível sem modificar consideravelmente a concepção que Kant se fez dessa experiência possível.” (*Ibid.*, p. 99) Se, como afirma Vuillemin, Kant postula que a irreversibilidade da relação causal “é uma ligação analítica” (*Ibid.*, p. 94), o advento da irreversibilidade estatística mostra que “a irreversibilidade causal é relativa a uma classe particular de leis deterministas e, contrariamente ao que Kant parece pensar, ela não é uma consequência analítica do determinismo.” (*Ibid.*, p. 100).

645 Crítica levada às últimas consequências no segundo capítulo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e no capítulo IV de *A evolução criadora*.

646 Canguilhem, De l'irréversibilité physique, f. 81.

647 Sobre esse problema, ver *supra* parte I, capítulo II; igualmente, CAMOLEZI, M. “O problema da causalidade em Bergson: duas interpretações brasileiras”, *op. cit.*, p. 89-92.

648 Canguilhem, Causalité et temps, f. 12. Esta citação da declaração de Lachelier é ligeiramente diferente de seu sentido circunstancial. Na verdade, trata-se do artigo “Causa”, em que Lachelier considerava um dos sentidos listados sob este conceito. “Não vejo de modo algum – replicava Lachelier – a necessidade dessa identidade. Parece-me que é querer fazer física com a lógica. A posição de um projétil em dois pontos

Em suma, tão usada como sinônimo do fim de uma época, a figura de Kant é investida de um caráter revolucionário que não temos o hábito de lhe conceder. E cumpre lembrar que já em janeiro de 1930, em uma época de sua trajetória muito marcada por Alain, por Kant e pelo antibergsonismo, Canguilhem notava livremente o aspecto do tempo que acabamos de expor. Nessa ocasião, o jovem alainista reagia na *Libres propos* contra um artigo de inspiração bergsoniana publicado na mesma revista, segundo o qual o único filósofo “que esteve prestes a se liberar dessa tradição cega” do tempo como “meio homogêneo indefinido”⁶⁴⁹ teria sido Bergson. Ele replica: “nisso não reconheci *meu Kant*; retomei a *Crítica da razão pura* e não vejo como se possa sustentar que o tempo, na doutrina de Kant, seja um meio homogêneo, dado de uma só vez”⁶⁵⁰. Qual deveria ser, então, a boa definição do problema? Canguilhem atribui a Kant algumas particularidades que seu interlocutor – e a própria história da filosofia – atribui a Bergson. Com efeito, ele bergsoniza Kant:

o tempo concebido por Kant é tão pouco homogêneo que carrega nele o *imprevisível* (segunda *analogia da experiência*). [...] Há a descoberta, a composição progressiva de um universo por um espírito que encontra obstáculos em seu caminho. Mas o caminho não existe antes dos obstáculos. Os obstáculos são o presente.⁶⁵¹

Vemos aí a temática dos “obstáculos” que será retomada em diversas ocasiões na trajetória intelectual de Canguilhem, notadamente na concepção de normatividade apresentada na tese de medicina *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943)⁶⁵². Sem dúvida, o caráter “imprevisível” do tempo em Kant será mais

diferentes de sua trajetória não tem a mesma posição. Com mais forte razão, se se trata de coisas que têm naturezas, qualidades, não há nenhuma identidade entre o que produz e o que é produzido. Não há mesmo mais, qualitativamente, equivalência” [*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, “Cause (Critique)”. Em todo caso, como Canguilhem sublinha, a posição de Lachelier não deixa margem, com efeito, para a confusão entre a física e a lógica.

649 BÉNÉZÉ, G. “Métaphysique. Le problème du temps: quelle différence faites-vous entre le Passé, le Présent et l’Avenir?” In: CANGUILHEM, G. *Œuvres complètes, tome I, op. cit.*, p. 268-269. Cumpre lembrar que Bergson ocupa-se da crítica do tempo concebido como “meio homogêneo” no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, e, em particular, no segundo capítulo deste livro.

650 CANGUILHEM, G. [1930] “Divertissement philosophique – Discussion sur le temps selon Kant”. In: *Id. Œuvres complètes, tome I, op. cit.*, p. 269-270, grifo nosso.

651 *Ibid.*, p. 270, último grifo do autor.

652 Por exemplo: “a anomalia só é conhecida pela ciência se primeiramente tiver sido sentida na consciência, sob forma de obstáculo ao exercício das funções, sob forma de perturbação ou de nocividade. Mas o sentimento de obstáculo, de perturbação ou de nocividade é um sentimento que precisamos chamar de normativo, já que ele comporta a referência, mesmo inconsciente, de uma função e de uma impulsão à plenitude de seu exercício.” (CANGUILHEM, G. [1943/1966] *Le normal et le pathologique*. Quadrige. 11^o éd. Paris: Puf, 2010, p. 84).

matizado no curso “Causalité et temps” do que na pequena “Discussão” publicada na *Libres propos*, em consonância, aliás, com as exigências do ensino universitário e com os comentadores mais atuais daquele período (Hannequin e Brunschvicg, por exemplo). No entanto, no curso de que ora nos ocupamos, Canguilhem continua efetivamente a extrair do problema do tempo em Kant o fio de Ariadne da *evolução*, cujo potencial teórico o século XIX vai absorver com excitação. Essa evolução tornar-se-á o esquema do tempo para a física (termodinâmica) bem como para as ciências da vida. Ela representará, portanto, a condição elementar para que, na nova “espécie de inteligência” do século XIX, as ciências da vida sejam pensadas em sua especificidade, eliminando as confusões com a mecânica.

Ao mesmo tempo, a tese forte de “Causalité et temps” a propósito do criticismo kantiano acabou, entretanto, por enfraquecer a originalidade dos ensaios técnicos sobre o calor. Ou, sob outro ponto de vista, acabou por elevá-los – embora sem advertência aos alunos – à condição de *câns* da razão. Essa tese predominantemente idealista, posta à prova e refutada por Jules Vuillemin no que concerne à antecipação da filosofia à técnica, indica que, ao menos no curso de que ora nos ocupamos, o criticismo é figura de charneira entre duas “inteligências”: Kant insere uma integração minimal mas incontestável entre a causalidade e o tempo.

Também, é por ter posto em relevo o aspecto central da irreversibilidade tanto em Kant quando na física que Canguilhem pronuncia a frase que sublinhamos acima, a qual será muito difícil de compreender para quem não distinguir entre atomismo, lógica e mecanicismo: “Kant fez aparecer a olhos que precisaram de muito tempo para se familiarizar com uma *espécie de inteligência capaz de compreender que a física não é uma Geometria, mas uma História*.”⁶⁵³

Assim, a irreversibilidade do tempo separa dois espaços de inteligibilidade igualmente distintos e igualmente pensáveis. Por um lado, há o *lôcus* intelectual dos antigos e dos grandes racionalistas do século XVII, para os quais a causalidade (responsabilidade, de acordo com a etimologia da *aitía*) das coisas não se relaciona necessariamente com o tempo. Por outro lado, eis o *lôcus* dos modernos. Ainda que Canguilhem não o exprima verbalmente, os alunos de “Causalité et temps” terão feito, então, uma descoberta. A diferença radical entre as cosmogonias e as cosmologias pós-kantianas é o efeito da passagem até o espaço intelectual da irreversibilidade do tempo. A ideia de um sentido único do tempo-causalidade faz com que a reversibilidade e a irreversibilidade sejam reciprocamente exteriores entre si, separando

653 Canguilhem, *De l'irréversibilité physique*, f. 86, grifo nosso.

mundos intelectuais em que a gênese da ordem encontra-se integrada a perspectivas diferentes do tempo.

Sozinha, entretanto, a nova inteligência do tempo-causalidade não funda a ciência moderna forçosamente, pois ela é tão genérica quanto um “quadro”⁶⁵⁴ [*cadre*] quando se trata de conferir precisão à *ação do tempo*. Se causa e tempo podem realmente andar juntas, todo o problema reside, então, sobre para onde o novo par se dirige. A irreversibilidade em geral pode encerrar tanto a evolução quanto a involução, a ordem tanto quanto a desordem, a agregação tanto quanto a desagregação, enfim, o desenvolvimento ao lado da degradação. A irreversibilidade como “quadro” ou “inteligência” designa o sentido do tempo, mas não necessariamente a maneira como o tempo evolui e ordena-se à medida que percorre seu sentido. Ela constitui um quadro fundamental, porém, nessa mesma medida, vazio.

IV. Antes da doutrina, a história da filosofia

Bem entendido, Bergson faz-se, em certo sentido, herdeiro de seu célebre antagonista alemão, já que ele permanece deste lado do meridiano que passa pelo criticismo. Ora, a importância do bergsonismo é, segundo Canguilhem, ter posto às claras a generalidade desse quadro ou dessa inteligência que, na realidade, permite *ao menos duas ideias do tempo-causalidade*.

Bergson mostrou que o próprio tempo-causalidade (a experiência do tempo íntimo ou a *intuição da duração*) não poderia resumir-se à definição formal das possibilidades da experiência. E, entretanto, essa definição formal não bloqueia inteiramente seu próprio ultrapassamento. É a esse aspecto de abertura que Canguilhem refere-se quando sublinha, de maneira muito pouco ortodoxa, que em Kant a experiência distingue-se de um cálculo por ter qualidade⁶⁵⁵.

Canguilhem professor adota, então, uma via de conciliação. Em “Causalité et temps”, não se encontram daqueles debates acalorados que, no século XIX, ameaçavam colocar a metafísica no ostracismo em nome do progresso das ciências. Com efeito, o criticismo kantiano não teria invertido completamente a possibilidade de uma fruição integral da experiência. Para além da experiência possível, a qualidade permanece. E a isso

654 Permitimo-nos citar novamente: a reversibilidade e a irreversibilidade seriam “*quadros filosóficos* nos quais deviam colocar-se como por si próprios os dois princípios fundamentais da termodinâmica” (*Id.*, La causalité chez Kant (suite), f. 71, grifo nosso).

655 *Id.*, De l’irréversibilité physique, f. 86.

acrescentamos: essa constatação constitui a própria base *Du fondement de l'induction* (1871) de Jules Lachelier⁶⁵⁶. Entre o campo que separa Kant de Bergson, Lachelier prepara a via mais consoante com o tom de “Causalité et temps”.

Para discutir sobre *o pensamento real* em sua tese de doutorado, Lachelier empreendia uma certa leitura da primeira e da terceira críticas. O kantismo de Lachelier resguardava-se do mecanicismo justamente pela constatação de que a eficiência sozinha é insuficiente para definir a experiência integral (formal e real). O que deveria preencher suas lacunas é a causalidade final, logo, a noção de sistema e de organização. Para ele, “uma metafísica que procura seu ponto de apoio na experiência [definida sobre a base da segunda analogia] está muito perto de abdicar-se nas mãos da física.”⁶⁵⁷

Por sua vez, a radicalização da integração entre o tempo e a causalidade tal como o bergsonismo terá operado aprofunda a passagem que dá acesso ao universo da “duração real” definida como *continuum* qualitativo. Bergson redescobre, com efeito, o pensamento real como progressividade qualitativa, como vontade e como impulso; por conseguinte, distinta do discurso *a posteriori* das ciências.

Essa integração radical foi, no entanto, perseguida pelo bergsonismo até concepções metafísicas no mínimo controversas. Elevada à cosmologia na obra prima de 1907, a doutrina bergsoniana vai assimilar ao tempo imaterial o papel da causa (EC, p. 257-258), ao passo que as ciências nascentes estabeleciam o ser vivo sobre princípios científicos materiais precisamente definidos. Esse descompasso tornará claro como o bergsonismo sofreu a médio prazo pelo fato de ser uma metafísica fazendo-se a partir da crítica da ciência, tanto mais que essas ciências estavam elas próprias em evolução e contradiziam a aposta na imaterialidade do princípio evolutivo.

Canguilhem não se presta à reconstrução da obra bergsoniana como um todo orgânico. Para interpretar, ele não tem a pretensão de mencionar todas as dobras de seu objeto. Seu mais rigoroso texto sobre Bergson, o “Commentaire au troisième chapitre de *L'évolution créatrice*” – resultado do curso que nos ocupa – não é completo. No *corpus* de Canguilhem, teremos,

656 O ensino de Jules Lachelier na *École normale supérieure*, então dividido entre o neocriticismo de Charles Renouvier e o evolucionismo de Herbert Spencer, desempenhou um papel em nada menos fundamental para gerações de famosos normalistas. É, por exemplo, o caso de Émile Boutroux, que pôde assistir aos cursos do professor antes de que ele se aposentasse, assim como de Bergson e de Léon Brunschvicg, que eram suas testemunhas indiretas. “Quando Lachelier entrou na *École normale*, em 1864, lembra Boutroux, ele trazia uma doutrina em que se distinguiu, com seus estudos anteriores, sua preocupação dominante de liberar e garantir a realidade, a originalidade e a independência do espírito” (BOUTROUX, É. [1927] *Nouvelles études d'histoire de la philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1927, p. 10).

657 LACHELIER, J. [1871] *Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et Métaphysique*, *op. cit.*, p. 36.

aliás, muita dificuldade para encontrar uma referência à ideia bergsoniana da união entre o corpo e o espírito, à crítica das teorias localistas da memória ou simplesmente à ideia de uma “memória verdadeira”. Mesmo o alcance anticonformista que Canguilhem atribui favoravelmente ao bergsonismo em “La société humaine selon Bergson”⁶⁵⁸ não pode ser dissociado dos procedimentos de uma homenagem fúnebre.

Ora, todos esses hiatos não poderiam ser explicados somente pelo vivo interesse de Canguilhem pela biologia e por sua hostilidade produtiva contra a psicologia⁶⁵⁹. Consideremos, por exemplo, a conferência “Le cerveau et la pensée” (1980)⁶⁶⁰. Tratava-se de uma das ocasiões mais apropriadas para reavivar a herança possível de *Matéria e memória* (1896). A princípio, porque nessa época Canguilhem estava muito distante de sua juventude alainista e do antibergsonismo; além disso, em razão da própria temática. No entanto, ele então limita-se a fazer, *en passant*, uma menção da crítica bergsoniana do paralelismo psicofisiológico, crítica tal que teria sido lida pela primeira vez “sob o olho reprovador de Théodule Ribot”⁶⁶¹. Essa menção a Bergson, aliás, é feita apenas como um breve episódio da herança *De l'intelligence* de Hippolyte Taine.

Assim, não deveríamos nos surpreender ao vermos Canguilhem sublinhar que certas posições metafísicas defendidas por Bergson foram profundamente contraditas por descobertas e teorias científicas do começo do século XX, que, em parte, o filósofo da duração negligenciou enquanto esteve vivo e ativo. Podemos nos referir, por exemplo, às lições intituladas “Le concept et la vie”:

Cessemos agora de supormo-nos bergsonianos para nos espantarmos com o fato de que Bergson pudera [...] compor uma certa concepção da vida e uma certa concepção das matemáticas, que ele estimava, tanto uma quanto a outra, fundadas na biologia e nas matemáticas de seu tempo, ou seja, do século XIX, *ao passo que elas estavam, de fato, tanto uma quanto a outra, atrasadas uma revolução já mais do que começada em biologia e nas matemáticas*. [...] [Bergson está] bem longe de suspeitar que a teoria mutacionista da evolução já prepara os espíritos a receber e a assimilar, não a descoberta, mas a redescoberta das leis da hereditariedade mendeliana, precisamente por de Vries e Bateson, entre outros. Bergson escreve *A*

658 Homenagem inédita lida na *Société Toulousaine de Philosophie* no dia 22 de maio de 1941, levando-se em conta que Bergson faleceu, repetimo-lo, no dia 4 de janeiro de 1941.

659 Ver: BRAUNSTEIN, J.-F. “La critique canguilhemienne de la psychologie”. In: *Bulletin de psychologie*, 52 (2), mars-avril 1999.

660 CANGUILHEM, G. “Le cerveau et la pensée”. In: *Georges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1993.

661 *Ibid.*, p. 8. Canguilhem refere-se à comunicação lida por Bergson no *Congrès de Philosophie de Genève* em 1904. Sobre esse episódio, ver *supra* III, 4, 2.

evolução criadora no momento em que a teoria cromossômica da herança vem expor sobre novos fatos experimentais e pela elaboração de novos conceitos, a crença na estabilidade das estruturas produzidas pela geração.⁶⁶²

Mostra-se, assim, que a redescoberta das comunicações de Gregor Mendel por botanistas em 1900 ultrapassou um limiar do argumento materialista, que a história das ciências e da filosofia não deveria mais ignorar como se nada tivesse acontecido⁶⁶³.

Para melhor ponderar essa crítica, é preciso notar, contudo, que Canguilhem a elabora apenas em 1966. Trata-se justamente do momento em que a genética criava eco em razão das sucessivas descobertas das estruturas proteicas responsáveis pela geração⁶⁶⁴. “O conceito e a vida” marca, é de se supor, a primeira vez em que Canguilhem faz uma crítica de Bergson a partir do mendelismo. E, no entanto, é nessas lições que, segundo seu próprio testemunho⁶⁶⁵, Canguilhem teria se exprimido da maneira mais clara suas posições no que diz respeito a de Bergson.

“Causalidade e tempo”, em contrapartida, faz parte do momento mais favorável ao bergsonismo na trajetória de Canguilhem. Sem dúvida, esse curso expõe um bergsonismo seletivo, e seu foco de interesse não reside na doutrina. Antes, trata-se de mostrar como a obra de Bergson exprimiu nela própria, assim como levou mais adiante, a formação da “inteligência” do ser vivo no século XIX.

v. Um bergsonismo particular: como reinscrevê-lo na história da filosofia?

Retomemos o raciocínio de desenvolvíamos antes do parêntese acima. Para Canguilhem, a contribuição de Bergson à história do pensamento do ser vivo e da vida introduz-se por uma distinção. O “quadro” da irreversibilidade do tempo é inegável, é preciso

662 CANGUILHEM, G. [1966] “Le concept et la vie”. In: *Id. Études d’histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7^e édition augmentée. Paris: Vrin, 2002, p. 338-339.

663 Com trabalhos realizados de modo independente, esses botanistas são Hugo De Vries, Carl Correns e Erich von Tschermak. Ver: MENDEL, G. J. [1865] “Recherches sur des hybrides végétaux”. Traduction par Albert Chappelier. In: *Bulletin Scientifique de la France et de la Belgique*, tome 41, 1907, p. 371-419.

664 Canguilhem deve ter tomado conhecimento da conferência “Aspects de la pensée de Mendel”, que seu caro aluno Jacques Piquemal tinha proferido no *Palais de la Découverte* em 1965, alguns meses antes das lições de “Le concept et la vie”. Ver: PIQUEMAL, J. [1965] “Aspects de la pensée de Mendel”. In: *Id. Essais et leçons d’histoire de la médecine et de la biologie*. Préface de Georges Canguilhem. Paris: Puf, 1993, p. 93-112.

665 Do que não encontramos razão para duvidar. Ver: BING, F.; BRAUNSTEIN, J.-F. “Entretien avec Georges Canguilhem”. In: BING, F.; BRAUNSTEIN, J.-F.; ROUDINESCO, E. (éd.). *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*. Le Plessis-Robinson: Les empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 129.

admiti-lo: trata-se do *fato* das ciências do século XIX. A termodinâmica prova que o vetor do tempo é marcado pela degradação irreversível da energia na matéria. No entanto, a filosofia está em pé de igualdade para sustentar que o curso do tempo também engendra novidade por toda parte. E isso Canguilhem ressaltará – como leitor, professor e, sobretudo, intérprete – *através de Bergson*. Certamente, duas direções do tempo seriam possíveis e coexistentes, mesmo que elas verifiquem-se diametralmente opostas no nível operatório. Elas necessitam de formas de inteligibilidade e de critérios de verdade distintos; engendram dois valores opostos no âmbito da História.

Ao passo que a irreversibilidade científica constitui meios físico-matemáticos de prova, a irreversibilidade do tempo que a filosofia desvela funda-se de outro modo. Para sublinhá-lo, Canguilhem cita esta famosa passagem: “o advento das ciências morais, o progresso da psicologia, a importância crescente da embriologia dentre as ciências biológicas, tudo isso devia sugerir a ideia de uma realidade que dura interiormente, que é a própria duração”⁶⁶⁶. Aos olhos de Canguilhem, o bergsonismo representa, portanto, histórica e teoricamente, a descoberta da especificidade do objeto da biologia. Em particular, ele é a constatação de que o princípio de evolução da física (o segundo princípio da termodinâmica) não poderia responder igualmente pela história da vida. E Bergson ele próprio já tinha consciência disso:

A verdade é que a vida é possível por toda parte em que a energia desce a queda [*pente*] indicada pela lei de Carnot e em que uma causa, de direção inversa, pode retardar a descida [...]. Vamos mais longe: não é sequer necessário que a vida concentre-se e precise-se em organismos propriamente ditos, ou seja, em corpos definidos que apresentam ao escoamento de energia canais já formados, ainda que elásticos. Concebe-se (embora quase não se chegue a imaginá-lo) que parcelas de energia possam ser reservadas e, em seguida, gastas sobre linhas variáveis que correm através de uma matéria ainda não solidificada. Todo o essencial da vida estaria aí, já que haveria ainda acumulação lenta de energia e expansão [*détente*] brusca. (EC, p. 257)

Sem dúvida, a ideia de uma “causa” “de direção inversa” à lei de Carnot, assim como a de um acúmulo inorgânico de energia que pode servir de reservatório para a viabilização da ação, não ultrapassam os limites da filosofia: elas não acarretam a ciência, não mais do que não a antecipam. Aqui, Canguilhem não aposta na antecipação que ele próprio havia atribuído ao criticismo kantiano. O bergsonismo sintetiza um certo modo de pensar a evolução e a

666 Bergson (EC, p. 392) *apud* Canguilhem, *Causalité et temps chez Bergson*, f. 92.

história da vida, mas esse modo não estava à espera de ser desvelado, como se existisse como verdade das coisas. Ele próprio é uma *invenção* do filósofo.

“Causalidade e tempo” faz sua, aliás, a reivindicação bergsoniana da “inteligência” particular do ser vivo. E, para tanto, Canguilhem não tem necessidade de ir tão longe quanto Bergson. Em seu curso não há necessariamente fidelidade à ideia do impulso vital, que insiste na investigação do fundamento imaterial. Na verdade, o bergsonismo é representativo na justa medida em que sua demanda por uma nova inteligência da vida faz coro com exigências similares no século XIX. É o que se passava notadamente em medicina⁶⁶⁷.

No quadro dos possíveis do século XIX, Bergson, então, só poderia recusar a ideia do universo em degradação, que tende para a inércia. Em contrapartida, Canguilhem afirma de modo aparentemente paradoxal: “tal é a contribuição que o pensamento científico no século XIX trazia para a construção do bergsonismo e o tornava possível, se não necessário”⁶⁶⁸. É verdade que os físicos da termodinâmica podem não ser tão sedutores aos olhos de grande parte dos historiadores da filosofia contemporâneos. E, no entanto, a reviravolta que suas teorias causaram nos mais diversos campos foi o disparador em negativo do bergsonismo. Afinal, “sem Clausius o bergsonismo jamais poderia ter-se formulado como cosmologia”⁶⁶⁹.

A irreversibilidade que a filosofia descobre vai se alimentar do que diz respeito também à anatomia, à história natural, à fisiologia, à neurologia, às ditas ciências morais, à etnologia, à filologia, à imaginação poética e literária. Em suma, esses objetos não são nada menos do que inumeráveis seres, estruturas e culturas que se diferenciam ao longo da evolução da vida. Sua história constitui a própria prova de que a vida não é assimilável aos fenômenos entrópicos. Todavia, eles não podem ser analisados pelo filósofo em seu funcionamento particular. Na filosofia, eles devem ser pensados segundo o sentido de sua diferenciação, de modo que o conceito do tempo encerra de uma só vez uma continuidade e

667 Não é por outra razão que a homenagem de Bergson a Claude Bernard apressa-se para celebrar ao mesmo tempo a recusa dos sistemas e o método experimental em medicina. Como afirma a famosa fórmula bergsoniana, bastante ampla para convir a práticas tão distintas como a filosofia e a medicina, trata-se de “seguir a realidade concreta em todas as suas sinuosidades” (BERGSON, H. [1913] “La philosophie de Claude Bernard”. In: *Id. La pensée et le mouvant*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Paris: Puf, 2009, p. 229-237). Aliás, essa homenagem é a ilustração mais feliz da ideia que Bergson pôs-se a encorajar a propósito da colaboração ideal entre filósofos e cientistas. Os dois estariam dirigidos para o horizonte moral da liberdade. O filósofo permanece estudante das ciências e delas faz a crítica, ao passo que o cientista assume-se filósofo por ser consciente dos limites e do que estaria além das ciências. Sobre esse problema, ver a segunda introdução de *O pensamento e o movente* (1934). Cf. BERGSON, H. “Discours aux étudiants de Madrid (1^{er} mai 1916)”. In: EPh, p. 483-487.

668 Canguilhem, La causalité et le temps chez Bergson, 1^{re} séance, f. 94.

669 *Id.*, La causalité et le temps chez Bergson, 1^{re} séance, f. 94. Trata-se de uma paráfrase de “sem Clausius o bergsonismo (ao menos como cosmologia) jamais poderia ter-se formulado.” (THIBAUDET, *Op. cit.*, tome I, p. 208-209).

uma criatividade. Para o ser vivo, o conceito do tempo irreversível é uma espécie de síntese: um *progresso dinâmico*.

Contra a perda, a criação. Se Clausius lança as bases da *irreversibilidade da degradação*, o bergsonismo por sua vez, afirma Canguilhem, lança as bases de uma *irreversibilidade da invenção*⁶⁷⁰. Para expôr essa comparação tão importante – aparentemente inédita na fortuna bergsoniana –, vamos recapitular brevemente alguns temas essenciais em três livros de Bergson: o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), *Matéria e memória* (1896) e *A evolução criadora* (1907).

Já desde sua tese de doutorado, Bergson preparava a ideia precisa de uma certa maneira de pensar o *continuum* temporal⁶⁷¹. O *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* procura mostrar que a duração psicológica é um poder criador, rigorosamente falando. Consideremos o caso dos sons rítmicos. As batidas de um sino podem ser apreendidas como uma sequência de sons idênticos, se queremos contá-los. A soma das batidas nos dá, então, a hora. Em contrapartida, elas podem também ser apreendidas como uma acumulação de sons cuja impressão não poderia ser unicamente a adição de unidades. Não contamos mais, mas somos balançados pelo ritmo que se forma em nós (DI, p. 63-sqq., 78-79). Ora, isso só se passa em razão de uma síntese que se produz em nós próprios.

Dirigindo sua vontade, o espírito ocupa-se ou do espaço, em que a divisibilidade é necessária e infinita, ou do tempo, em que a divisibilidade é impossível. Quanto ao tempo, Bergson afirma que a vida psicológica dá testemunho de um potencial particular. Retornemos ao exemplo do sino. Se falamos em sons rítmicos, o próprio conceito de ritmo deve beneficiar-se de uma definição matemática concernente a intervalos regulares. No entanto, sem a subjetividade, nenhum intervalo regular poderia produzir ritmo. Afinal, ele só existe porque o experimentamos e dele nos damos conta. Nós o criamos em nós mesmos, como um progresso. Ele se desenrola em um tempo íntimo antes de que o faça na partitura. O ritmo é, portanto, uma certa síntese psíquica de um conjunto que, *a posteriori*, virá a ser denominado rítmico. Ora, a duração é justamente o conceito dessa síntese, experiência vivida como uma progressão em que o depois jamais se deduz do antes. Em uma palavra, trata-se de uma *criação* própria a nosso eu interior.

670 Canguilhem, La causalité et le temps chez Bergson, 2^e séance, f. 97. Ainda que esse problema pareça-se com aquele das duas ordens (vital e geométrica), analisado no “Commentaire au troisième chapitre de *L’évolution créatrice*”, ele tem aqui um alcance consideravelmente diferente.

671 Para detalhes, ver *supra* parte I, capítulo II.

Ainda que a duração não seja o principal problema de *Matéria e memória*, o esquema do dinamismo psicológico do *Ensaio* nele persiste. É verdade que a memória pode ser imaginada à semelhança de um depósito material, como um conjunto de lembranças mais ou menos dispersas, mais ou menos associadas. Entretanto, Bergson mostra que, para bem compreender a memória em sua especificidade, devemos inicialmente nos representar duas memórias independentes: a memória do corpo (o hábito) e a memória pura ou “memória verdadeira”.

Mas tanto no nível da reprodução quanto no da conservação, a memória daria testemunho de um *progresso*, de um “progresso dinâmico” (MM, p. 142; DI, p. 136-137, 143). Por um lado, a percepção é ela própria memória, já que nela sintetizam-se (contraem-se) imagens lembrança sempre mais numerosas. Por outro lado, o conjunto das lembranças da memória pura aumenta-se e modifica-se qualitativamente à medida que a percepção produz novas imagens do tempo presente. Oscilando entre essas duas memórias, a consciência imediata é, portanto, apenas um progresso e uma síntese de novas imagens. Sem decorrer diretamente (mecanicamente) da memória pura ou da percepção, a consciência é uma criação.

Na obra bergsoniana, o problema da criação só irrompe definitivamente em *A evolução criadora*. Em seu prefácio, Bergson anuncia retomar os pontos de vista do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, ainda que este livro tenha sido escrito dezoito anos antes⁶⁷². Isso mostra que o esquema do dinamismo psicológico vai constituir o trampolim para a intuição do dinamismo universal. A duração no nível psicológico vai coincidir com a duração da Vida universal.

Esse recurso psicológico verifica-se antes de mais nada por certa escolha no primeiro capítulo de *A evolução criadora*. Para discutir o problema da evolução a partir de trabalhos científicos, Bergson aproxima-se do neolamarckismo. Na verdade, este seria o único “capaz de admitir um princípio interno e psicológico do desenvolvimento” (EC, p. 78). Mas ainda seria preciso, entretanto, ultrapassar suas conclusões “em um sentido mais profundo, mais psicológico ainda” (EC, p. 78). Segundo Bergson, a vida não age por um princípio material que condiciona sua evolução; ela cria *na e contra* a matéria. A transmissão dos caracteres, a variação das espécies, a identidade das estruturas, em suma, a complexidade e a permanência

672 Os “pontos de vista que apresentamos sobre esse particular são os mesmos que tínhamos exposto, já há bastante tempo, em nosso *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* [...]. Um dos principais objetos desse *Ensaio* era, com efeito, mostrar que a vida psicológica não é nem unidade nem multiplicidade, que ela transcende tanto o *mecânico* quanto o *inteligente*: ‘duração real’ significa ao mesmo tempo continuidade indivisa e criação. No presente trabalho, aplicamos essas mesmas ideias à vida em geral, encarada, aliás, do ponto de vista psicológico” (EC, p. X-XI).

das formas da vida são o fruto de uma ação simples: “esse impulso, que se conserva acima das linhas de evolução entre as quais ele se divide, é *a causa profunda* das variações, ao menos das que se transmitem regularmente, que se adicionam, que criam espécies novas” (EC, p. 88, grifo nosso).

Assim, a adaptação ao meio é admissível unicamente como condição externa (EC, p. 103). Ela seria apenas um fator secundário da evolução. O mesmo é válido para o mutacionismo de Hugo de Vries. Em uma obra que Bergson cita, Hugo de Vries redescobria as leis de Mendel aplicando-as à reprodução experimental da *Oenothera lamarckiana*. Entretanto, afirma Bergson, a mutação seria concebível “se os caracteres adquiridos se transmitissem regularmente, de maneira a se adicionarem entre si; *mas essa transmissão parece ser a exceção e não a regra*” (EC, p. 88, grifo nosso).

A Bergson, a ideia de uma transmissão material pela combinatória dos caracteres parece, então, uma hipótese que não se pode provar. É verdade que, à época, não se experimentava realmente em biologia do desenvolvimento. Alguns anos mais tarde, no entanto, essa ideia será reconhecida como o fator de desencadeamento da mais profunda revolução em biologia, capaz de mostrar que uma estrutura material condiciona os traços morfológicos do ser vivo. Desse assunto Canguilhem trata, por exemplo, em “Le concept et la vie”, como vimos anteriormente. Mas, segundo Bergson,

uma mudança hereditária e de sentido definido, que vai se acumulando e se compondo consigo própria de maneira a construir uma máquina mais e mais complicada, deve sem dúvida relacionar-se com alguma espécie de esforço, *mas com um esforço [...] diferentemente independente das circunstâncias* (EC, p. 88).

Assim, *A evolução criadora* propõe-se pensar a vida segundo um ponto de vista privilegiado: o de uma imagem. Trata-se do impulso vital, cujas inúmeras definições reenviam a uma ação continuada, à criação orgânica, à criação do organismo por meio da matéria. O impulso dissocia a matéria que se coloca como obstáculo. Ele é o princípio da evolução, da filogênese, da ontogênese. A medicina, a embriologia, a botânica, a paleontologia, em suma, todas as ciências da vida contribuem na compreensão da vida. Mas essas ciências só se concentram sobre formas já feitas. Assim, a própria vida só poderia ser reconstituída “com fragmentos do evoluído” (EC, p. 363). Por outro lado, cabe à verdadeira dinâmica da

consciência (a duração real) *experimental* a imagem precisa do próprio princípio vital. Para Bergson, “*tal é minha vida interior, e tal é também a vida em geral*” (EC, p. 259, grifo nosso).

Em suma, cumpre notar que a duração é definida no bergsonismo com o auxílio de imagens dinâmicas. A duração não poderia ser uma síntese de instantes descontínuos (duração simbólica, memória esquemática, falso evolucionismo), mas, antes, a imagem de um aumento, de uma acumulação ou de uma maturação que se pensa segundo duas categorias fundamentais: a *continuidade* e a *criação*.

Ao mesmo tempo, isso nos mostra que Bergson ocupa-se, a partir de um ponto de vista cosmológico, das dificuldades de reunião das duas primeiras analogias da experiência, que expõem os princípios da *substância* e da *causalidade*. Com efeito, a profunda originalidade do bergsonismo reside no fato de que a capacidade de sintetizar e ordenar a experiência, atribuída unicamente ao entendimento na Analítica transcendental, vem a ser amalgamada às próprias condições da sensibilidade. Essa atribuição tem por efeito garantir, no plano da justificação dentro da teoria do conhecimento, uma profunda autonomia à consciência íntima do tempo.

É nesse sentido que, muitos anos após ter tratado do problema da gênese das representações (*Ensaio*, 1889, cap. II) e da gênese correlativa do passado-memória e do presente-percepção (*Matéria e memória*, 1896, cap. III), Bergson opera um retorno à teoria do conhecimento. Bem no meio de um livro que parece querer abolir definitivamente os velhos referenciais universitários, ele retorna ao problema da síntese da experiência, ou seja, da desordem e das duas ordens (*A evolução criadora*, 1907).

Se a ordem não preexiste à experiência no nível categorial, se a experiência exprime uma ordem irreduzível à ambição de uma ordem imposta pela vida mundana e pela cultura, a possibilidade de atribuir novidade à consciência não poderia, portanto, ser maior. No domínio da consciência, estaríamos diante de um tempo-causalidade fundamental.

VI. Entre internalismo pedagógico e reinvenção filosófica

Em “Causalidade e tempo”, Canguilhem não discute a extensão do psicológico ao cosmológico. Como passar de uma evidência imediata ao princípio ontológico fundador: esse problema filosófico por excelência só será abordado em 1943. O “*Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice*” será o único a realizar uma leitura internalista que se

aprofunda verticalmente. Já no curso que é nosso objeto, Canguilhem não hesita em religar esses dois polos, sempre na sequência de Thibaudet:

Reencontrando a tradição filosófica platônica e neoplatônica, Bergson cessa de considerar a *matéria* como uma realidade positiva da mesma qualidade que o pensamento. A matéria é uma negação, uma limitação do poder da vida. Ela é apenas a interrupção de um impulso. É o que explica a solidariedade da vida e da matéria, e é por essa solidariedade que a matéria, *realidade que se desfaz*, participa da duração da vida, realidade que se faz. [...] Assim, é a partir do movimento da consciência que se esclarece e se compreende o movimento universal.⁶⁷³

Ou também, em vista de discutir o problema das duas irreversibilidades:

O envelhecimento vital e o envelhecimento material são ambos irreversíveis, mas eles só extraem seu caráter comum de irreversibilidade por sua relação comum com outro gênero de irreversibilidade que não é mais a de um envelhecimento, mas a de uma invenção. Eis a irreversibilidade primordial: é a da produção, autêntica, a da criação. [...] O universo inteiro considerado como material tem um *tempo de queda*, mas esse tempo de queda só é, de fato, um tempo por sua relação de inversão com um *tempo de ascensão* que não é menos universal que o primeiro⁶⁷⁴.

Constata-se que o professor continua a reproduzir a escala bergsoniana de valores, expressa pelo que é tido por “autêntico” e “primordial”, “queda” e “ascensão”. No entanto, essa adesão é muito seletiva. Essa disposição do espírito diante da obra estudada, própria daquele que é capaz de fazer-se discípulo e, ao mesmo tempo, suscitar paixão em seus alunos, também é um dos traços característicos da prática pedagógica no *locus docendi* em que o curso foi proferido⁶⁷⁵.

Porém, à medida que aumenta a importância do problema da criação técnica na trajetória de Canguilhem nos anos 1930, também passava a ser preciso observar Bergson sem os olhos antibergsonianos de outrora⁶⁷⁶. E, se o bergsonismo não satisfaz como doutrina,

673 Canguilhem, La causalité et le temps chez Bergson, 1^{re} séance, f. 95. Para comparação com Thibaudet, ver notas acima.

674 *Id.*, La causalité et le temps chez Bergson, 2^e section, f. 99. Cf. EC, p. 17-23.

675 Em 1943 igualmente, o “Commentaire” mostrará compromisso com a reconstrução conceitual imanente e compreensiva, na trilha de Martial Guérout, que rebatizava de maneira inegável o gênero do comentário filosófico. Martial Guérout teve uma participação notável na Universidade de Estrasburgo, onde ensinou de 1929 até sua partida para a Sorbonne em 1945. Para mais detalhes, ver: BIANCO, G. “Présentation du “Commentaire” de Georges Canguilhem”, *op. cit.*, 2007.

676 CANGUILHEM, G. [1929] “La fin d’une parade philosophique: le bergsonisme”. In: *Id. Œuvres complètes*, tome I. Paris: Vrin, 2011; *Id.* “La renaissance du vitalisme”. In: *Id. Œuvres complètes*, *op. cit.* Cf. BRAUNSTEIN, J.-F. “Canguilhem avant Canguilhem”. In: *Revue d’histoire des sciences*, tome 53, n° 1, 2000, p. 9-26.

permanece, não obstante, um momento irrevogável na história de duas histórias: a das ciências da vida e a da evolução das técnicas. Ele constitui um instante filosófico que traduz certa ideia biológica: o *maquinismo* jaz no próprio coração da evolução da vida.

Um problema impunha-se, todavia, na associação de Bergson a uma filosofia biológica e da técnica. Em 1947, Canguilhem afirmará que Bergson “era essa exceção, ele ainda é provavelmente essa exceção que confirma a regra de indiferença, no caso mais favorável, mas também de desconfiança e mesmo de hostilidade com respeito à filosofia biológica na França”⁶⁷⁷. Sua herança sofria com a resistência do “racionalismo crítico” da *Revue de métaphysique et de morale*, na qual Canguilhem escrevia essa observação. No entanto, para ser lida, a obra não precisa nos oferecer a história que nós próprios pretendemos fazer. Nós “não professamos adesão ao bergsonismo”⁶⁷⁸. E mesmo antes, em uma homenagem póstuma a Bergson datada de 1941, Canguilhem afirmava que “se pode, sem grande risco, prever que o pensamento de Bergson encontrar-se-á engrandecido e não diminuído por todo pensamento que poderá se ultrapassar e *instaurar-se diante dele ou mesmo contra*.”⁶⁷⁹ Pode-se mesmo “contestar as soluções do bergsonismo, mas só podemos fazê-lo em razão da probidade escrupulosa com a qual seu autor conduziu sua doutrina”⁶⁸⁰.

Muito acima de um modelo, Canguilhem parece ver o bergsonismo como o espaço não científico a partir do qual vão se irradiar uma “filosofia biológica” instruída e uma história das técnicas que conhece um desenvolvimento sensacional no entreguerras. Discutindo sobre o futuro da “filosofia biológica”, em clara alusão à herança bergsoniana, Canguilhem dirá, pouco após o fim da Segunda Guerra:

teríamos motivo para estarmos orgulhosos [...] se nossa geração se revelasse capaz de pôr de pé um programa de trabalho e imprimir na filosofia francesa um impulso comparável, *ainda que em uma outra direção*, àquele de que fomos ao mesmo tempo as testemunhas tardias e os últimos beneficiários diretos.⁶⁸¹

Disso se conclui que, para discutir a historiografia das ciências da vida que então era contemporânea, convinha, portanto, retornar à obra de Bergson. Mas, no fundo, convinha

677 CANGUILHEM, G. [1947]. “Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique”. In: *Id. Œuvres complètes*, tome IV, *op. cit.*, p. 310.

678 *Ibid.*, p. 320.

679 *Id.* “La société humaine selon Bergson: hommage lu à la Société Toulousaine de Philosophie le 22 mai 1941”. 6 f. ms. In: “Inédit, 1931-1977”, CAPHÉS, Fonds Georges Canguilhem, GC. 24.9, f. 1.

680 *Ibid.*

681 *Id.* [1947]. “Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique”, *op. cit.*, p. 309, grifo nosso.

fazê-lo para historicizar certo modo de pensar que exprime uma relação entre a vida e a técnica. O bergsonismo é o espaço em que se misturam crítica e doutrina, história e metafísica, ciência e não ciência, espaço em que se agencia certo modo de pensar o ser vivo. Em meio à enorme massa de filosofemas bergsonianos, Canguilhem decide conservar, portanto, a ideia da integração entre a evolução da vida e a evolução das técnicas.

Começamos a entender como, diante dos escritos canguilhemianos já conhecidos, “Causalidade e tempo” revela-nos mais claramente a maneira como o professor inscreve Bergson na história da inteligência do ser vivo pelo viés de uma filosofia da técnica. Através do bergsonismo, ele parece ter em vista o desenvolvimento do que ele próprio chamará mais tarde de “*racionalismo razoável*”⁶⁸². Trata-se de um esforço para *tornar-se racionalista*⁶⁸³. Paradoxal com respeito à filosofia bergsoniana, esse esforço testemunha a inflexão a que Canguilhem vai submeter o pensamento de Bergson para ultrapassá-lo e “*instaurar-se diante dele ou mesmo contra.*”⁶⁸⁴

VII. Um bergsonismo extraordinário

Para compreender essa trama, recuperemos a história filosófica de “Causalidade e tempo”. O criticismo, a termodinâmica, o bergsonismo aí são pensados como instantes de evolução da inteligência, que evolui à maneira mesma de um instrumento. Por sua vez, a reorganização desse instrumento representa a abertura de novos campos de possibilidade à sua própria ação. Em particular, o bergsonismo parece exprimir a entrada em uma inteligência que sabe “reconhecer seus limites e integrar suas condições de exercício”⁶⁸⁵, o que Bergson ele próprio já parecia preannunciar: “é preciso substituir a inteligência propriamente dita pela realidade mais compreensiva da qual a inteligência é apenas o estreitamento.” (EC, p. 52) Até *O conhecimento da vida*, com efeito, a palavra “inteligência” irá se conservar: essa “*inteligência só pode se aplicar à vida reconhecendo a originalidade da vida*”⁶⁸⁶.

Se o “pensamento do ser vivo deve conservar do ser vivo a ideia do ser vivo”⁶⁸⁷, “Causalidade e tempo” mostra que era necessário, antes de mais nada, liberar o outro sentido

682 *Id.*. *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 16 [12].

683 *Id.*. [1947]. “Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique”, *op. cit.*, p. 320.

684 *Id.*. “La société humaine selon Bergson: hommage lu à la Société Toulousaine de Philosophie le 22 mai 1941”. 6 f. ms. In: “Inédit, 1931-1977”, CAPHÉS, Fonds Georges Canguilhem, GC. 24.9, f. 1.

685 *Id.*. *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 16 [13].

686 *Ibid.*

687 *Ibid.*

do conceito de causalidade. Desvinculando-o da ideia de identidade, seria possível trazê-lo a uma condição de inteligibilidade autônoma. Em lugar de apartar a criação da causalidade, aquela deve retornar ao campo semântico possível da causalidade, como progresso e como síntese, e colocar em *ação material* o modo dinâmico de pensar para o qual Bergson chamava a atenção. Esse modo de pensar é a própria condição de exercício da inteligência do ser vivo.

Mas também não se pode ignorar que a causalidade não ocupa o centro conceitual da doutrina bergsoniana. Em razão de uma escolha bem conhecida, a criação havia sido efetivamente apartada da causalidade⁶⁸⁸. Ao que Canguilhem reage procurando a via da aproximação, e definindo de maneira muito original esta ideia dentro da fortuna do bergsonismo: “*a causalidade autêntica é, portanto, segundo Bergson, a originalidade. O que faz verdadeiramente irreversível a relação de causa e efeito é que há mais no efeito do que na causa.*”⁶⁸⁹ Com efeito, a partir desta descoberta claramente bergsoniana, Canguilhem propõe:

a filosofia deve encerrar nessa relação [causal] uma criação. *A novidade da filosofia bergsoniana não é tanto a de ter ligado a causalidade e o tempo na noção de irreversibilidade física [como] uma irreversibilidade de empréstimo. O que faz com que, no universo, a causalidade do irreparável dure é que ela é solidária da causalidade da vida que a contraria.*⁶⁹⁰

A ciência exata, em contrapartida, não poderia oferecer as condições de inteligibilidade de uma tal filosofia, pois ela “só pode encerrar, na relação causal, uma conservação ou uma degradação.”⁶⁹¹ Já estamos perfeitamente cientes dessa impossibilidade. A entropia, por exemplo, é uma função de estado experimentalmente verificável. Todavia, só se dispõe das condições para verificá-la porque ela assenta-se sobre uma ciência cuja orientação é a apreensão das constâncias sob a diversidade das formas empíricas. As ciências exatas repousam sobre o que se constata invariável⁶⁹². O professor parece subscrever

688 Este problema foi objeto da primeira parte, segundo capítulo, seções III e IV desta tese.

689 Canguilhem, *La causalité et le temps chez Bergson*, 2^e séance, f. 99, grifos do autor.

690 *Id.*, *La causalité et le temps chez Bergson*, 2^e séance, f. 99, grifo do autor.

691 *Id.*, *La causalité et le temps chez Bergson*, 2^e séance, f. 99.

692 Segundo Bergson, a inteligência “isola [...] instintivamente, em uma situação, o que se assemelha ao já conhecido; ela procura o mesmo, a fim de poder aplicar seu princípio de acordo com o qual ‘o mesmo produz o mesmo’. Nisso consiste a previsão do futuro pelo senso comum. A ciência leva essa operação a seu mais alto grau possível de exatidão e de precisão, mas não altera seu caráter essencial. Como o conhecimento comum, a ciência retém das coisas apenas o aspecto de *repetição*. Se o todo é original, ela arruma-se para analisá-lo em elementos ou em aspectos que sejam *aproximadamente* [à peu près] a reprodução do passado.” (EC, p. 29) Essa ideia repete-se em diversos pontos de *A evolução criadora*: o princípio da fabricação “é que ‘é preciso o mesmo para obter o mesmo’.” (EC, p. 45-46; cf. p. 52, 201, 271) A propósito da fórmula “é preciso o mesmo para obter o mesmo”, Arnaud François comenta no aparato crítico de *A evolução criadora* (p. 407, nota 76): “é por esse princípio, que é a fórmula clássica do determinismo, que Bergson dá a própria definição da inteligência.”

decisivamente o ponto de vista bergsoniano na ideia de que as leis científicas (matemáticas) dizem respeito à constância – no limite, à constância da queda. Em contrapartida, os traços que marcam a história da vida, como a inconstância, a superação de obstáculos, o rearranjo, a reunião imprevista são compreendidos por essas leis como erro ou margem de erro.

Ora, se não for mais legítimo à filosofia ter a ciência exata por modelo, o que poderia restar? “Tal é, parece-nos, o sentido profundo da concepção bergsoniana: *é à arte que a metafísica deve pedir luzes sobre a causalidade, muito antes do que à ciência*”⁶⁹³.

Bem entendido, essa resposta já era pressentida por todo leitor habituado à obra de Bergson. Situação intrigante, no entanto, pois desta vez Canguilhem *não prepara uma adesão mais profunda a Bergson*. Da mesma maneira, a aliança com Thibaudet vai romper-se de maneira surdamente clara⁶⁹⁴. Compreendamos em qual espécie de arte Canguilhem pensava:

O que a análise descobre *a posteriori* [*après coup*] no efeito a título de condições determinantes não é o bastante para dar conta do progresso que constitui para um ser vivo *uma adaptação mais flexível, portanto, mais livre*; para a humanidade *a invenção de uma nova máquina ou de um novo procedimento técnico*.⁶⁹⁵

Essa observação aparece repentinamente no texto da aula de Canguilhem sobre Bergson, como se ela não colocasse por si própria algumas dificuldades. Ela figura como explicação, na sequência desta frase que já citamos acima: “*a causalidade autêntica é, portanto, segundo Bergson, a originalidade*. O que faz verdadeiramente irreversível a relação de causa e efeito é que há mais no efeito do que na causa.”⁶⁹⁶

Pela referência à arte, tudo parecia indicar um elogio de Canguilhem ao eu profundo, à memória verdadeira, no universo da arte que reenvia ao além da matéria e à ação livre do artista, à criação artística desinteressada etc. Mas, na realidade, Canguilhem celebra o lado mais perceptivo, material, simbólico, esquemático, convencional, interessado e mecanicista da criação. Ele está em vias de contorcer o sentido do problema da criação tal como ele se apresenta em Bergson.

693 *Id.*, La causalité et le temps chez Bergson, 2^e séance, f. 99, grifo nosso.

694 Segundo Thibaudet (*Op. cit.*, tome II, p. 53), “tanto a arte quanto a filosofia, dizia ele [Bergson], consistem em remontar e ultrapassar essa natureza de artesão, de *homo faber*, para atingir [...] a visão desinteressada”.

695 *Id.*, La causalité et le temps chez Bergson, 2^e séance, f. 99, grifo nosso. No original: “Ce que l’analyse découvre après coup dans l’effet au titre de conditions déterminantes cela ne suffit pas à rendre compte du progrès que constitue pour un vivant une adaptation plus souple donc plus libre, pour l’humanité l’invention d’une nouvelle machine ou d’un nouveau procédé technique.”

696 *Id.*, La causalité et le temps chez Bergson, 2^e séance, f. 99, grifos do autor.

Retornemos brevemente a um curso dado alguns meses antes de “Causalidade e tempo”. No “Curso sobre a finalidade”, de abril de 1941, o professor apresentava uma definição de arte muito mais afinada com aquelas, por exemplo, que Thibaudet colecionava. Ele falava a propósito da imprevisibilidade da criação artística:

A compreensão dos atos do artista pode nos introduzir na inteligência intuitiva da vida sob a condição de permanecer contemporânea dos momentos da produção, em lugar de compor a produção retrospectivamente com partes do produto. O retrato acabado explica-se pelo modelo, o temperamento do artista, as cores etc. E, entretanto, o artista não quis esse retrato tal como ele é. Para querê-lo, teria sido preciso que ele fosse dado antes mesmo de ser feito.⁶⁹⁷

Esse excerto sintetiza a concepção bergsoniana da criação artística presente em *O pensamento e o movente*⁶⁹⁸. Permanecer “contemporânea dos momentos de produção”: fala-se em um profundo dinamismo, aquele capaz de reenviar aos “atos do artista”. Disso, entretanto, Canguilhem passa imediatamente a uma arte indistinta, já que

*toda obra de arte é criação contanto que seja irreduzível a uma soma de condições prévias. É assim que a obra contém mais do que o que sua recomposição explicativa obtém a posteriori [après coup]. Não se pode, portanto, interpretar a criação artística por uma teoria da finalidade que veja na produção a realização de um modelo ou de um plano, dado na natureza ou trazido por uma inspiração reveladora de um resultado possível ao qual faltaria apenas o ser.*⁶⁹⁹

É com base nessa generalização que a arte do artista converte-se na arte do artesão. Do ponto de vista etimológico, a arte é criação. No bergsonismo, entretanto, o artista não é o artesão, não mais do que o engenheiro. Um define-se precisamente por seu desinteresse prático, ao passo que os outros definem-se por suas técnicas, seus planos, suas receitas, seus cálculos. Em suma, contrariamente ao artista, o artesão e o engenheiro “querem” sua arte “tal como é”, e, por mais que não consigam determiná-la exatamente, esforçam-se o máximo possível e são cobrados nessa direção.

Ora, em “Causalidade e tempo”, o artista parece ser o próprio *homo faber* que, aparentemente feliz e satisfeito, prolonga sua tendência natural, mas *inventando*. Ao mesmo tempo, fica mais clara a tendência apontada por Jean-François Braunstein na trajetória

697 *Id.*, Cours sur la finalité, f. 20.

698 Mais precisamente na “Primeira introdução” (p. 13-19), e em todo o artigo “A percepção da mudança”.

699 Canguilhem, Cours sur la finalité, f. 20.

intelectual de Canguilhem: é “sobre essa questão da técnica que Canguilhem estará inclinado a aproximar *in fine* seus dois antigos mestres, Bergson e Alain”,

o Alain do “pensamento tecnista” [*pensée technicienne*] que “tenta com as mãos” e o Bergson do “*homo faber*” [...]. E é nesse sentido que a referência constante a Bergson, sobre a questão da técnica, permite melhor esclarecer o sentido do pensamento de Canguilhem, que não é, pensamos, uma filosofia da vida, nem mesmo da biologia ou do ser vivo. De fato, trata-se sobretudo de uma *filosofia da técnica*, compreendida como “criação”.⁷⁰⁰

Afinal, como vimos acima, Canguilhem pensa, na verdade, na “invenção de uma nova máquina ou de um novo procedimento técnico”⁷⁰¹. Ele resolve, portanto, a tensão e a equivocidade do conceito de criação fazendo-o desdobrar-se dentro da perspectiva de uma filosofia da técnica⁷⁰². Ao passo que Bergson esforça-se para mostrar que a percepção compõe *só e apenas* uma dimensão da vida, a mais diminuta e limitada porque seletiva e interessada, Canguilhem procura seguir no sentido contrário. Para que não nos esqueçamos da imagem do cone (*Matéria e memória*, cap. III), ele ignora tudo o que não diz respeito a essa pequena ponta perceptiva que corta a matéria e cria contra ela.

É, portanto, um passo bastante ousado considerar a invenção de uma máquina ou de um procedimento técnico como uma criação “autêntica”. Basta constatar que tais invenções representam a incorporação e o aprendizado prévios, no nível intelectual e motor, de transmissões de movimento realizadas pela associação entre estruturas orgânicas (nervosas, musculares etc.) e dispositivos inorgânicos. O corpo aparenta-se com a máquina quando a

700 BRAUNSTEIN, J.-F. “Canguilhem, lecteur de Bergson”. In: *Op. cit.*, p. 105-106, grifo nosso.

701 Canguilhem, La causalité et le temps chez Bergson, 2^e séance, f. 99.

702 Em “Réflexions sur la création artistique selon Alain” (In: *Id. Œuvres complètes*, tome IV, *op. cit.*, p. 415-435), publicado pela primeira vez na *Revue de métaphysique et de morale* em 1952, Canguilhem assim coloca o problema da criação: “se a noção de criação é equívoca, ontológica e estética, ela não o é por acaso nem por confusão.” (*Ibid.*, p. 415) Note-se que a situação histórica desse mesmo problema tem por referência o problema do encontro entre tradições que Henri Gouhier virá abordar a partir de *Bergson et le Christ des Évangiles* em 1961 (sobre esse ponto, ver *supra* parte I, capítulo II, seções IV e V): “ora, é um fato histórico, nascido no encontro do mundo helênico e do mundo judaico-cristão, que a reflexão filosófica sobre a função artística é tradicionalmente seduzida pelo prestígio de uma concepção intelectualista da atividade demiúrgica, concepção que mesmo o dogma cristão da criação *ex nihilo* viu-se como constrangido a integrar.” (*Ibid.*, p. 415-416) Se o encontro da tradição greco-latina e da tradição judaico-cristã alcança seu ápice com São Tomás e repercute sobre o problema da conciliação entre o primado da causa e a gênese no grande racionalismo do século XVII – é o que pensará Gouhier –, Canguilhem mostra como em Pascal, particularmente, os efeitos desse encontro são traduzidos. A consciência que Pascal mostra ter entre a inadequação entre toda obra e seu plano inicial não é sinal de simpatia pelo artista. Para Pascal, o único criador autêntico é Deus, de modo que, “diante desta criação, toda atividade poética humana é irrisória. A originalidade é um monopólio divino. Só há originalidade original e só pode haver uma origem” (*Ibid.*, p. 417) A Pascal Canguilhem opõe, já sobre o século XIX, a “imaginação criadora” de Baudelaire, que inverte a relação hierárquica entre criação ontológica e criação artística. Disso conclui-se “com que peso a noção helênica de causalidade exemplar pesa sobre a teoria judaico-cristã da criação *ex nihilo*.” (*Ibid.*, p. 419)

opera, já que o ser vivo *acopla-se* ao inorgânico em proveito de uma relação funcional interessada. Ademais, para tornar-se um dispositivo técnico estável, uma invenção não poderia ser engendrada senão pela atividade das faculdades intelectuais e motoras moldadas pelo *hábito*. Porém, o hábito é essa linha última que separa o ser vivo da inércia e da materialidade perfeitas. No bergsonismo de Bergson, o hábito representa o que há de mais próximo da morte no ser vivo.

* * *

Mas é assim, sem tambores nem trompetes, que “Causalidade e tempo” celebra o aspecto essencial do *homo faber*: a tendência à adaptação do ser vivo a seu meio pelo intermédio de seu corpo e de sua inteligência. E o que parecia uma breve escapada produz uma ponte, na verdade, para que todo um novo desfile possa passar. A invenção técnica é um mote para que Canguilhem passe imediatamente a tratar de assuntos conexos em sua aula. Ele trata de:

teorias geológicas que concernem à formação e à distribuição das principais espécies mineralógicas da crosta terrestre, e mais especialmente das teorias do russo Vernadsky. É o geólogo alemão Ehrenberg que criou, na primeira metade do século XIX (1836-1854) a microgeologia e a micropaleontologia e que mostrou como um número importante de minerais como a greda ou os sílex desprovidos de todo traço de estrutura orgânica foram, no entanto, formados por animálculos cujo conjunto constituía e constitui o plâncton marinho. É uma síntese dos trabalhos paleontológicos, geológicos e físico-químicos do século XIX que nos é proposta nas duas obras de Vernadsky, *La Géochimie* et *La Biosphère*.⁷⁰³

Porém, surpreendente à primeira vista, esse passo na direção de Vernadsky em uma lição sobre Bergson não era um gesto brusco. Não se trata de um excursus. Canguilhem já o havia previsto – contado com ele, ao menos – no plano inicial do curso⁷⁰⁴. Na verdade, a ideia que ele procura transmitir é a de que a atividade sintética da vida, em todos os seus níveis, é responsável pela formação da superfície terrestre, logo, da própria matéria que é transformada pela ação humana. A vida seria “um perturbador potente, permanente e contínuo da inércia

703 *Id.*, La causalité et le temps chez Bergson, 2^e séance, f. 100. Vladimir Ivanovič Vernadskij (1863-1945), ou Vernadski, mineralogista e geoquímico russo, criador do conceito de biosfera.

704 *Id.*, Causalité et temps, f. 6.

química”⁷⁰⁵. E, após citar longamente Vernadsky, Canguilhem encerra da maneira mais fascinante possível seu par de aulas sobre Bergson:

Certo é que a ciência contemporânea de modo algum impede e até mesmo autoriza uma filosofia cosmológica segundo a qual vida e matéria são dois aspectos de um mesmo universo ou duas formas de referência possível a uma mesma experiência, forma de interioridade de um lado, forma de exterioridade de outro. Desde então, o problema da causalidade deve receber tanta luz da biologia quanto recebeu até aqui da mecânica ou da física. [...] A filosofia bergsoniana, assentando que causalidade é gênese, procura *produzir* a matéria, ou seja, justificar o lugar e o papel da matéria em uma gênese universal ininterrupta. Esse lugar e esse papel são os do hábito. É o hábito que faz a transição entre a causalidade e o tempo espirituais, que são invenção, e a causalidade e o tempo materiais, que são repetição. A redução da relação de causalidade à relação analítica de identidade é possível a partir disso. Porque o hábito é repetição, a inteligência do que ele criou é *identificação*, mas resta ainda no hábito relação o bastante para a invenção que o montou, para que essa identificação encontre obstáculos suficientes para lembrar que a existência deles decorre de uma causalidade diferente de sua inteligência.⁷⁰⁶

Em “Causalidade e tempo”, Canguilhem aponta da maneira mais decisiva e clarividente para o modo como Bergson estabelece a importância do hábito para a vida. Com efeito, o hábito é o único meio possível para que a vida exista, e o modo de existência do organismo é a produção técnica de seu meio. Se a causalidade do esforço oferece-nos a ideia de um aprimoramento em relação direta com o emprego ordenado de mecanismos motores, o *élan vital* representa a dimensão cosmológica do esforço individual. Tanto em um caso como em outro, a causalidade lança as bases do nascimento da técnica *dentro* do próprio corpo, de cujos mecanismos motores dependem os demais mecanismos que a ele se acoplam, por fora e indefinidamente.

Se “a solução que se dá ao problema das relações da natureza e da arte é indissolúvel da concepção que se tem da técnica”⁷⁰⁷, Canguilhem encontra a confirmação disso em Bergson. De fato, a Vida faz-se natureza de acordo com o *mesmo modo* como o organismo produz o mundo à sua volta, e não é por outra razão que “a técnica está, entre *a vida* e *a arte*, em algum lugar do caminho da fabricação universal”⁷⁰⁸. Todo ser vivo retém mecanismos para

705 *Id.*, La causalité et le temps chez Bergson, 2^e séance, f. 102.

706 *Id.*, Causalité et temps chez Bergson, f. 102. Note-se como Canguilhem está ciente de como torce a filosofia de Bergson ao tratar a invenção técnica como criação autêntica, haja vista que ele agora exprime a hierarquia bergsoniana de valores sob um ponto de vista tradicional: “a causalidade e o tempo espirituais [...] são invenção, e a causalidade e o tempo materiais [...] são repetição”.

707 *Id.* [1938] “Activité technique et création”. In: *Œuvres complètes, tome I, op. cit.*, p. 505.

708 *Ibid.*

agir na matéria, transformá-la, de modo que o esforço que ele sente por dentro é movimento controlado que produz por fora. E se os animais que não são dotados de sistema nervoso complexo não podem sentir, ao menos devem estar colocados de modo tal que o movimento do meio à sua volta aja a seu favor. Os pólipos, como exemplo radical da fixidez, não se movem voluntariamente, mas beneficiam-se do movimento das águas que os atravessam para filtrarem micro-organismos, que serão, em seguida, processados graças a movimentos moleculares. Todo modo de existir depende, portanto, de *transmissões de movimento* em alguma escala.

A “causalidade é gênese” porque, também no corpo, não há repetição do mesmo; porque toda tentativa de repetição implica uma conservação e um aprimoramento – o hábito. “Causalité et temps” parece explicar esta passagem e, em retorno, por ela ser iluminado:

devemos notar que toda máquina nova ou utiliza forças ou propriedades reveladas por uma síntese fortuita (luneta, radioterapia), ou corrige ou combina de modo mais hábil [*savamment*] efeitos obtidos por mecanismos mais singelos [*naïfs*]. Mas, no final das contas, *a demarcação entre as máquinas primitivas singelas [naïves] e os órgãos montados pela vida é impossível*. No fundo, uma máquina é apenas o produto de um esforço universal de organização que a consciência humana alimenta em um dado momento dos resultados de seu esforço de conhecimento. De modo que assimilar natureza e mecanismo não deve revelar-se como antropomorfismo. Notar-se-á facilmente como a tese proposta aproxima-se do bergsonismo (geralmente tão mal compreendido) e como dele se afasta.⁷⁰⁹

Canguilhem parece ter sido o primeiro a identificar com clareza que, na filosofia de Bergson, “é o hábito que faz a transição entre a causalidade e o tempo espirituais”. Com isso, mostrou que *o hábito cria*, e que todo maquinismo é uma organologia⁷¹⁰ tornada possível pela

709 *Ibid.*, p. 506.

710 *Id. La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 161 [125]. Na mesma página: “Bergson é também um dos raros filósofos franceses, se não o único, que considerou a invenção mecânica como uma função biológica, um aspecto da organização da matéria pela vida.” Em outro lugar: “a tese bergsoniana, bem desenvolvida, faria aparecer a tecnologia como um capítulo de uma organologia geral.” (*Id. “Le travail et les techniques”*. In: *Id. Œuvres complètes, tome IV, op. cit.*, p. 347) Antes de publicar *O conhecimento da vida*, também defende: “o que confere, pensamos, o valor da filosofia bergsoniana, contanto que, todavia, se a leia sem preconceito – o que, podemos admiti-lo, nem sempre foi o caso – é ter compreendido a relação exata do organismo e do mecanismo [*mécanisme*], ter sido uma *filosofia biológica do maquinismo*, tratando as máquinas como órgãos da vida, e lançando as bases de uma organologia geral. Desse ponto de vista, pode-se compreender ao mesmo tempo a necessidade e a insuficiência da razão para a ação criadora, mesmo criadora das máquinas mais simples, a necessidade e a insuficiência da ciência para a atividade técnica, e paralelamente a insuficiência filosófica de uma ciência, não obstante necessária, da vida. Pois a filosofia de *A evolução criadora* parece-nos o ensaio mais clarividente, se não totalmente bem-sucedido, para completar a explicação dos mecanismos (inclusive os mecanismos da vida), o que diz respeito à ciência, por uma compreensão da construção das máquinas entendidas como fatos culturais e não mais físicos, o que supõe a reinscrição dos mecanismos na organização viva como condição necessária de anterioridade. A história do

faculdade que temos não apenas de produzir movimentos específicos, mas também a de retê-los. E, ao tentarmos reproduzi-los quando nossos membros encontram-se acoplados aos utensílios à nossa volta, ao fazermos com que nossa inteligência reflita sobre eles, acabamos por aperfeiçoar tanto os movimentos quanto os utensílios. Para Bergson, a causalidade é o sentimento de nosso esforço, mas um sentimento *sui generis*; ela permanece a meio caminho do sensível e do espiritual. Para Canguilhem, a criação maquinista será produto de “um *esforço* universal de organização que a consciência humana alimenta” em seu “*esforço* de conhecimento”⁷¹¹.

Assim, a repetida queixa de Canguilhem a respeito da suposta indisposição que se teve diante da filosofia de Bergson não mostra como a interpretação de outros leitores era incorreta. Antes, ela revela como, ao desconsiderar de bom grado a referência intransigente de Bergson ao espírito criador, Canguilhem inventa um bergsonismo extraordinário.

mecanismo deve ser reinscrita na história da vida.” (CANGUILHEM, G. [1947]. “Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique”, *op. cit.*, p. 319-320). Nessas palavras, porém, temos a impressão de que Canguilhem tem em vista suas próprias preocupações muito antes do que as de Bergson. Como bem observou Yvette Conry (*Matières et Matérialismes. Études d’histoire et de philosophie des sciences*. Collection Commentaires Philosophiques. Paris: L’Harmattan, 2013, p. 132), a filosofia de Bergson “tolera a organologia material, mas aí não se engendra.”

711 CANGUILHEM, G. [1938] “Activité technique et création”, *op. cit.*, p. 506. Trecho já citado.

CONCLUSÃO

Procuramos mostrar como o problema da causalidade psicológica define-se no *Ensaio* a partir de uma perspectiva inscrita no domínio tradicionalmente conhecido como teoria do conhecimento. A passagem da causalidade psicológica, em que o tempo é concebido como uma intuição sem conceito, à causalidade como acompanhamento motor só se efetua quando a filosofia ganha o corpo. Tentamos mostrar as dificuldades associadas a essa transformação, relativas à limitação da criatividade do corpo e à limitação do hábito em *Matéria e memória*. Contudo, para criar no mundo, é de fato necessário ao corpo ter memória, única circunstância possível em que a ação torna-se *disponível*. A coordenação do movimento, baseada no sentimento do esforço, cria em nós a crença na causalidade. E, uma vez que temos o poder de aprimorar os resultados de nossa ação, temos condição de alçar nosso conceito de causalidade a níveis de expectativa cada vez mais elevados, cada vez mais específicos, haja vista a coordenação mais e mais regular que somos capazes de obter entre nossos movimentos e seus efeitos. Essa causalidade pelo esforço, por sua vez, oferece um esquema de movimento que tende à determinação, sem, no entanto, jamais alcançá-la. O conceito de causalidade necessária deverá ser o limite hipotético que, embora opere com sucesso nas ciências matemáticas, encontra-se, ainda assim, lastreado em uma *crença*. A causalidade pelo esforço oferece também, finalmente, a imagem da criação na natureza, na qual a Vida cria a vida contra a matéria, assim como o indivíduo particular cria o meio à sua volta. Logo, tanto o organismo individual quanto a Vida, através de seus organismos, precisam encontrar meios de transmitir movimento de modo coordenado. E assim, de transmissão em transmissão, apenas prolongariam a própria face externa da vida. Uma face que, para ser natureza, precisa ser técnica.

ANEXOS

OS MOVIMENTOS E SUA IMPORTÂNCIA PSICOLÓGICA⁷¹²

Théodule RIBOT

É só quase há vinte anos que o papel dos movimentos na formação dos estados de consciência começou a chamar seriamente a atenção. Se não me engano, a antiga psicologia – aquela que geralmente ainda está em curso entre nós – tinha soluções bastante simples sobre essa questão. Para ela, existem duas espécies de movimentos: uns involuntários, cujo estudo pertence aos fisiologistas; outros voluntários, que temos consciência de produzir. Nada se pode dizer sobre isso, senão que quando “a alma” manda, o corpo obedece; conhecemos a causa e os efeitos, a consciência nada nos diz sobre os meios. Em suma, era um abandono quase completo de todo estudo sobre essa questão.

Os hábitos da antiga escola conduziam naturalmente a esse resultado. Ao contrário, à medida que o espírito fisiológico penetrou na psicologia, impondo a obrigação de estudar apenas os fatos, mas em sua totalidade, sem separar o estado de consciência de suas condições orgânicas todas as vezes em que elas são conhecidas, o estudo dos movimentos ganhou a importância que merece. A vida psíquica, como o conjunto dos fenômenos nervosos a que está ligada, forma um circuito que parte do mundo exterior para a ele retornar. Esse circuito compreende, *grosso modo*, três períodos: um de transmissão do exterior ao centro, um outro de elaboração nos centros, um último de transmissão do centro ao exterior. Esta última fase – a da reação – foi esquecida pelos antigos psicólogos. No organismo, consideraram apenas o aspecto sensitivo, negligenciaram o aspecto motor. De acordo com eles, enquanto se move, o corpo diante da “alma” é um estranho ou um servidor. Tese inadmissível: os fatos demonstram, ao contrário, que ele é cooperador indispensável. O movimento é um elemento da vida psíquica tanto quanto a sensação ou a ideia. [372] A vida puramente fisiológica supõe uma decomposição e uma recomposição incessantes. Se a decomposição é impedida, como fazem certos venenos, a vida para. Igualmente, a vida psíquica supõe a reação motora da

⁷¹² Fonte: RIBOT, Th. “*Les mouvements et leur importance psychologique*”. In: *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, 4^e année, t. VIII, juil.-déc. 1879, p. 371-386. Para facilidade das referências no corpo da tese, a paginação original aparece em negrito entre linhas verticais (||).

mesma maneira que a receptividade sensitiva. Suprima os elementos motores, a vida psíquica torna-se impossível; modifique-os, ela modifica-se: é o que resultará deste curto estudo.

Para o psicólogo que não se limita a interrogar sua consciência, o estudo dos movimentos não é, portanto, uma curiosidade e uma circunstância. Ele forma um capítulo dessa investigação que o psicólogo deve perseguir em partidas dobradas, sem jamais separar os dados do sentido íntimo dos dados fisiológicos. Tão bizarro quanto o título possa parecer, há uma *psicologia dos movimentos* a fazer ou, melhor dizendo, uma psicofisiologia: tarefa ingrata e difícil, cujo esboço mal podemos tentar. O assunto é muitíssimo pouco explorado, os materiais são demasiado escassos, os ensinamentos da fisiologia excessivamente controversos para que se possa esperar algo de melhor. Um estudo crítico de todos os processos psíquicos em suas relações com o movimento, mesmo reduzido ao que é possível afirmar, demandaria um longo trabalho, e não temos a intenção de tentá-lo aqui. Gostaríamos simplesmente de demonstrar sua importância para o exame de algumas partes do assunto.

Do ponto de vista de que nos ocupamos, os movimentos podem ser considerados de duas maneiras:

1º Como fazendo parte integrante de certos estados de consciência que, sem eles, desapareceriam ou mudariam de caráter;

2º Como resultado de certos estados de consciência que eles traduzem para fora e completam.

I

Mesmo antes de qualquer pesquisa, é evidente que o primeiro caso é o mais importante, já que, em lugar de nos mostrar o movimento do exterior e como um fato de reação, mostra-o na própria consciência, na natureza íntima do fato psíquico; entretanto, ele foi o mais negligenciado. É por ele que devemos começar. Assim, percorramos rapidamente a série dos estados de consciência, notando o que é próprio aos movimentos.

No mais baixo grau, encontramos os atos reflexos simples, aqueles em que a excitação de um nervo periférico é seguida de movimentos pouco complexos, como na tosse e no espirro; ou, melhor [373] ainda, aqueles que constituem o ritmo incessante das funções fundamentais da vida (movimento do coração, dos órgãos respiratórios etc.). Ainda que no estado normal a ação de todos esses mecanismos não alcance a consciência, é difícil, é

impossível admitir que eles não desempenhem um papel capital no sentimento geral que temos de nossa existência, sentimento muito vago que, entretanto, serve de base a todos os outros e que só torna-se inconsciente pelo hábito. “Não somente os movimentos no sentido comum da palavra, mas também os movimentos das artérias e das vísceras são representados no cérebro.”⁷¹³ Assim se exprime um dos fisiologistas que mais profundamente estudaram o assunto que nos ocupa. Mas é inútil insistir sobre um ponto em que só poderíamos propor hipóteses plausíveis. Aliás, nesses reflexos que são apenas a matéria da consciência, como determinar com justeza a parte que compete ao elemento motor? Apenas façamos notar que aqui, no início de nossa pesquisa – no reflexo –, ao passo que a excitação inicial é frequentemente mal conhecida, difícil de localizar, o período da reação é o momento melhor conhecido, o mais surpreendente, o mais importante. Os movimentos desempenham, portanto, o primeiro papel.

Notemos, *en passant*, que é aqui que se pode ver claramente por que o estudo dos movimentos foi tão ligeiramente tratado pela antiga psicologia e por que foi retomado nos últimos tempos. Os psicólogos interiores [*les psychologues intérieurs*], explicando tudo pela “alma”, tinham por princípio não se ocupar das condições orgânicas e estudar apenas estados de consciência inteiramente formados e, por conseguinte, muito complexos. A escola adversária, ao contrário, procurando um fio condutor no conhecimento do sistema nervoso, aprende com a fisiologia que o reflexo é o tipo único que se encontra no fundo das ações nervosas mais complicadas e as explica. É, com efeito, uma opinião hoje universalmente admitida que a atividade cerebral, tão elevada quanto for, não difere quanto a seus elementos constitutivos do simples reflexo espinal. Huxley, Maudsley e outros contemporâneos viam no estado de consciência apenas um simples acompanhamento, análogo à sombra que segue o corpo. A despeito do que se possa pensar sobre essa última asserção, o ato reflexo permanece sempre o fato simples que serve para explicar os fatos complexos; e, se todo estado psicológico deve estar ligado a uma ação nervosa, se toda ação nervosa reduz-se a reflexos, se todo reflexo [374] reduz-se a uma transmissão aos centros, a uma modificação central e a um movimento, o estudo do elemento motor impõe-se naturalmente.

O valor psicológico dos atos reflexos simples é muitíssimo pouco conhecido para que nos aventuremos a dogmatizar sobre esse assunto; mas, descendo até eles, tivemos a vantagem de bem colocar a questão, ou seja, de apreendê-la em sua totalidade.

713 Hughlings Jackson, *Clinical and physiological Researches on the nervous system*. I. *On the localisation of movements in the Brain*, p. 18.

O que acaba de ser dito é aplicável aos instintos, que são somente reflexos compostos em diversos graus. “Ao passo que, na ação reflexa simples, uma única impressão é seguida de uma única contração; ao passo que, nas formas mais desenvolvidas da ação reflexa, uma única impressão é seguida de uma combinação de contrações; naquelas que distinguimos pelo nome de instintos, uma combinação de impressões produz uma combinação de contrações; e na forma mais elevada, no instinto mais complexo, há coordenações que tendem ao mesmo tempo a dirigir e a executar.”⁷¹⁴ Pode-se repetir aqui o que foi dito acima: nos atos instintivos, como nos atos reflexos, a excitação inicial é frequentemente muito difícil de determinar; ao contrário, o período de reação é o melhor conhecido, o mais importante, o mais surpreendente. No instinto, o papel principal é dos movimentos: suprima-os em pensamento, o instinto desaparece; pois é impossível separar o impulso do ato, a tendência do movimento que é sua transformação necessária. É até presumível que as formas mais elevadas do instinto, não sendo regidas por um automatismo absoluto e revelando no animal a faculdade de adaptar-se a novas condições, sejam sempre acompanhadas de certo grau de consciência. É presumível também que, nesse caso, o mecanismo dos movimentos não se execute sem constituir um aporte a essa consciência nascente; mas não queremos arriscar nenhuma conjectura sobre esse ponto.

Chegamos a um estado verdadeiramente psíquico, visto que consciente, e no qual o movimento desempenha o papel essencial: trata-se das sensações musculares. A antiga escola ocupou-se muito pouco disso. Na verdade, Maine de Biran fala frequentemente do sentimento do esforço, e lhe atribui uma grande importância; mas apressa-se a fazer dele a base de uma metafísica, a pedir-lhe revelações misteriosas sobre a essência das coisas e a sair do domínio psicológico. A fisiologia, que não se lança nessas elevadas questões, [375] estudou com bastante cuidado, nos últimos anos, as sensações musculares a título de simples fato. Ela pesquisou as condições que nos permitem conhecer as variações de estado de nossos músculos. Ela se perguntou se há realmente um *sentido* muscular ou uma *sensibilidade* muscular, ou se esses estados são apenas um caso particular da sensibilidade geral. Malgrado as experiências e as observações clínicas, não se pode dizer que a questão esteja resolvida. Só a exposição crítica das doutrinas adversas já mereceria um artigo: esse não é nosso assunto.

⁷¹⁴ Herbert Spencer, *Principes de psychologie*, t. I, p. 194.

Todavia, uma vez que a importância psicológica do movimento como elemento de conhecimento aparece melhor aqui do que em qualquer outro lugar, permitimo-nos insistir um pouco nesse ponto⁷¹⁵.

Temos consciência, a título de sensação especial, da contração de nossos músculos voluntários. O esforço para levantar um peso ou para todo outro fim, o movimento dos membros, a caminhada, o cansaço, o próprio estado de repouso, têm um certo aspecto psicológico que consiste em fazer-nos conhecer a força e a extensão de nossos movimentos. Com frequência, a localização dessas sensações em certos músculos é muito precisa; assim, após uma longa caminhada, sobretudo na descida, a sensação de cansaço é localizada, julgam os anatomistas, no tibial anterior e no tríceps sural. Mas como a intensidade e o alcance da contração muscular são conhecidos pela consciência? Sabe-se que os músculos são pouco sensíveis, exceto pelas excitações elétricas. O contato, a seção que age diretamente sobre os músculos (não se trata da pele, cuja sensibilidade é muito viva), só dão lugar a uma sensação obscura. Qual é, portanto, o mecanismo anatômico e fisiológico pelo qual as variações de estado nos músculos chegam à consciência? É sobre esse ponto que diz respeito a discussão?

Os que rejeitam absolutamente todo sentido muscular (Trousseau, Schiff etc.) sustentam que, haja vista que a contração de um músculo acarreta mudanças de forma ou tensão sobre as partes vizinhas, os fenômenos ditos de sensibilidade muscular são devidos a fricções ou estiramentos da pele, das superfícies articulares, dos ligamentos, dos tendões, e que, por conseguinte, não existe [376] uma sensibilidade especial para os músculos. Essa tese parece quase não ser mais admitida atualmente.

Outros (J. Müller, Ludwig, Bain, Wundt, Bernhardt etc.) sustentam que a sensação muscular é um fenômeno de *inervação central*. Para eles, a sede ou, antes, o ponto de partida das sensações de movimento não estaria nos próprios músculos, mas nas células nervosas motoras do eixo cerebrospinal. “A sensibilidade que acompanha os movimentos musculares, diz Bain, coincide com a corrente *centrífuga* da energia nervosa e não resulta, como nos casos de sensação pura, de uma transmissão pelos nervos *centrípetos* ou sensitivos.” Os partidários dessa teoria apoiam-se sobre esse fato de “que não temos somente a sensação de um movimento realmente executado, mas até mesmo a de um movimento simplesmente desejado,

715 A bibliografia dos trabalhos dedicados ao sentido muscular seria muito longa; limitar-nos-emos a indicar as principais. Ch. Bell e, mais tarde, Gerdy foram os primeiros a chamar atenção sobre a existência desse sentido. – Ver: Trousseau, *Clinique*, t. II, ch. LX. – Bain, *Les sens et l'intelligence*, 1^{re} partie, ch. III. – Wundt, *Menschen und Thierseele, Physiologische Psychologie*, p. 163, e *Lehrbuch der Physiologie des Menschen*, 4^e éd., 1878, p. 600. – Ferrier, *The Functions of the Brain*, p. 74-76. – As duas importantes dissertações de Bernhardt e de Sachs são citadas em seguida.

e que, por conseguinte, a sensação de movimento parece diretamente ligada à inervação motora.” Bernhardt, que mais recentemente sustentou esta tese, ainda que reconhecendo, com os autores de que se tratou em primeiro lugar, o papel que desempenham as articulações, os tendões etc., considera o “sentido da força” (*Kraftsinn*) como uma função psíquica, como um fato de inervação central. Para estabelecê-lo, imaginou uma experiência cujo resumo aqui segue. Ele determina em qual medida pode-se reconhecer diferenças de peso com a ajuda da perna colocada de certa maneira. Em seguida, pela faradização, ele produz a contração dos músculos da perna: nesse caso, em que a vontade não intervém mais, constata-se que é mais difícil reconhecer a diferença entre os pesos sucessivamente levantados⁷¹⁶. Todavia, essa experiência está longe de ser conclusiva: ela até mesmo levantou muitas objeções.

A hipótese de uma sensibilidade muscular especial, ou seja, de origem periférica e não central, sustentada por Bell, Weber, Cl. Bernard, Brown-Séquard etc., recebeu nestes últimos tempos muito forte apoio, graças às pesquisas de Carl Sachs. Essas pesquisas, confirmadas pelas de alguns outros fisiólogos, estabelecem que os filetes nervosos que se distribuem nos músculos não são todos motores; mas que alguns são centrípetos ou sensitivos. Para demonstrá-lo, Sachs isola completamente um músculo de tal maneira que ele não esteja mais em relação com o resto do corpo, senão por meio do nervo que o anima, e ele constata que, no músculo assim isolado, pode-se produzir reflexos. Ademais, para bem [377] mostrar que o reflexo é o resultado da contração do músculo e não da excitação direta dos nervos sensitivos, ele emprega um reativo (o amoníaco) que só age sobre o tecido muscular⁷¹⁷. Daí chega conclusão de que o sentido muscular resulta da pressão mecânica que a fibra muscular primitiva exerce sobre a rede nervosa que o envolve, no momento em que, pelo efeito da contração, ela muda de forma e de volume⁷¹⁸.

716 Para mais detalhes, ver a dissertação de Bernhardt: *Zur Lehre von Muskelsinn*. In: *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 1872.

717 Carl Sachs emprega também o método walleriano, ou seja, o estudo da degeneração dos nervos separados de seus centros tróficos, que o conduz ao mesmo resultado. Seu trabalho, publicado em *Reichert u. du Bois-Raymond's Archiv*, 1874, tem por título: *Physiologische u. anatomische Untersuch. über die sensiblen Nerven der Muskeln*. – Acrescentemos que G.-H. Lewes, em um artigo publicado em *Brain* e analisado nesta revista (tomo IV, p. 63), embora aceite as conclusões de Sachs, adota uma opinião eclética que leva em conta a inervação central, as sensações cutâneas etc.

Nota do tradutor: a Lei de Waller ou lei de degenerescência walleriana prevê que, quando uma fibra nervosa é interrompida a ponto de não se regenerar mais, a porção periférica separada do centro responsável pela nutrição (trófico) do tecido nervoso se degenera, ao passo que a porção central permanece normal (QUEVAUVILLIERS, J. *Dictionnaire médical*. 6^o éd. Paris: Elsevier et Masson, 2009).

718 *Nota do tradutor:* para uma outra apresentação do mesmo debate, ver: RIBOT, Th. *Psychologie de l'attention*, *op. cit.*, p. 95-sqq. Nesta versão ligeiramente mais atualizada (publicada em 1888), o autor leva em conta o *paper* “The Feeling of Effort” de William James, periferalista convicto, como uma das melhores exposições do assunto. Ribot explica que James considera o *sentimento de inervação* como “um estado aferente complexo que vem da contração dos músculos, da extensão dos tendões, dos ligamentos e da pele,

Eis, em resumo, o estado da questão. Com base nisso pode-se concluir que “o sentido muscular depende de impressões centrípetas que derivam da contração dos músculos, seja sozinhas, seja juntas às impressões que vêm da pele, dos ligamentos e das articulações durante o ato da contração”. Quanto ao resto, independentemente de qualquer opinião que se adote, permanece certo, a título de fato, que existem sensações musculares, que delas temos consciência e que têm por objeto, por matéria, movimentos. Ora, a importância psicológica dessa ordem de fenômenos aparece por si própria.

Deixemos de lado por um instante o papel que as sensações musculares desempenham no ato da visão e do toque ativo. Deixemos igualmente de lado essas sensações quando muito conscientes que vêm da tonicidade dos músculos⁷¹⁹ e que contribuem para o conhecimento vago que temos do funcionamento de nossos órgãos. Feitas essas exclusões, permanece certo que devemos às sensações musculares o conhecimento do estado de nossos músculos, de sua posição, de seus deslocamentos, de seu esforço, dos pesos levantados, da resistência. É o sentido muscular que nos informa a cada momento da posição de nosso corpo em seu conjunto, da posição relativa dos membros, do tronco e da cabeça. Cada vez que mudamos de atitude, recebemos uma soma de sensações cujos efeitos são da mais alta importância para ficar parado e para caminhar [*pour la station et la marche*]. O valor psicológico de todas essas noções não precisa ser demonstrado. Na verdade, pode-se dizer que o movimento muscular não é conhecido diretamente sob forma de movimento; que, para [378] entrar na consciência, para tornar-se objeto de conhecimento, ele deve sofrer uma transformação; em outros termos e para falar na língua da fisiologia, ele deve, de acordo com a hipótese de Carl Sachs, ser enviado por nervos sensitivos ao *sensorium*⁷²⁰. Mas, dessa forma, ele não difere essencialmente de nenhuma outra ordem de sensações, todas sendo, definitivamente, apenas o resultado de uma transformação de movimentos.

A importância psicológica do sentido muscular, e, por conseguinte, dos movimentos, decorre igualmente dos casos mórbidos. Certos doentes privados desse sentido, desde que

das articulações comprimidas, do peitoral fixado, da glote fechada, da sobrelanceira franzida, dos maxilares cerrados etc.; que é, em uma palavra, como toda sensação, de origem periférica.” (*Ibid.*, p. 97-98).

719 Sem falar dos esfínteres, os músculos estão em um estado de ligeira contração que se chama tonicidade: ela tem por causa uma incitação permanente da medula, que é ela própria de natureza reflexa.

720 *Nota do tradutor*: “sede de uma faculdade” (GAFFIOT, F. *Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette, 2000), ou “o órgão central em que as sensações vindas dos diversos sentidos unem-se de maneira a dar ao espírito a representação de um objeto. É o coração, segundo Aristóteles” (LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Vol. 2. 4^e éd. Paris: Puf, 1997). “Entre os modernos, essa palavra é empregada para designar o conjunto do sistema nervoso central e prolongamentos que o ligam aos órgãos dos sentidos; em outros, para designar a massa cinzenta do cérebro. ‘*Sensorium*, o cérebro considerado como centro das sensações.’ LITTRÉ” (*Ibid.*).

cessam de ver seus membros, não têm mais consciência de sua posição nem mesmo de sua existência; ignoram se seus membros estão estendidos ou flexionados; creem que não tenham peso⁷²¹. Esse enfraquecimento da sensibilidade muscular não é muito raro nos melancólicos e nos hipocondríacos. Em outros casos igualmente instrutivos, é o contrário que se produz: o sentido muscular conserva sua integridade em meio à anestesia geral. “Assim, as histéricas só perdem raramente o sentido muscular, e, ao passo que todas as outras sensibilidades táteis ou afetivas são abolidas, elas conservaram a faculdade de coser, tricotar, escrever, movimentos que exigem sensações muito perfeitas e muito complexas.”⁷²²

Insistimos sobre o sentido muscular porque ele nos colocava no próprio centro de nosso assunto. Em lugar algum o papel psicológico dos movimentos é mais importante ou mais fácil de mostrar. Tratando das percepções, ainda é dele que vamos nos ocupar.

Nada há a dizer do paladar e do olfato. Quanto à audição, a única determinação no espaço que lhe devemos é a *direção* (a distância dos objetos sonoros nos é revelada por outros sentidos). Esse conhecimento deve-se à ação combinada das duas orelhas, que dão percepções desiguais, conforme o som produz-se à [379] direita ou à esquerda. Sem movimento da cabeça, é difícil dizer se um som que se dirige diretamente em nossa direção vem pela frente ou por trás. É o que estabeleceram as experiências de Gellé. Com a ajuda de seu tubo interauricular, ele suprime toda influência dos movimentos da cabeça e das vibrações do pavilhão da orelha sobre a percepção do som; nessas condições, a orientação auditiva é totalmente suprimida. Assim, o papel dos movimentos coloca-se fora de dúvida. Todavia, o estudo dos movimentos sob essa forma não diz respeito a nosso assunto, pois aqui temos de considerá-los como elementos e não como meios de conhecimento, fazendo parte de um estado psíquico e não o ajudando a se formar.

721 “Eu vi, diz Briquet (*Traité de l’hystérie*), uma menina cuja pele toda e todos os músculos estavam anestesiados... Obrigada a ficar na cama durante todo o dia por causa da fraqueza da contratilidade dos músculos, ela só podia servir-se de suas mãos com a ajuda da visão, que era em alguma medida o único sentido que governava tudo. A insensibilidade de seus membros era tão profunda que, cobrindo seus olhos, poder-se-ia tirá-la de seu leito, sem que tivesse a menor ideia do que se passava. Ela comparava a sensação que experimentava comumente ao que deveria experimentar uma pessoa suspensa ao ar por um balão.” O sentimento de “arrebamento” de que falam muitos extáticos é atribuído por certos autores a uma paralisia do sentido muscular.

722 Richet, *Recherches cliniques et expérimentales sur la sensibilité*, p. 225.

Nós os encontramos sob esta forma nas percepções da visão e do toque. Para esses dois sentidos, basta lembrar o que foi dito aqui mesmo a propósito do debate dos nativistas e empiristas (*Revue philosophique*, tomo VI, p. 130⁷²³).

Para o toque, os movimentos desempenham um papel duplo. Não são somente um meio precioso de variar e de multiplicar os contatos; são *por eles próprios* uma fonte de conhecimentos, porque são a fonte de estados psíquicos que constituem uma verdadeira consciência muscular. Cada movimento tem sua modalidade própria, de acordo com a

723 *Nota do tradutor*: o artigo referido por Ribot, de sua própria autoria, intitula-se “Les théories allemandes sur l’espace tactile” (In: *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, 3^e année, t. VI, juil.-déc. 1878, p. 130-145). Nele, a incursão no campo das “teorias alemãs” é só um pretexto para uma discussão repleta de autores ingleses, divididos entre duas teorias opostas (o nativismo e o empirismo), acerca de um problema comum: a origem da noção do espaço. O espaço é inato ou nasce por efeito de mecanismos motores? Na primeira parte do artigo (*Ibid.*, p. 130-134), o autor apresenta o *status quaestionis* na literatura alemã. Na segunda e mais longa parte (*Ibid.*, p. 134-145), abre uma discussão franca na qual intervêm decisivamente os ingleses, em particular, John Stuart Mill e Alexander Bain. Por um lado, “uma vez que a teoria nativista consiste na defesa de que ‘cada ponto de nosso corpo no qual termina uma fibra nervosa é representado no *sensorium* como parte integrante do espaço’, parece que [...] as impressões deveriam ser projetadas à periferia atual, ou seja, ao coto.” (*Ibid.*, p. 143) Com efeito, no caso dos amputados, “a sensação de um membro ausente sempre subsiste, já que os representantes psíquicos desse membro sempre subsistem.” (*Ibid.*) No entanto, para que a tese nativista pudesse se manter, seria preciso que a persistência da sensação do membro ausente nunca mudasse, o que não se verifica na literatura patológica. “Ao contrário, a teoria empírica defende que a ideia da posição de um certo ponto do corpo (à direita, à esquerda, acima, abaixo) só pode resultar do jogo de certos músculos, que diferem caso a caso, e despertam na consciência sensações musculares determinadas” (*Ibid.*, p. 139). Ao passo que os nativistas tiram vantagem dos casos de amputação, pela sensação dos membros ausentes, “a teoria empírica é [...] caracterizada pelo papel preponderante, quase exclusivo, que atribui aos movimentos e à sensibilidade muscular.” (*Ibid.*) Os “empíricos” (ver nota *infra* 724) tiram proveito dos casos de cegueira congênita, em razão do papel predominante que o tato adquire na determinação da noção de espaço dos deficientes visuais, e cujo mais clássico exemplo, comentado e recomentado à exaustão, é o caso Platner. Nos parágrafos conclusivos de seu artigo, Ribot adota uma conclusão ponderada: “nenhuma das duas teorias é exclusiva, nem pode sê-lo. Os nativistas reconhecem o papel da experiência, mas o tomam por secundário. Por outro lado, nenhum empírico duvidará de que haja condições anatômicas e fisiológicas, inatas, preestabelecidas.” (*Ibid.*, p. 144) Da mesma maneira, o nativismo e o empirismo não têm tendência predefinida, pois os dois podem ser materialistas ou idealistas (*Ibid.*, p. 145). Ainda assim, “comparando as duas teorias rivais, a maior probabilidade parece, portanto, estar a favor da tese genética. O conhecimento topográfico de nosso próprio corpo – e esse conhecimento é a condição do conhecimento do mundo exterior – é o resultado de esforços e de tateamentos reiterados. A localização é, para o adulto, um ato automático; mas esse automatismo não é congenial, ele teve de ser adquirido por uma repetição de experiências.” (*Ibid.*, p. 144) Com isso, o autor mostra a importância do movimento normal (o sentido muscular, o movimento tátil e o ocular) e do movimento patológico (deficiências congênicas, amputações e lesões) para a constituição da noção íntima de extensão, reforçando, assim, a integração com o tema estudado pelo artigo ora traduzido. Na verdade, “Les théories allemandes sur l’espace tactile” pode ser lido – a despeito da cronologia – como uma continuação de “Os movimentos e sua importância psicológica”, cuja tese leva ao limite. Ao passo que, em “Os movimentos e sua importância psicológica”, o movimento é *com toda certeza* elemento constitutivo dos sentimentos e volições, do sentido muscular, da percepção, das imagens, das ideias e das ideias gerais, “Les théories allemandes sur l’espace tactile” mostra que o movimento *pode ser* constitutivo do próprio espaço, que Kant, por exemplo, entendia ser uma forma pura *a priori*. Contudo, é preciso lembrar que entre 1781, data da publicação da primeira edição da *Crítica da razão pura*, e 1878, data da publicação de “Les théories allemandes sur l’espace tactile”, os quase cem anos passados são justamente aqueles em que as ciências médicas mais se desenvolveram. O exemplo de Kant deve limitar-se à evocação de um caso emblemático do espaço como forma, mas que não tem propriamente relação com os nativistas, que dirá os empíricos, pois a concepção por eles defendida é de fato extraída a anatomia, da fisiologia e da patologia. Em todo caso, se em

natureza dos músculos acionados, de acordo com a direção do movimento (flexão, extensão, rotação etc.), de acordo com sua duração, sua intensidade, de acordo com o grau de esforço e a resistência. A experiência nos ensina que todas essas nuances são transmitidas à consciência e servem de base à localização das percepções. O “sentido do lugar”, o *Ortsinn*, é em boa medida um efeito dos movimentos. Para compreender o papel psicológico que desempenham neste caso, basta lembrar que, segundo os empíricos⁷²⁴, o estado de consciência que acompanha certos modos de movimento muscular é a origem de nossas percepções de comprimento, altura, largura, forma, posição, direção, ou seja, de todas as determinações do espaço.

O mesmo vale para a visão. Os movimentos do corpo, da cabeça, dos músculos oculares servem de meios para estimar a direção, a distância, a grandeza dos objetos percebidos. Mas as sensações musculares por si próprias entram a título de *elementos* na percepção visual. Os fisiólogos, nos últimos tempos, mostraram que as sensações de movimento muito servem para explicar a formação do campo ótico. Aliás, as sensações de cor, que são o objeto próprio e imediato da visão, só nos dão a percepção da extensão porque a longo prazo tornaram-se representativas para nós das sensações táteis e musculares que poderíamos ter ao tocar o objeto colorido. Esse resultado de uma [380] associação de experiências não deve nos fazer esquecer do estado primitivo, do papel que as sensações musculares desempenharam na origem, antes de serem substituídas por seus substitutos⁷²⁵, as impressões de cor. “Pensa-se geralmente, diz Hughlings Jackson, que o processo anatomofisiológico que se produz quando temos ideias visuais dos objetos é puramente sensorial. Entretanto, por um processo sensorial, só podemos conhecer as propriedades secundárias dos corpos, ou, como Herbert Spencer as chama, dinâmicas. Para se ter a ideia das propriedades primárias ou estáticas (grandeza e forma), o movimento é absolutamente necessário. Para os que não refletiram sobre a questão, pode parecer um simples não-senso dizer que o processo anatomofisiológico com cujo auxílio obtemos a ideia visual da *forma* de um objeto é um processo motor. Parece tão claro que a forma de um objeto consiste em sua simples impressão sobre a retina, expansão sensorial que está em relação imediata com os centros superiores do cérebro. E, no entanto, é realmente inútil provar que aqui a coisa

“Os movimentos e sua importância psicológica” o caráter constituinte dos movimentos é *uma certeza*, no caso da noção do espaço, mais geral do que as ideias gerais, ela desfruta “da maior probabilidade”.

724 *Nota do tradutor*: Ribot evita sistematicamente o “ismo” implicado no termo “empirista”.

725 Para evitar repetições, permitimo-nos reenviar a nosso *Psychologie allemande contemporaine*, cap. V e cap. VII, § 4, em que a questão é tratada de modo detalhado.

essencial é o movimento. Como diz Spencer em sua *Psicologia*, a percepção de todo atributo estático de um corpo reduz-se a percepções de posições relativas que são adquiridas pelo movimento... E aliás: Os movimentos dos olhos, necessários para colocar os elementos sensitivos da retina em contato sucessivo com as diferentes partes da imagem, sendo eles próprios conhecidos pela consciência, tornam-se elementos (*components*) da percepção.”⁷²⁶

Essa observação nos conduz a outro grupo de estados psíquicos: as ideias. Deixando de lado toda teoria, pode-se dizer que esse termo ou designa imagens, ou abstrações, isto é, extratos, fixados por signos, pelas palavras. Qual papel o movimento aqui desempenha?

Se, quando vemos “realmente” um objeto, o movimento é um elemento essencial, por acaso ele não deve desempenhar o mesmo papel quando vemos o objeto “idealmente”? Quando pensamos em um objeto ausente, em nossa reminiscência há necessariamente uma visão ideal tanto de sua forma como de sua cor. “Segue-se que deve haver um elemento motor tanto quanto um elemento sensorial no *substratum* anatômico cuja fraca descarga corresponde ao que chamamos pensar em um objeto. Essa noção pode [381] parecer singular. O que de comum, alguém dirá, entre um movimento e uma ideia, um sendo um processo físico, o outro um processo mental? Repito-o, o movimento entra como elemento, não nas ideias, mas no *substratum* anatômico das ideias.”⁷²⁷ De nossa parte diremos: Já que o movimento, fato psíquico, entra na consciência, ou seja, torna-se psíquico (por uma transformação cuja natureza ignoramos e não nos importa conhecer), e entra como elemento nesse todo complexo que constitui uma percepção, o mesmo elemento psíquico deve encontrar-se também nas imagens que, sendo somente percepções enfraquecidas, supõem as mesmas condições anatomofisiológicas, as mesmas condições psicológicas⁷²⁸. A ideia de uma bola, por exemplo, não é a resultante de impressões de superfície e de ajustamentos musculares particulares? Pode-se, portanto, concluir que o grupo das ideias visuais e táteis ao menos – e esse grupo contém os principais materiais de nossos conhecimentos – implica elementos motores.

Restam as ideias gerais e abstratas, dentre as quais é preciso distinguir duas classes: 1º as que são simples o bastante para se formarem sem a ajuda da linguagem: elas existem tanto

726 Hughlings Jackson, *op. cit.*, p. 31-32.

727 *Id.*, *op. cit.*, p. 33. *Nota do tradutor*: a palavra “substratum” é empregada por Ribot.

728 *Nota do tradutor*: Ribot emprega recorrentemente uma letra maiúscula no meio de uma frase para começar um período que entende ser fundamental. Acompanhamos acima, em sua resenha “M. Taine et as psychologie”, o uso do mesmo recurso.

nos animais superiores quanto no homem; 2º as que são demasiado complexas para formarem-se e fixarem-se sem as palavras.

Seria por demais conjectural querer determinar o papel dos elementos motores nas ideias gerais da primeira espécie. O conhecimento de suas condições fisiológicas é insuficiente, e a análise ideológica não as alcançaria. – O mesmo não ocorre com as ideias abstratas da ordem mais elevada. Elas são ligadas à palavra, e a palavra, seja realmente articulada, seja simplesmente rememorada, é um fato fisiopsicológico em que o movimento entra como elemento essencial. Podemos, portanto, deter-nos um pouco sobre isso, já que vemos aqui o movimento penetrar em uma das operações superiores da atividade mental. Sem nos inquietar sobre as doenças da linguagem nem sobre o que elas poderiam fornecer a um estudo mais aprofundado, examinemos simplesmente a palavra como estado de consciência; por ela, apreenderemos o papel dos movimentos na formação das ideias.

Sobre esse ponto há uma interessante discussão de Bain e de Bastian, pouco conhecida na França e que nos parece, entretanto, esgotar o assunto⁷²⁹. Para Bain, a palavra, considerada como estado psíquico (tal [382] qual existe na consciência, quando pensamos ou lemos em voz baixa), “vem-nos à memória em parte sob forma de impressões auditivas, em parte sob forma de articulações: a isso juntam-se signos visíveis na linguagem escrita, deixando lembranças visuais atrás deles. Desse modo, há dois elementos sensitivos e um *elemento motor*; haveria, enfim, um outro elemento motor se contássemos o próprio ato de escrever.”

Para Bastian, ao contrário, “no pensamento que se serve da linguagem, a lembrança das impressões auditivas é tudo; a das articulações não é nada.” Ele sustenta, aliás, como nota seu contraditor, esta tese mais geral: “que, no pensamento, nossas ideias fornecidas pelos sentidos próprios (percepção da visão, da audição, do tato etc.) desempenham apenas um papel; ao passo que nossas ideias musculares de resistência, de movimento etc. não desempenham nenhum.” Vê-se que é o próprio fundo de nosso assunto que é debatido aqui a propósito de um caso particular.

A argumentação de Bain parece-nos sem réplica. Para mostrar que é principalmente sobre as ideias articuladas que repousa a aquisição da linguagem, ele considera a criança que aprende uma lição sem que lhe seja permitido falar em voz alta. O que ela faz? Lê, sem

729 Contida em dois artigos de Charlton Bastian publicados na *Forthnightly Review*, 1º de janeiro de 1869; no *Medical and chir. Review*, janeiro e abril de 1869, e na resposta de Bain (*Forthnightly Review*, abril de 1869). É impossível analisar essa longa discussão. Os que recorrerem aos textos serão plenamente instruídos pela questão. Pode-se consultar também em favor da tese de Bain: Carpenter, *Principles of mental Physiology*, p. 84, e uma dissertação de Ferrier no *West Riding medical Reports*, t. III, p. 76, traduzido em francês pelo Sr. Duret sob o título: *Recherches expérimentales sur la physiologie et la pathologie cérébrales*, p. 68.

dúvida, com os olhos a frase a aprender, mas a repete em seguida articulando-a baixinho, pela metade. O homem feito, que lê silenciosamente, acompanha cada percepção visual com um movimento secreto de articulação. “Mas interroguemos todos nós nossa consciência sobre esse fato de pensar por meio da linguagem. Tomemos a lembrança de uma série muito familiar de emissões vocais, do alfabeto, por exemplo. Nesse caso, temos consciência sobretudo de quê? De uma série de ideias de articulações. Pode ser que haja sob isso uma série de ideias de sons; é possível que essas ideias de sons sejam o próprio fundo e a trama de todas essas associações; mas, sendo assim, não poderíamos nos dar conta disso e só poderíamos prová-lo indiretamente. A mesma observação aplicar-se-ia a outros casos em que a linguagem está a serviço de uma operação muito simples, por exemplo, das operações aritméticas feitas de cabeça. Quanto procuramos, sem nenhum apoio material, uma soma, uma diferença, um produto; quando enunciamos que seis mais sete são treze, que cinco vezes nove são [383] quarenta e cinco etc., temos diretamente consciência de um trabalho de articulação. As articulações sete mais seis são imediatamente seguidas dessa outra articulação treze.”

II

Acabamos de mostrar que o movimento entre a maior parte de nossos estados de consciência como elemento constitutivo; que as percepções, as imagens e as ideias o supõem; que, se fosse suprimido, esses estados desapareceriam ou, ao menos, tomariam uma outra forma que nossa consciência atual não nos permitiria imaginar. Restaria examinar o papel dos movimentos nos sentimentos e nas volições. Em vista de uma pesquisa completa, seria preciso determinar em primeiro lugar – o que não foi feito até aqui, como acreditamos – se, independentemente dos movimentos que os exprimem e os traduzem, os diversos grupos de sentimentos implicam elementos motores, a título de partes integrantes, como fazem as sensações e as imagens. Não tentaremos fazê-lo neste curto estudo, e, mesmo no que concerne aos movimentos como resultantes de certos estados de consciência, só queremos indicar alguns pontos.

Desde sempre notou-se a relação íntima que une os sentimentos e as volições aos movimentos. Todavia, a antiga psicologia, em razão de seus hábitos e de seu método, sempre teve uma tendência a considerar os fenômenos motores como um ato *exterior*, como um resultado, uma consequência, mas de uma natureza estrangeira. A partir do instante em que o

movimento começa, a tarefa do psicólogo acaba. É um estudo que ele entrega a outros, que cabe à fisiologia, e, desde que o assinalou em geral como um caso de influência da “alma” sobre o corpo, ele acredita não ter mais do que se ocupar. A antiga psicologia contenta-se em dizer “que em certos casos a ideia ou o sentimento produz um movimento”, fórmula que é suficiente para a língua corrente, mas que em um tratado científico é inexata e esconde uma falsa concepção. Com efeito, seria uma coisa maravilhosa, como diz justamente Hughlings Jackson, essa mudança total e repentina de função. Uma ideia tal como os espiritualistas definem, produzindo subitamente um jogo de músculos, quase não seria menos de que um milagre.

Ao contrário, se, em lugar de considerar os fatos psíquicos nesse estado de abstração, dissociados de seus antecedentes e de seus consequentes, considerarmos-os sob sua forma concreta, ou seja, em sua [384] totalidade, a questão muda. Os fenômenos motores aparecem não mais como um elemento estranho, mas como um momento do processo psíquico, como uma fase da evolução total. Apenas o método psicofisiológico conduz a uma boa posição do problema, mostrando que, na base da vida mental, *por toda parte e sempre, há movimentos*. Com efeito, a condição de toda atividade psíquica é a existência de um sistema nervoso, e o tipo da ação nervosa – é inútil repeti-lo – é o ato reflexo com seus três momentos constitutivos. Independentemente do quão complexa seja a organização nervosa, em sua estrutura anatômica ou em seu dinamismo fisiológico, o mecanismo fundamental não muda; ele consiste, do começo ao fim, em uma transmissão de movimento. É impossível que o movimento comunicado aos centros não se restitua para fora sob alguma forma. Nada de surpreendente, portanto, se todo estado psíquico for uma *tendência*⁷³⁰, se for seguido de um movimento: é a lei; e são os casos contrários – se existirem – que deveriam ser explicados.

Pode-se objetar, na verdade, que o segundo momento (passagem nos centros nervosos) é aquele que interessa particularmente a psicologia, já que, segundo a opinião geralmente admitida, é a esse momento que corresponde a consciência. Mas essa observação tem somente valor indutivo. A consciência não é uma entidade, é um estado que acompanha certos processos nervosos e que, de acordo com as circunstâncias, aparece ou desaparece. O terceiro momento (centrífugo) é frequentemente acompanhado de consciência. Diversas formas de nossa atividade são conscientes; outras não o são. A mesma forma pode sucessivamente ser e não ser mais. Pela repetição e pelo hábito, atos inicialmente conscientes tornam-se

730 Por *tendência*, entendemos a simples continuação do movimento, sem emprestar a essa palavra nenhum sentido místico, como frequentemente se fez.

automáticos. Talvez até mesmo atos hoje inconscientes no indivíduo tenham sido conscientes na origem da espécie; mas a hereditariedade, que é um hábito específico, os fixou.

O fundo último da vida psíquica é, portanto, movimento tanto quanto sensação. Igualmente, os psicólogos, penetrados do espírito novo, tendem a dar a esse fato da correlação íntima entre o movimento e a ideia a atenção que merece. “Sentimos a cada instante, diz Bain, o quanto é fácil converter as ideias em ações... Se a ideia tende a produzir o fato, é que a ideia já é o fato sob uma forma mais fraca. Pensar é reter-se de falar ou de agir.” Taine, em sua última edição *De l'intelligence*, insiste ainda mais fortemente: “Desde que uma imagem permanece alguns instantes em plena luz [385], um evento singular produz-se. Imediatamente, ela transforma-se em impulsão, em ação, em expressão, por conseguinte, em contração muscular... Quanto mais se imagina claramente e fortemente uma ação, mais se está a ponto de fazê-la. Nos naturais imaginativos [*naturels imaginatifs*], a ideia de um gesto acarreta esse gesto.” Em uma palavra, pode-se dizer “que, quando a imagem torna-se muito luminosa, ela modifica-se em impulsão motora.” Pode-se, portanto, supor que, se houver no córtex cerebral pontos em que a imagem torna-se particularmente clara, esses pontos encontram-se lá onde as extremidades terminais do aparelho intelectual ajustam-se com as extremidades iniciais do aparelho motor. “Inumeráveis correntes intelectuais caminham, assim, em nossa inteligência e nosso cérebro, sem que disso tenhamos consciência, e comumente elas só aparecem à consciência no momento em que, tornando-se motoras, entram em outro leito.”⁷³¹

Há casos (e este é nosso próprio assunto) em que o terceiro momento faz falta: a impressão transformada em estado de consciência não parece restituída para fora sob forma de movimento. Haveria lugar de procurar o que é preciso pensar sobre essa *aparência*: ver-se-ia | 386| que a ação centrífuga traduz-se por algumas modificações, ou que sua suposta supressão é apenas um atraso.

Enfim, há casos em que o segundo momento parece produzir-se sozinho, sem antecedentes nem consequentes (reflexão, meditação, raciocínio abstrato). O estudo deste terceiro caso supõe o exame preliminar dos dois outros e neles encontraria sua solução.

Se, deste estudo feito em detalhe, com os dados que a psicologia e a fisiologia fornecem atualmente, se pudesse concluir, como é provável, que todo estado de consciência, qualquer que seja, tende a produzir movimentos, em razão direta de sua intensidade, e, inversamente, que todo estado de consciência, qualquer que seja, perde sua intensidade em

731 Bain, *The Senses and the Intellect*, 2ª parte, cap. I, p. 8. – Taine, *De l'intelligence*, 3ª ed., t. I, p. 482.

razão direta do movimento que produz, assim teríamos nos conduzido a alguns pontos de vista gerais sobre o mecanismo da consciência.

Por ora, decorre das considerações precedentes que o movimento e a sensação são o estofo de que a vida mental é feita. Essa tese corresponde em psicologia àquela que, em fisiologia, Laycock e Carpenter foram os primeiros a sustentar, e que se exprimiu desta forma: “Os hemisférios cerebrais consistem em arranjos nervosos próprios a coordenar as impressões e os movimentos; em outros termos, a unidade de composição desse centro nervoso é *sensorimotora*, e o *substratum* de toda atividade mental são os processos sensorimotores.” Sua doutrina não se impôs de partida; passaram-se anos antes de que se tenha visto o alcance e deduzido as consequências dela. Mesmo hoje, muitos fisiólogos parecem admitir implicitamente que o *substratum* da “alma” compõe-se simplesmente dos nervos aferentes com seus centros. Não é, portanto, surpreendente que a mesma concepção domine na psicologia corrente.

O papel dos movimentos é, entretanto, demasiado importante para ter sido totalmente desconhecido. A doutrina da “faculdade motora”, sustentada entre nós principalmente por Garnier e o Sr. Bouillier, é, se compreendo bem, uma reivindicação em favor do grupo esquecido dos fenômenos motores. O caráter de alta generalidade que esses autores atribuem à sua faculdade mostra que viram bem toda sua importância. Mas sua desconfiança diante da fisiologia e seu método metafísico levou-os a supor uma “faculdade da alma”, ou seja, uma entidade, lá onde há apenas uma lei geral da atividade nervosa. Atualmente, uma vez que a hipótese das faculdades é abandonada, e que, em psicologia, o estudo dos fatos e de suas relações tende a prevalecer, a questão deve ser encarada de outra maneira. Ela oferece ampla matéria para as pesquisas: as observações que precedem não têm outra pretensão senão suscitá-las.

primeiro prefácio a
MATÉRIA E MEMÓRIA
1896

*Henri BERGSON*⁷³²

O ponto de partida de nosso trabalho foi a análise que se encontrará no terceiro capítulo deste livro. Mostramos nesse capítulo, pelo exemplo preciso da lembrança, que o mesmo fenômeno do espírito interessa ao mesmo tempo a uma multidão de *planos de consciência* diferentes, que marcam todos os graus intermediários entre o sonho e a ação: é no último desses planos, e no último somente, que o corpo interviria.

Mas essa concepção do papel do corpo na vida do espírito parecia levantar numerosas dificuldades, umas científicas, outras metafísicas. É da análise dessas dificuldades, por sua vez, que o resto do livro saiu.

Por um lado, com efeito, devíamos discutir as teorias que viam na memória apenas uma função do cérebro, e, para tanto, interpretar do mais perto possível certos fatos muito especiais de localização cerebral: tal é, em parte, o objeto de nosso segundo capítulo. Mas, por outro lado, não podíamos estabelecer uma separação tão marcada entre a atividade psíquica e sua irrupção [*épanouissement*] material sem encontrar diante de nós, mais prementes do que nunca, as objeções de natureza diversa que todo dualismo levanta. Forçoso nos foi, portanto, empreender um exame aprofundado da ideia de corpo, confrontar as teorias realista e idealista da matéria, disto extrair os postulados comuns, e procurar enfim se, eliminado todo e qualquer postulado, não se poderia aperceber mais claramente a distinção do corpo e do espírito ao mesmo tempo que penetrar mais intimamente no mecanismo de sua união. Assim, gradualmente, éramos levados aos problemas mais gerais da metafísica.

Mas, para nos guiarmos através dessas dificuldades metafísicas, tínhamos, como fio condutor, essa mesma psicologia que nos tinha arrastado ao meio delas. Se for verdade, com efeito, que nossa inteligência tende invencivelmente a materializar suas concepções e a

⁷³² Fontes: BERGSON, H. *Œuvres. Édition du centenaire. Textes annotés par André Robinet. Introduction par Henri Gouhier. Paris: Puf, 1959, p. 1490-1491. Republicado em: Id. Matière et mémoire. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Apparat critique par Camille Riquier. Paris: Puf, 2010, p. 444-445.*

representar seus sonhos, pode-se presumir que os hábitos assim contraídos na ação, que remontam até a especulação, virão perturbar em sua própria fonte o conhecimento imediato que teríamos de nosso espírito, de nosso corpo, e de sua influência recíproca. Portanto, muitas dificuldades metafísicas nasceriam talvez ao baralhamos a especulação e a prática, ou ao impelirmos uma ideia na direção do útil quando acreditamos aprofundá-la teoricamente, ou, enfim, ao empregamos as formas da ação para pensar. Delimitando cuidadosamente a ação e o conhecimento, veríamos, então, esclarecerem-se diversas obscuridades, seja porque certos problemas chegam a se resolver, seja por não haver mais lugar para colocá-los.

Tal é o método que aplicamos já ao problema da consciência quando procurávamos liberar a vida interior dos símbolos praticamente úteis que a recobrem para apreendê-la em sua fugidia originalidade. É esse mesmo método que gostaríamos de retomar aqui, alargando-o, desta vez para com ele nos colocarmos não mais simplesmente no interior do espírito, mas no ponto de contato entre o espírito e a matéria. A filosofia assim definida é somente um retorno consciente e refletido aos dados da intuição. Ela deve nos reconduzir, pela análise dos fatos e pela comparação das doutrinas, às conclusões do senso comum.

NOTA SOBRE AS ORIGENS PSICOLÓGICAS DE NOSSA CRENÇA NA LEI DE CAUSALIDADE⁷³³

Henri BERGSON

Qual é a origem de nossa crença na lei de causalidade? Após terem ocupado um lugar central em filosofia, os problemas deste gênero são mais e mais abandonados tanto pelos psicólogos quanto pelos teóricos do conhecimento. Quase não se discute mais sobre a questão de saber se os princípios são inatos ou adquiridos, ou em que medida manifesta-se, pela aplicação de uma noção como a de causa, uma atividade inerente ao espírito. Psicologia e teoria do conhecimento deslocaram pouco a pouco seus pontos de vista. A primeira, engajando-se deliberadamente na via experimental, estuda a atividade intelectual apenas nos fenômenos sobre os quais a experimentação tem alcance: são sobretudo os fenômenos de atenção e de apercepção. A segunda, imitando o exemplo de Kant, preocupa-se mais com a significação e com o valor dos princípios do que com sua origem no tempo. Quando se estabelece, com Kant, uma distinção radical entre a matéria do conhecimento e sua forma, entre os conceitos puros *a priori* e a diversidade sensível, nada se decide sobre se o

⁷³³ Comunicação apresentada no dia 4 de agosto de 1900 por Henri Bergson no *Congrès international de philosophie*, ocorrido em Paris, inaugurado por um discurso de Émile Boutroux. Trata-se do primeiro evento de uma extensa e prestigiosa série: na segunda edição desse congresso, realizada em Genebra (Suíça) em 1904, Bergson terá apresentado a comunicação “O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica” (ES, p. 191-210); na quarta, realizada em Bolonha (Itália) em 1911, a comunicação “A intuição filosófica” (PM, p. 117-142). A exposição ora traduzida é também a primeira de Bergson enquanto professor do *Collège de France*, instituição em que fora eleito no dia primeiro de abril de 1900 como titular da cadeira de Filosofia grega e latina – deixava, assim, a função de *maître de conférences* da *École normale supérieure* (1898-1900). Ao que tudo indica, o recém-empossado professor da cadeira de Filosofia grega e latina ainda não fizera sua estreia na função de titular quando leu a *Nota*. Sua primeira aula terá ocorrido apenas no dia 7 de dezembro desse ano (M, p. 439). Ainda assim, na condição de professor do *Collège de France*, aos 40 anos, presidiu a sessão de abertura da seção I, de Filosofia geral e metafísica, do *Congrès international de philosophie* de Paris. Tendo tudo isso em vista, bem como as demais publicações, trata-se provavelmente da intervenção mais relevante de Bergson, por razões biográficas e filosóficas, no período entre *Matéria e memória* (1896) e “O esforço intelectual” (1902).

Fontes: BERGSON, H. “Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité”. In: Id. *Mélanges. Textes publiés et annotés par André Robinet, avec la collaboration de Marie-Rose Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier. Avant-propos par Henri Gouhier*. Paris: Puf, 1972, p. 419-428. (Foram usadas duas edições para a elaboração do texto no volume *Mélanges*: “(I) *Bibliothèque du Congrès international de philosophie, Paris, Colin, I, Philosophie générale et Métaphysique, 1900, p. 1-15, BNP, 8° R 17146 (1); EP, I, p. 129-137. (II) Tiré à part, IV-BNG-VI-73; a separata possui correções inéditas que nós [editores] assinalamos em variantes [nas demais notas].” Cf. Id. *Écrits philosophiques. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms*. Paris: Puf, 2011, p. 213-222. Em prol da simplicidade das referências, utilizamos a paginação dos *Mélanges* entre barras verticais (||).*

conhecimento *a priori* é dado de uma só vez ao indivíduo ou se esse conhecimento constitui-se gradualmente nele. *A posteriori* e *a priori* designam aqui diferenças de natureza ou de valor, mas não uma anterioridade ou uma posterioridade cronológicas. Assim, a [420] questão da origem de nossa crença nos princípios permanece suspensa entre a psicologia e a teoria do conhecimento. Não acreditamos, entretanto, que a filosofia dela deva desinteressar-se. Aqui, nossa intenção é dela examinar, muito brevemente, um aspecto particular: como se constitui, como se apresenta à inteligência comum a lei de causalidade?

Uma primeira solução consiste em fazer nascer nossa crença na causalidade da observação exterior dos fenômenos. O espírito humano assistiria como simples observador, por assim dizer, ao desfile dos fenômenos da natureza; a regularidade das sucessões acabaria por criar nele o hábito de atribuir a cada mudança determinada um antecedente ou um sistema de antecedentes determinados. Ou, ainda, falar-se-á de relações internas modelando-se pelas relações externas, de uma impressão mais e mais profunda feita sobre o cérebro da espécie e consecutivamente, diz-se, sobre sua inteligência, pela regularidade das sucessões que se realizam no universo. Não entrarei aqui no detalhe das objeções que esta tese levanta. Admito por um instante que a hereditariedade possa transmitir ideias ou princípios. Admito ainda, caso se prefira, que o espetáculo de mudanças que se sucedem regularmente umas às outras possa criar em cada indivíduo um hábito tão potente de associar certos antecedentes a certos consequentes que ele acabe por objetivar esse hábito em lei fundamental da natureza. Digo que, antes de todas as objeções teóricas, uma simples questão de fato coloca-se, uma questão que o empirismo puro resolve arbitrariamente.

É a questão de saber se nossa experiência visual (é nesta que comumente se pensa) oferece-nos efetivamente sucessões regulares de fenômenos. Cita-se o exemplo das bolas de bilhar que se empurram, e entendo que nos atenhamos a este exemplo, pois não é fácil encontrar outros como ele. Afora o caso em que um choque produz-se entre corpos elásticos em condições bem simples, não vejo muitos fenômenos em nossa experiência visual que pareçam ligados entre si por uma relação de sucessão invariável. Não é muito fácil, aliás, mesmo no caso de duas bolas de bilhar que se empurram, prever a direção que a segunda tomará [421] com um choque determinado da primeira: sabe-se como o jogador de bilhar inexperiente engana-se neste ponto. É verdade que se cita ainda o exemplo do fogo, que leva invariavelmente à ebulição da água na panela, e que este segundo exemplo é quase tão clássico quanto o primeiro. Mas muitos séculos puderam transcorrer na história da

humanidade antes que o homem soubesse ferver a água; ele não aplicava menos, penso, a lei de causalidade. A verdade é que é muito restrito o número de casos em que *vemos* fenômenos sucederem-se regularmente. Quase sempre, em nossa experiência visual, a relação de causalidade reata um fenômeno *visto* a um fenômeno simplesmente *suposto*. Mas é possível ir mais longe e se perguntar se causalidade, no sentido que damos instintivamente a este termo, significa sucessão antes que concomitância. Dizemos que o animal é causa de seus movimentos, que o peso da pedra é causa de sua queda etc. Acaso pensamos aqui que a causa seja anterior a seu efeito? Dele ela seria também contemporânea.

Por ora, não haveria lugar de estabelecer, contra esse empirismo, uma distinção clara entre a relação causal, tal como é aplicada na ciência, e esta mesma relação quando se apresenta espontaneamente ao espírito? É bem verdade que a física revela-nos cada vez melhor fenômenos ocorridos em concomitância ou em sucessão com fenômenos aos quais eles são ligados invariavelmente. Mas é raro que fenômenos determinados coexistam ou sucedam fenômenos determinados na nossa experiência visual imediata, e causalidade não implica distintamente sucessão nem distintamente concomitância para a inteligência comum. O erro do empirismo não seria, então, – tão paradoxal quanto nossa asserção possa parecer – de *intelectualizar* excessivamente a crença geral na lei de causalidade, de encará-la em sua relação com a ciência, e não em sua relação com a vida?

Uma segunda teoria consistiria, então, em buscar na vida interior, no conhecimento que tomamos de nós próprios e de nossa força de agir, a origem da noção de causa ao mesmo tempo que o ponto de partida do processo intelectual que termina na lei de causalidade. Esta tese é a de Maine de Biran. [422] Muito a levaremos em conta. Mas, além de que ela deixa bastante obscura e chega a tornar muito difícil a passagem da noção à lei, ela passa de maneira demasiado ligeira pela diferença capital que o senso comum faz entre a causalidade do eu e aquela da natureza. Com ou sem razão, acreditamos ter de nossa consciência a afirmação de nosso livre-arbítrio. Com ou sem razão, vemos em nossas volições e em nossos movimentos efeitos contingentes, indeterminados, em certa medida ao menos, com relação à sua causa. Não é, portanto, a noção de causalidade determinante, mas aquela de causalidade livre que absorvemos na observação pura e simples de nós próprios. Como explicar a metamorfose a que esta noção submete-se quando a aplicamos no mundo exterior? E como somos levados a transportá-la até ele, se aí ela deverá transformar-se?

Parece que uma última via permanece aberta. Procuraremos na constituição mesma do entendimento, afora toda experiência exterior ou interna, a origem e o fundamento da lei de causalidade. Antes da experiência há as condições que tornam a experiência possível. Sobre a diversidade dos fenômenos há o esforço sintético do espírito. A relação de causa e efeito que estabelecemos entre os fenômenos seria, portanto, apenas uma forma particular de síntese. Mas não é precisamente esta forma particular que a psicologia deve nos explicar? Sem dúvida, é necessário que a experiência seja mais e mais unificável para que o pensamento seja⁷³⁴ possível, e se se faz de nossa inteligência uma receptividade pura, é às coisas mesmas, é ao universo em seu conjunto que será necessário atribuir a exigência fundamental da unidade: o⁷³⁵ que resulta, em suma, em deslocar o centro do entendimento antes de negar sua unidade constitucional. Mas, justamente porque nenhuma filosofia pode furtar-se a uma conclusão desse gênero, devemos presumir que essa conclusão em nada enceta a questão da origem psicológica da lei de causalidade. Ela explica a ciência, não a experiência comum. Ela nos faz compreender por que, à [423] medida que nos aprofundamos na natureza, encontramos esta natureza mais inteligível; ela não nos diz como aí procedemos, desde o primeiro despertar de nossa consciência, para estabelecer relações de causalidade que nada têm de científico, nem por que esta relação causal toma em nosso espírito formas que a ciência nos fará pouco a pouco abandonar. Enfim, resta explicar a escolha natural que fazemos de uma certa representação da causa, dentre todas as maneiras possíveis de unificar a experiência, e a aplicação natural que fazemos da lei de causalidade.

Esta enumeração bem rápida das diversas hipóteses não nos terá sido inútil. Ela revela-nos que a causalidade pode designar ao mesmo tempo uma relação de sucessão e uma relação de concomitância, uma determinação precisa e uma escolha contingente, uma unidade imposta de fora e uma relação dinâmica percebida interiormente, um dado de nossa experiência, ou ao menos de certas experiências, e uma resposta a certas exigências fundamentais do pensamento. Ela nos faz pressentir, por isso mesmo, o caráter muito particular e verdadeiramente único do processo pelo qual se constitui nossa crença prática na lei de causalidade.

Pode-se presumir, primeiramente, que este processo é empírico, e que se trata aqui, entretanto, de uma experiência que nada tem em comum com as outras. Deve ser uma experiência de todos os instantes, coextensiva à vida, essencial à vida. Em geral, o hábito

734 ... que o pensamento científico seja possível... (II).

735 ... o que resulta ... na lei de causalidade... *seis linhas riscadas* (II).

exerce-se por intermitência. Se a exigência da causalidade for um hábito, será um hábito continuamente ativo, como o de respirar, um hábito tão profundamente organizado em nós por esta continuidade mesma que nosso entendimento, tão logo reflete sobre o hábito, dele extrai uma lei necessária. Em segundo lugar, a relação causal deverá reatar os fenômenos exteriores entre si, e, não obstante, na medida em que estabelecemos esta relação causal, parece que não permaneceríamos exteriores aos fatos que a causalidade religa: desde que nos representamos esta causalidade sob forma dinâmica, comparamo-la com a passagem, interiormente sentida, da decisão à ação; interpomo-nos, de alguma maneira, entre a causa e o efeito, emprestando à causa alguma coisa de nosso esforço (com [424] a liberdade e a contingência a menos), acrescentando a esta causa a consciência que temos da continuidade de nosso eu, a fim de que a causa prolongue-se em seu efeito em lugar de simplesmente precedê-lo. Portanto, a relação causal não deve ser somente o objeto de uma experiência constante; sob sua forma primitiva ela aplica-se a fatos de natureza tal que, entre aquele que é declarado causa e aquele que é considerado como efeito, nossa própria pessoa intercala-se. Como será preenchida esta dupla condição?

Formulo imediatamente a tese que, sozinha, parece-me levantar as diversas dificuldades: *a aquisição de nossa crença na lei de causalidade é a mesma coisa que a coordenação progressiva de nossas impressões visuais.*

Quando o olho da criança abre-se à luz, ele percebe cores e formas confusas que se sucedem ou se metamorfoseiam entre si. Pouco a pouco, a visão é acompanhada pelo toque. Ao mesmo tempo que percebe uma forma, a criança faz um esforço para apreendê-la e apalpar seus contornos. Assim, sua visão prolonga-se em contato e, por isso mesmo, a forma e a cor parecem-lhe prolongar-se, exteriormente, em resistência. Como, aliás, uma série determinada de impressões táteis determinadas corresponde comumente a uma forma visual determinada, o hábito cria-se por esperar essas impressões táteis quando essas formas visuais aparecem. Mas não se trata aqui de uma espera passiva, nem de um hábito comparável aos outros hábitos. Os fenômenos que associamos não são mais fenômenos aos quais permanecemos exteriores, como ocorreria, por exemplo, com duas cores que se sucedessem regularmente no campo da visão. É muito raro, como notávamos acima, que fenômenos sucedam-se regularmente em nossa experiência visual, e, mesmo que essa sucessão fosse frequente, ela jamais tomaria, para nós, a forma de uma relação dinâmica, ainda menos de uma relação necessária. Os fenômenos associados aqui são fenômenos tais que, para que o

primeiro acarrete o segundo, uma certa ação deve interpor-se, quero dizer *nossa* ação, o movimento que fazemos para seguir contornos ou para ir experimentar uma resistência. Como não emprestaríamos à forma visual [425] alguma coisa da ação pela qual cremos ir aí buscar uma forma tátil? Como não chegaríamos a dizer que o objeto exterior (que nos é, antes de tudo, um objeto visual) é a causa, no sentido dinâmico do termo, da impressão tátil? Compreende-se, assim, que a relação causal entre os fenômenos nos apareceria aqui como uma produção ativa do segundo pelo primeiro, comparável, sob certos pontos de vista, à produção de nossos atos por nossa vontade, e que tomaríamos ao mesmo tempo esta produção como *necessária*, por causa da correspondência invariável entre as impressões visuais e as impressões táteis. Notemos, aliás, que esta invariabilidade também não é uma invariabilidade como as outras. Por ela mesma, e enquanto repetição pura e simples de dois fenômenos que se sucedem, ela não nos sugeriria a ideia de uma lei necessária. Mas o prolongamento constante de uma impressão visual em impressão tátil não ocorre sem a criação de *hábitos motores*. Nosso sistema nervoso é feito para construir mecanismos motores, ligados aos órgãos de percepção por intermédio dos centros. Uma vez montados, estes mecanismos têm uma tendência a entrar em ação. Graças a eles, advinha-se, percebendo uma forma visual, o que seria a impressão tátil correspondente; quero dizer que se esboçam já interiormente os movimentos que seria necessário executar para seguir os contornos da forma visual. Em um trabalho precedente, mostramos que o reconhecimento prático das formas visuais faz-se sobretudo por essas tendências motoras, e que a aquisição dessas tendências motoras é o principal objeto da educação dos sentidos. É o mesmo que dizer que a operação pela qual juntamos a uma impressão visual determinada uma impressão tátil determinada não é um ato de associação qualquer, um hábito qualquer. É um hábito que faz parte integrante de nossa vida, é uma operação pela qual nosso corpo inteiro interessa-se e para a qual tende a atividade fundamental de nosso sistema nervoso, atividade que é, antes de tudo, sensório-motora. Sendo a impressão visual o que chamamos uma causa e a impressão tátil um efeito, a atividade sensório-motora do corpo reatando este efeito a esta causa, segue-se que a relação dinâmica da [426] causa ao efeito, a determinação necessária do efeito pela causa são aqui sentidas e vividas por nós antes mesmo de serem pensadas.

Mas, uma vez estabelecida essa relação estável entre a forma visual do objeto e seu contato eventual com nosso corpo, como não conservaríamos a mesma relação entre essa forma visual e seu contato possível com os corpos em geral? Nosso corpo é, afinal, um objeto

como os outros. Quando o objeto que vemos for tocar outro objeto visível, atribuiremos a mesma significação dinâmica a este contato, a mesma determinação necessária ao movimento que resulta, assim como se o objeto tocasse nosso próprio corpo, se ele excitasse nossa atividade motora e provocasse, por intermédio de um mecanismo uma vez montado, uma reação esperada e necessária. Em sua simplicidade e espontaneidade originais, a lei de causalidade não diz outra coisa. Ela diz que todo *objeto* é uma *causa*, entendendo por isso que toda forma visual determinada é suscetível de prolongar-se em contato, resistência e impulsão determinada, sendo a relação entre o primeiro termo e o segundo a mesma que entre nossas sensações visuais e nossos movimentos; sendo, em suma, sensório-motora. Assim se explicam todos os caracteres aparentes da causalidade entre objetos ou fenômenos exteriores. De um lado, a causa precede o efeito e, de outro, sendo ela uma força de agir, estando presente, por isso, no efeito que ela produz, dele ela é igualmente contemporânea. De um lado, a relação da causa e do efeito participa da relação de nosso eu e dos movimentos que ele executa, já que, na aplicação primitiva da relação causal, é nossa própria atividade motora que servia de veículo entre a causa e o efeito. Mas, de outro lado, tendo nossa atividade motora sido, então, orientada inteiramente pela correspondência regular da impressão tátil à impressão visual para a construção ou o emprego de mecanismos que funcionam regularmente, é a regularidade e não o imprevisto, é a necessidade e não a liberdade que nos parece caracterizar em geral a atividade da causa. Esta hipótese explica, portanto, por que atribuímos à causalidade exterior caracteres opostos entre si, e como essas oposições reconciliam-se na inteligência comum.

[427] Limito-me aqui, aliás, a esboçar a solução do problema, simplificando-a consideravelmente. Seria necessário, para ser completo, chamar a atenção para diversos pontos dentre os quais assinalarei somente os dois principais.

Notar-se-á, primeiramente, que toda educação de um sentido, qualquer que seja, implantará em nós a crença na causalidade. Falei aqui da visão, porquanto a educação dos sentidos, para a quase totalidade dos homens, é uma educação da visão. Mas um cego de nascença também chegaria à lei de causalidade pela coordenação progressiva entre os esforços que faz para apalpar um corpo e as impressões táteis que dele recebe. Graças ao hábito, ele reconhece imediatamente um objeto tocando-o: isto quer dizer que um único contato com o objeto sugere-lhe de antemão as impressões táteis que dele receberia se apalpassse os seus contornos, ou, em outros termos, que uma impressão passiva do tocar tenha determinado as tendências motoras apropriadas graças a mecanismos uma vez construídos.

Reencontramos aqui ainda, portanto, as duas mesmas séries: 1º Impressões sensoriais passivas; 2º Tendências motoras, provindas do hábito, e que vão de algum modo ao encontro de novas impressões sensíveis, impressões desta vez previstas e esperadas. Ora, basta que essas duas séries coordenem-se entre si para que disso resulte uma crença prática na lei de causalidade.

Um segundo ponto deverá fixar a atenção. A crença prática cuja gênese tentamos fazer aqui é uma crença comum ao homem e aos animais superiores, uma crença vivida, dizíamos, antes que pensada. Cabe ao homem, e somente ao homem, refletir sobre esta crença. Desta reflexão nascerá a representação propriamente dita da lei de causalidade. Uma vez formada, esta representação apurar-se-á mais e mais à medida que melhor se discernir sua origem. Pouco a pouco, a ciência esvaziará a causalidade dos elementos dinâmicos que nela estavam encerrados. A relação de causa e efeito aproximar-se-á, assim, tanto quanto se queira, da relação de princípio e consequência, ou, melhor ainda, da relação que liga duas variáveis entre si quando elas são funções⁷³⁶ uma da outra. E a [428] causalidade implicará uma necessidade mais e mais rigorosa, mais e mais matemática.

É assim que se passa, por graus insensíveis, da necessidade *vivida* pelo corpo à necessidade *pensada* pelo espírito. O erro do empirismo (e frequentemente também de seus adversários) é de instalar-se entre essas duas necessidades, a meio caminho entre a vida e a ciência. A experiência de que fala, e que crê primitiva, é uma experiência já elaborada, uma experiência à qual agora assistimos exteriormente como espectadores indiferentes, uma experiência sobre a qual a reflexão ainda não se exerceu, sem dúvida, mas que já não interessa mais a nossas necessidades materiais. Isso ainda não é inteiramente ciência, e já não é mais a vida. Daí a impotência do empirismo para dar conta de uma e de outra das duas formas da necessidade, necessidade pensada e necessidade vivida. Excessivamente intelectualista para explicar a segunda, ele não o é o bastante para fundar a primeira. Estimamos que seja preciso começar por se colocar mais abaixo que ele se quisermos, por conseguinte, poder nos elevar mais alto.

736 ... função... s suprimido (II).

**DISCUSSÃO DA “NOTA SOBRE AS ORIGENS PSICOLÓGICAS
DE NOSSA CRENÇA NA LEI DE CAUSALIDADE”
NO *CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE*⁷³⁷**

Leitura é feita pelo Sr. Bergson, professor do *Collège de France*, de uma *Nota sobre as origens psicológicas de nossa crença na lei de causalidade*. A ideia dominante desse trabalho é que nossa crença na lei de causalidade é *executada* [jouée] por nosso corpo antes de ser *pensada* por nosso espírito. A aquisição gradual dessa crença “é a mesma coisa que a coordenação progressiva de nossas impressões visuais”, coordenação que implica ela própria a intervenção dos movimentos e, sobretudo, das tendências motoras. A percepção repetida de uma forma visual determinada cria em nós, pelo intermédio dos dispositivos sensório-motores, uma espera maquinal de percepções táteis determinadas. A forma visual que se constitui assim regularmente como resistência aparecer-nos-ia pouco a pouco, por um processo que o autor reconstitui, como a *causa* dessa resistência. E pouco a pouco também as formas visuais em geral, ou seja, em suma, os objetos exteriores, aparecer-nos-iam como forças que agem regularmente umas sobre as outras. A reflexão, exercendo-se sobre essa crença, disso libera o princípio de causalidade sob sua forma precisa e científica. A necessidade inerente à lei de causalidade desloca-se, assim, entre dois limites extremos: de *necessidade vivida* torna-se *necessidade pensada*. Empirismo e apriorismo entram em acordo, no fundo, por levarem em conta apenas a segunda dessas duas formas da necessidade; e é por isso que

⁷³⁷ Trata-se da ata da seção I, de Filosofia geral e metafísica, na qual se transcreve a discussão da comunicação de Henri Bergson. Há registros semelhantes para todas as seções do *Congrès international de philosophie* de Paris. Desconhecemos se eles foram produzidos sob responsabilidade dos editores da *Revue de métaphysique et de morale*, na qual foram publicados, ou dos organizadores do congresso (fomentado por iniciativa desta revista), assim como por qual técnica foram reproduzidas as notas tomadas *in loco*, se por estenografia ou outra técnica. Pelo fato de que este não é um texto escrito por Bergson, deve-se lê-lo independentemente da “Nota sobre as origens psicológicas de nossa crença na lei de causalidade”. Ainda assim, os editores dos *Écrits et paroles* e dos *Mélanges* optaram por incluí-lo nesses volumes. Além de demonstrar fidelidade conceitual, essa discussão guarda um precioso testemunho das questões que Bergson suscitava em seus contemporâneos, assim como do modo como a elas procurou responder.

Fontes: “*Séance générale. Philosophie générale et métaphysique*”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, t. VIII, 1900, p. 654-664. Cf. BERGSON, H. *Mélanges*, op. cit., p. 428-435.

eles não oferecem, nem um nem outro, uma explicação verdadeiramente psicológica de nossa crença nos princípios.

O Sr. Christian Aars, de Christiania, considera-se, no fundo, de acordo com o Sr. Bergson; ele pede, entretanto, que se leve em conta, para explicar a origem da ideia de causalidade constante, o simbolismo que empregamos. Não há muita coisa de constante no mundo exterior visível. Eis aí um simbolismo antes que uma constatação de fato; e esse simbolismo vem sobrepor-se à *expectativa* [attente] pura e simples, que está no fundo de nossa crença na lei de causalidade. Sem dúvida, os animais já fazem uso desse simbolismo; seu simbolismo é uma projeção exterior dessa crença causal.

O Sr. Bergson está de acordo com o Sr. Aars, exceto sobre a natureza do processo semi-intelectual necessário para chegar à causalidade. Estamos inicialmente colocados fora de nós, e é desse todo indistinto que destacamos nosso interior. Quanto a saber como o animal pensa, a empreitada parece audaciosa; o animal *vive*, talvez, tudo o que pensamos. Quanto à questão da associação necessária à formação da lei de causalidade, essa é uma associação especial entre impressões visuais e hábitos motores, sensações esperadas: vivemos a causalidade antes de pensá-la. O empirismo fica a meio caminho entre a vida e a ciência abstrata. Ele não explica a forma original e por assim dizer prática da lei de causalidade. Ele não explica tampouco sua forma científica, que consiste em afirmar uma relação constante entre dois fenômenos variáveis dentre os quais um seria *função* do outro. Os fenômenos de que ele fala são mais do que fenômenos simplesmente *vividos* e menos do que fenômenos distintamente *pensados*. Ele opera, portanto, sobre elementos confusos, dos quais não pode extrair uma explicação satisfatória.

O Sr. Chartier⁷³⁸, professor de filosofia no liceu de Lorient, vem por seu turno apresentar algumas observações. Começa declarando toda a admiração que nele inspiram as análises psicológicas do Sr. Bergson: se algo deve nos distanciar das abstrações vazias e nos reconduzir ao amor pela vida, são análises como essas. Lamenta não ter tido o Sr. Bergson como mestre; mas que lhe seja permitido, diante do Sr. Bergson, evocar a lembrança de seu mestre Jules Lagneau. Lagneau não tinha nenhum *parti pris* a favor ou contra o empirismo ou o racionalismo. Sob sua direção, seus alunos procuravam, eles também, destruir o ídolo da metafísica, a se libertarem de todas as abstrações. Mas quando, analisando a percepção, mostrando, por exemplo, como se encontram no tato as antecipações da visão, aproximávamo-nos pouco a pouco do real, ocorre que reencontrávamos toda a metafísica. Todos os princípios e Deus mesmo surgiam da vida, do estudo da percepção. Por exemplo, se encontramos no tato o efeito previsto das percepções visuais, é sob a condição de termos de antemão a ideia da unidade e a vontade de unificar. Como saber que a imagem visual é a mesma que o objeto que encontramos? Certamente, há relação constante entre as duas imagens. Mas a concordância de seus movimentos ou, mais exatamente, talvez, ritmos de seus movimentos, só conduziria a supor uma relação entre o universo das cores e o universo das sensações táteis. Mas de onde nos ocorre a ideia de haver apenas um mundo, ao passo que vivemos no movimento, na mudança e que nada, em nossa experiência, nos revela que o uno é mais real do que o múltiplo? O simbolismo obscuro que conduz a procurar a unidade significa que, se não fôssemos pensamentos em comunhão com o universo, ou seja, se nosso pensamento não encerrasse o pensamento de tudo e do todo,

738 Trata-se de Émile Chartier (1868-1951), mais conhecido como Alain, cujo notório sarcasmo faz-se notar no introito desta intervenção. Assim como Alain considera Jules Lagneau seu mestre, Georges Canguilhem o terá considerado da mesma forma. Nisso fica patente a importância que os professores de liceu conservavam ao longo da trajetória intelectual de seus alunos. Quanto às questões apresentadas, Alain tem o intuito de levar as teses de Bergson ao absurdo. Em particular, ele recupera a ideia de que “*toda divisão da matéria em corpos independentes por contornos absolutamente determinados é uma divisão artificial*. / Um corpo, ou seja, um objeto material independente, apresenta-se inicialmente como um sistema de qualidades, em que a resistência e a cor – dados da visão e do tato – ocupam o centro e mantêm suspensas, de algum modo, todas as outras. [...] Como despedaçamos a continuidade primitivamente apercebida da extensão material em corpos, dentre os quais cada um teria sua substância e sua individualidade?” (MM, p. 220). Trata-se de uma excelente questão à qual se seguirá uma não menos excelente resposta. Para Bergson, o reconhecimento dos corpos faz-se por concomitância sensório-motora (perceptiva). Ou seja, o filósofo não recorre a um critério definitivo (matemático, por exemplo) de identificação, de modo que o problema do reconhecimento parece sempre ficar circunscrito ao domínio da *crença na concomitância da percepção*. O filósofo é, assim, colocado contra a parede, pois embora comece sua resposta afirmando que o princípio da causalidade está virtualmente contido na inteligência (inatismo, racionalismo, intelectualismo etc.), termina concedendo que, em última análise, o “reconhecimento faz-se pura e simplesmente pela percepção de uma variação concomitante entre as percepções visuais e as percepções táteis”.

não a procuraríamos. O estudo da natureza concreta de nosso pensamento conduz, assim, à metafísica. A isso conduz tanto mais seguramente quanto as análises dos puros empiristas foram impelidas mais adiante. É o que se produziu mais de uma vez na história da filosofia, e todos nós sabemos como Platão saiu de Protágoras.

O Sr. Bergson concorda que, na percepção da relação em questão, tudo o que se quiser encontra-se implicado. Desde o momento em que a inteligência, refletindo sobre essa lei, aí descobre o princípio de causalidade, o princípio aí estava virtualmente. Aliás, tudo está dentro de tudo [*tout est dans tout*]. Mas explicar consiste em reduzir a princípios próximos, não ao princípio mais elevado e mais distante. Sem dúvida também a lei de causalidade é uma maneira de afirmar essa unidade. Mas é *uma certa maneira* de afirmá-la, e a tarefa do psicólogo é mostrar como nossa afirmação da causalidade chega a tomar essa forma particular antes do que muitas outras formas possíveis. Quanto à outra questão levantada pelo Sr. Chartier, a de saber como reconhecemos que é *o mesmo* objeto que é visto e que é tocado, o Sr. Bergson estima que esse reconhecimento faz-se pura e simplesmente pela percepção de uma *variação concomitante* entre as percepções visuais e as percepções táteis ou as sensações musculares. Por exemplo, se movo mais rapidamente meu braço, meus olhos percebem também um movimento mais rápido. Se o movo diversas vezes da mesma maneira, meus olhos percebem diversas vezes o mesmo movimento.

Sr. Chartier: A questão é saber se o igual e o mesmo podem ser extraídos de alguma coisa em que eles não estão implicados. Um movimento não é, nele próprio, nem lento nem rápido: ele é indeterminado. Onde enraizar-se-á a unidade de medida que dá a velocidade dos movimentos?

Sr. Bergson: Não temos necessidade de um padrão. Antes da representação científica há a diferença sentida, vivida, entre um movimento lento e um movimento rápido. São qualidades diferentes. A reflexão, que trabalha sobre essa diferença, chegará ao que o senhor diz. Eu procuro como essa crença libera-se da vida. O senhor procura os fundamentos dessa crença, o que encontraremos após a reflexão.

Sr. Chartier: Aceito sua análise.

Sr. Bergson: Sua síntese permanece sem reserva. Há no todo alguma coisa que responde à noção de causalidade. Certamente, não viveríamos a causalidade sem alguma

coisa que torna a causalidade viável. O que é essa coisa, essa é uma questão distinta daquela que nos colocamos.

O Sr. Griveau pede para apresentar algumas observações sobre um dos pontos que acabam de ser discutidos. De fato, possuímos um padrão para medir os graus de velocidade de nossos movimentos. Esse padrão é o movimento rítmico do coração. Quando comparamos movimentos mais rápidos e mais lentos, tomamos por termo de comparação o ritmo de nossa vida cardíaca.

O Sr. Bergson está inteiramente disposto a aceitar essa observação. Mas, se a intervenção da consciência dos movimentos rítmicos do coração produz-se, é preciso admitir que ela é vaga. O Sr. Bergson reservou-se a questão de saber qual era o modo de diferenciação entre um movimento lento e um movimento rápido.

O Sr. Griveau, à ideia do ritmo cardíaco, adiciona a ideia de mal estar. Considere-se uma gama de sensações dispostas entre dois extremos, os dois extremos serão constituídos por dois estados de incômodo: haverá incômodo quando a intensidade ultrapassar tal grau, em seguida sofrimento, em seguida perigo. Portanto, dois limites, um negativo, outro positivo; à igual distância dos dois limites, um meio ideal. Nós portamos um padrão vital que permite mensurar o fenômeno.

O Sr. Bergson aceita as observações do Sr. Griveau, contanto que esteja claro que se trata de uma gama qualitativa e não quantitativa. Há uma percepção inicialmente qualitativa da diferença do rápido e do lento.

O Dr. Barth, de Leipzig, discute a teoria psicológica que explica a origem da noção de causalidade por uma harmonia entre as percepções visuais e táteis: harmonia inútil sem a unidade da consciência. Dentre os teóricos da causalidade, há um, o Sr. Aloysius Riehl, um kantiano, que demonstra a estreita relação entre a causalidade e a unidade da consciência. Seu ponto de partida é, portanto, inteiramente diferente daquele do Sr. Bergson; mas sua conclusão é semelhante. O princípio de causalidade é uma forma do princípio de identidade, ele próprio derivado da unidade da consciência. O Sr. Barth acredita ser interessante chamar atenção para a concordância final de dois pensadores, cujas ideias formaram-se independentemente.

O Sr. Bergson teme que não haja divergência de pontos de vista entre o Sr. Riehl e ele mesmo. De acordo com ele, o princípio de causalidade tende, como para um limite, ao princípio de identidade; mas não é pela unidade da consciência ou da experiência em

geral que ele explica nossa crença na lei de causalidade. Para explicar a formação desse princípio, o Sr. Bergson postula apenas três elementos: 1º percepções visuais; 2º percepções sensório-motoras; 3º a previsão das sensações táteis. Continua certo que, depurando nossa representação primitiva da causalidade, chegamos a uma noção da causalidade que se aproximará indefinidamente da noção de identidade⁷³⁹.

739 Em seguida, a ata da reunião acusa a apresentação de mais três comunicações, a de Louis Weber, de André Lalande e do “Sr. Ivanovski, professor da Universidade de Moscou”, às quais se seguem as respectivas discussões entre os presentes, centradas desta vez sobre a importância de um vocabulário filosófico consolidado. O coletivo chega à seguinte proposta: “‘o Congresso emite o desejo de que seja instituída uma língua científica internacional e artificial.’ / O Sr. Lalande propõe, então, que o Congresso nomeie um delegado, para representá-lo no Comité que se ocupará do trabalho em questão.” (*Revue de métaphysique et de morale*, t. VIII, 1900, p. 669) Após discussão, propõe-se a votação deste texto: “‘O Congresso aprova a fundação de uma sociedade que tem por objeto: / 1º Melhorar e fixar o vocabulário filosófico; / 2º Manter-se em relação, particularmente em vista da unidade futura da linguagem filosófica, com as sociedades análogas e os cientistas do exterior.’ / O texto, colocado em votação, é adotado.” (*Ibid.*, p. 670) Trata-se aí de um dos atos que preparavam o nascimento próximo, meses depois, da *Société française de philosophie*, solo institucional em que nascerá, por sua vez, o *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de André Lalande.

COMUNICAÇÃO NO
QUARTO CONGRESSO INTERNACIONAL DE PSICOLOGIA⁷⁴⁰

24 de agosto de 1900

Henri BERGSON

Na quarta sessão geral, uma das comunicações que mais interessaram ao auditório foi a do Sr. Henri Bergson, professor do Collège de France, que tratou do seguinte tema: “Em que consiste a consciência que temos do esforço intelectual?” “Todo trabalho intelectual consiste em ir de um esquema a uma imagem” e, em todo esforço intelectual, “há uma luta ou uma competição entre imagens múltiplas e análogas que tentam inserir-se em um único e mesmo esquema, sendo que umas não o preenchem inteiramente, outras o ultrapassam, até que,

740 Trata-se da notícia de uma apresentação feita por Henri Bergson no dia 24 de agosto de 1900 no *IV^e Congrès international de psychologie* intitulada “Em que consiste a consciência que temos do esforço intelectual?” O texto dessa comunicação deve ter servido de base para o artigo “O esforço intelectual” (In: ES, p. 153-190), publicado pela primeira vez na *Revue philosophique* em janeiro de 1902. A *Revue de métaphysique et de morale* (t. VIII, 1900, p. 794-795), que não costuma ser afeita ao positivismo ecletista de Théodule Ribot e de sua *Revue philosophique*, exprime amplo reconhecimento da importância desse evento: “o quarto congresso internacional de Psicologia ocorreu em Paris, no *Palais des Congrès*, no recinto da Exposição [Universal], do dia 20 ao 25 de agosto sob a presidência do Sr. Th. Ribot, membro do Instituto, professor do Collège de France, diretor da *Revue philosophique*. Sabe-se que o primeiro congresso ocorreu igualmente em Paris, quando da Exposição [Universal] de 1889, e era intitulado congresso de ‘psicologia fisiológica’. O segundo tinha ocorrido em Londres sob o nome de ‘psicologia experimental’, e o terceiro, sob o simples nome de ‘psicologia’, reuniu-se há quatro anos em Munique [...]. Essa mudança múltipla na denominação do congresso indica o sentido e a evolução do entendimento da ‘psicologia experimental’ e mostra uma vez mais que os psicólogos modernos alargaram mais e mais o domínio de suas investigações e que se deram conta, no espaço de alguns lustros, de que antes de serem cientistas [*scientifiques*], eles devem ser filósofos, ou ‘psicólogos’, para falar sua linguagem. Uma breve olhada na atividade desse quarto congresso, que, aliás, conta como um dos mais bem sucedidos, e no conteúdo das numerosas comunicações (cento e sessenta) [...], demonstra peremptoriamente que a psicologia é uma ciência bem distinta, com seu objeto próprio [...]. / O Sr. Ribot foi secundado, na organização desse congresso, pelo Sr. Ch. Richet e pelo Sr. Pierre Janet, que foi a alma do Congresso de Psicologia.” Ademais, uma das maiores estrelas do congresso devia ser Bergson, talvez o único professor do Collège de France ao lado de Ribot naquele instante – Pierre Janet viria a ser eleito em fevereiro de 1902. O discurso de abertura, proferido por Théodule Ribot, tratava do “desenvolvimento da psicologia desde o último Congresso psicológico”. “Balanço consciencioso, a análise crítica do Sr. Ribot evocava, diante dos auditores do Congresso, um aumento incessante dos trabalhos psicológicos, bem como uma massa pesada de documentos sem coerência filosófica bem precisa e bem clara. [...] um território psicológico que ainda é *pouco conhecido e sobre o qual a atenção dos psicólogos quase não se concentrou é o da imaginação e, em geral, da criação*” (grifo nosso).

Fontes: “*Le IV^e Congrès international de psychologie*”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, t. VIII, 1900, p. 803-804. Cf. BERGSON, H. *Mélanges*, op. cit., p. 435.

enfim, a coincidência da imagem com o esquema seja obtida”. A análise dessa impressão *sui generis*, que entra em larga medida na consciência que temos do esforço intelectual, assim como o fez o Sr. Bergson, mostrou aos psicólogos experimentais que a introspecção psicológica, quando é bem conduzida, ainda é um dos melhores procedimentos de investigação psicológica.

CURSO DO COLLÈGE DE FRANCE

FILOSOFIA GREGA E LATINA

Sr. BERGSON, professor⁷⁴¹

O curso do sábado foi dedicado à explicação e ao comentário do *Περὶ εἰμαρμένης* de Alexandre de Afrodísias.

O curso da sexta-feira tinha como título: *Da ideia de causa*. Ele foi composto de duas partes, uma teórica, outra histórica.

A primeira parte foi uma análise da ideia de causa. O professor tentou mostrar que essa ideia está longe de ser uma ideia simples, e que, por fé na linguagem e no senso comum, agruparam-se sob o nome de *causa* muitas coisas que têm entre si apenas um parentesco bastante distante. De maneira geral, deve-se entender por relação de causa e efeito a *transição* entre um termo A que se conveio chamar causa e outro termo B que se chama efeito. Mas essa transição toma formas infinitamente variadas segundo a natureza dos termos A e B entre os quais ela se opera. O filósofo não deve, portanto, raciocinar sobre a relação de causa e efeito em geral, mas sobre a forma ou nuance especial que essa relação empresta, em cada caso particular, aos termos que ela une. Essas nuances são em número indefinido, e, no entanto, pode-se, conformando-se a uma certa lei, dispô-las em ordem tal que entre cada uma delas e a seguinte a diferença seja tão pequena quanto se queira. Haverá interesse, em muitas questões

741 Trata-se da notícia do primeiro curso de Henri Bergson no *Collège de France*, tal como divulgada pela própria instituição. Infelizmente, o conteúdo do curso permanece desconhecido. Ele foi dado, provavelmente, entre a sexta-feira do dia 7 de dezembro de 1900 e a sexta-feira do 24 de maio de 1901 (M, p. 439). Outras informações encontram-se nos demais anexos. Rose-Marie Mossé-Bastide aponta ainda a suposta existência de um curso intitulado “L’idée de cause”, que Bergson teria dado nas *classes préparatoires* do liceu Henri IV (o que pode ter ocorrido entre 1892 e 1898), no qual “a ideia de causa é situada no ponto de encontro de duas correntes, sendo que uma nos traz de fora a ideia analítica de determinação necessária, de preformação completa do consequente no antecedente, e a outra nos traz de dentro a ideia de preformação vaga, incompleta, do fato em suas condições, a ideia de uma relação sintética, dinâmica, entre o que precede e o que segue (Curso sobre a ideia de causa).” (MOSSÉ-BASTIDE, R.-M. *Bergson et Plotin*. Paris: Puf, 1959, p. 166-167).

Fontes: BERGSON, H. *Mélanges. Textes publiés et annotés par André Robinet, avec la collaboration de Marie-Rose Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier. Avant-propos par Henri Gouhier*. Paris: Puf, 1972, p. 439-441. Este volume reenvia a: ACF, I, 1901, p. 55-56; EP, I, p. 138.

filosóficas, em estudar essa continuidade de nuances em lugar de se falar de causalidade em geral.

Na segunda parte do curso, o professor tentou lançar luz sobre as semelhanças e as diferenças entre o ponto de vista dos filósofos antigos sobre a causalidade e o ponto de vista da filosofia moderna.

CURSO DO SR. BERGSON

SOBRE A IDEIA DE CAUSA (1900-1901)⁷⁴²

J. C.

Abordando esse estudo da ideia de causa, o Sr. Bergson não se propôs a nos dar uma análise lógica da relação causal; ele coloca-se em um ponto de vista psicológico: é “a origem psicológica de nossa crença na lei de causalidade” – de acordo com o próprio título de sua comunicação no *Congrès de philosophie* – que ele quer determinar.

A metafísica, ou seja, a essência que procura restabelecer a continuidade entre os dados dos sentidos e os dados do senso comum, seguiu em sua evolução as flutuações da ciência: geometria nos gregos, ciência da medida com os cartesianos, nos dias de hoje tende a se aproximar da biologia. É nessa direção, por conseguinte, que convém orientar-se para estudar a ideia de causa.

Essa ideia aparece-nos como intimamente ligada à ideia de fato. Mas o que é o fato? A matéria, tal como nos é dada originalmente, é constituída por uma multidão de termos que imbricam-se uns nos outros; é essencialmente uma *continuidade*. E para essa continuidade

⁷⁴² Esta notícia vem a público em 3 de abril de 1901, quando o curso avança sobre seu terceiro terço. Foi publicada, provavelmente, por um dos alunos de Henri Bergson. A assinatura “J. C.” nos faz supor que se trate de Jacques Chevalier (1882-1962), cujos *Entretiens avec Bergson* também guardam lembranças muito ricas sobre o primeiro curso do mestre no *Collège de France* (traduzidas em anexo). A propósito do presumido autor, Jacques Chevalier, professor da Universidade de Grenoble, católico, defensor da reintrodução do ensino religioso, foi um dos – se não o próprio – discípulos predileto de Bergson, que o incluiu em seu próprio testamento como um dos responsáveis por seu espólio filosófico. Em carta de 29 de março de 1939 redigida ao secretário da *Académie française*, em recomendação de Chevalier ao *Grand prix de littérature*, Bergson assim o apresenta: “ser-me-á permitido recomendar-lhe um candidato por quem tenho muito alta estima, cujo talento admiro, cuja obra é considerável. [...] Enfim, moralista delicado, ele não se move em parte alguma com maior facilidade do que entre os problemas morais, que são, talvez, os mais difíceis.” (CHEVALIER, J. *Entretiens avec Bergson*. Paris: Plon, 1959, carta em fac-símile) O final de sua vida foi extremamente conturbado e trágico. Foi mantido no cargo oficial que ocupava – de Secretário de Estado do Ministério da Educação Nacional (1940) a Secretário de Estado do Ministério da Família e da Saúde Pública (1941) – quando se instaura o Regime de Vichy (1940-1944), como é conhecido o período político em que a França encontra-se sob ocupação nazista. Embora não tenha sido acusado de colaboração com os alemães, dado o caráter involuntário de sua atuação, Chevalier foi condenado a vinte anos de trabalhos forçados logo após a queda do Regime de Vichy, pena que foi parcialmente cumprida.

Fontes: BERGSON, H. Mélanges. Textes publiés et annotés par André Robinet, avec la collaboration de Marie-Rose Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier. Avant-propos par Henri Gouhier. Paris: Puf, 1972, p. 439-441. Este volume reenvia a: Revue de Philosophie, 1, 3, avril 1901, p. 385-388.

encontram-se apontadas [*braqués*], como feixes luminosos, nossas necessidades e nossas tendências, que aí recortam fatos distintos. – É assim que se deve explicar a percepção visual: para dar-se conta disso, é inútil recorrer, como Lotze, a mecanismos sutis; basta ater-se aos dados da consciência imediata quem julga que vamos do todo às partes, e que não procedemos por síntese, mas por dissociação.

Agora, como se faz esse trabalho de dissociação? Ele é relativo a nossas tendências, a nossa estrutura, às necessidades da vida e da *ação*. Ora, para que a ação seja possível, é preciso que o ser vivo contraia em um mínimo de duração os abalos [*ébranlements*] exteriores: ele o faz graças ao órgão sensorial: a percepção condensa as vibrações múltiplas, acentua, assim, as diferenças e substitui a continuidade original por uma descontinuidade de qualidades que se sucedem no tempo e se justapõem no espaço.

Onde paramos nesse seccionamento da matéria? É o movimento que nos dá a chave do problema. Um corpo distinto é um corpo que pode mover-se independentemente dos outros no espaço. Em seguida, essas imagens visuais – sonhos sem solidez – que são os corpos estofam-se pouco a pouco: nosso corpo, que distinguimos a princípio, começa a “recheiar-se” [*se farcir*] com sensações táteis, que fazem dele uma realidade substancial; logo assimilamos outros corpos ao nosso, e não podemos perceber essas imagens visuais sem ler nelas percepções táteis determinadas. Estabelece-se assim – o vemos pelo estudo das doenças mentais (cegueira psíquica) – uma relação estreita entre a percepção visual e a percepção tátil; a toda imagem tátil corresponde, preparado por mecanismos apropriados, um sistema de movimentos nascentes. A percepção tende à ação e nela termina.

É nessa ligação da percepção visual e da percepção tátil que o Sr. Bergson encontra a primeira imagem e o próprio núcleo da causalidade. Portanto, o princípio de causalidade resultaria nisso: o estabelecimento da relação [*la mise en rapport*] entre uma imagem visual e os mecanismos motores correspondentes; e, em presença de uma imagem visual, a expectativa [*attente*] de uma percepção tátil bem determinada. – Mas essa forma tem necessidade de se espessar e de se sutilar. A relação sensório-motora prolonga-se em dois sentidos diferentes: no espaço, onde ela traduz-se pela comunicação do movimento; em nós, onde ela incarna-se na representação do esforço. Relação da imagem visual e da imagem tátil, sentimento de esforço, comunicação do movimento, tais são as três formas que se completam para nos dar a concepção da causa; se liberarmos o que elas têm em comum, veremos que elas implicam um certo progresso em direção à realização, em direção à materialidade. Esse princípio permite-

nos determinar os “harmônicos superiores” dessa nota fundamental: finalidade, causalidade lógica, causalidade metafísica (a possibilidade que engendra a realidade).

Sempre e sob todas essas formas, a causalidade consiste em uma relação entre dois termos semelhantes, dentre os quais o primeiro é mais abstrato, o segundo mais próximo da materialidade, a passagem de um ao outro fazendo-se insensivelmente, aliás, graças a toda uma gama de nuances intermediárias. Essa teoria difere profundamente da concepção corrente que procede de Hume. Hume não viu que convém colocar-se na alvorada de nossa experiência, no ponto em que o sujeito e o objeto estão em contato direto: nesse ponto, constatamos que a relação causal não é uma relação sintética, estabelecida por fora entre dois termos heterogêneos, não mais do que uma relação analítica. O efeito não é nem idêntico à causa, nem absolutamente distinto dela; ele se lhe assemelha como o mais materializado assemelha-se ao menos materializado, e entre os dois concebemos toda uma série de intermediários.

É fácil de ver, mesmo a partir dessa breve análise, que no curso do Sr. Bergson sobre a ideia de causa encontram-se as tendências fundamentais de sua filosofia, e algumas das ideias essenciais de *Matéria e memória*: o retorno ao senso comum e aos dados da consciência imediata⁷⁴³; a orientação da consciência, e em particular da percepção, em vista da ação⁷⁴⁴; a necessidade para o ser vivo de contrair e de condensar em um mínimo de duração uma multiplicidade indefinida de abalos [*ébranlements*]⁷⁴⁵; a concepção do fato como uma adaptação do real aos interesses da prática, real que é essencialmente e em seu fundo uma *continuidade*. Essa concepção da matéria, de uma continuidade indivisa que seria rompida pela descontinuidade de nossas necessidades⁷⁴⁶, parece ser um dos pontos essenciais da filosofia do Sr. Bergson, e é curioso ver como sua teoria da causa a ela se liga. A consciência coloca na matéria contínua uma descontinuidade: o ser racional procurará restabelecer a continuidade, em virtude do sentimento profundo que tem da continuidade original. Essa necessidade [*besoin*] de restabelecer o fio rompido da experiência manifesta-se a princípio na ideia de relação causal. E temos a primeira imagem da causalidade desde a alvorada da vida consciente, porque somos chamados a coordenar a percepção visual e a percepção tátil. Tal é

743 Nota do autor revista pelos editores dos *Mélanges: Matière et mémoire*, avant-propos, p. III [*Edit. Cent.*, p. 1490-1491]; cf. Discours du Concours général, 1895 [cf. *supra*, p. 359].

744 Nota do autor revista pelos editores dos *Mélanges: Ibid.*, ch. I, p. 198 [*Edit. Cent.*, p. 315].

745 Nota do autor revista pelos editores dos *Mélanges: Ibid.*, p. 225 sq. [*Edit. Cent.*, p. 338].

746 Nota do autor revista pelos editores dos *Mélanges: Ibid.*, p. 39, 40, 224, 259 [*Edit. Cent.*, p. 190, 191, 335, 361].

o liame que une essa teoria tão nova da causalidade à concepção da matéria, tal como é exposta em *Matéria e memória*.

CURSO SOBRE
“AS TEORIAS DA VONTADE” (1906-1907)⁷⁴⁷

por Henri BERGSON

Se se pudesse estabelecer que o sentimento de inervação é inútil, dever-se-ia considerar como muito provável que ele não exista em realidade. Mas pode-se dizer que ele seja inútil? Em lugar de examinar movimentos fáceis de realizar, seria preciso estudar aqueles que são penosos, ou seja, que encontram uma resistência exterior ou uma resistência interior, como é o caso quando aprendemos um exercício novo para nós. Ora, em semelhante caso, é útil e mesmo indispensável que aos dois elementos indicados por James (representação antecipada do movimento a realizar, e sensações correspondentes ao movimento em via de realização) acrescente-se um terceiro: a consciência, a cada instante, do intervalo entre o ponto em que se está e o ponto a que se quer chegar. E se nós tivéssemos consciência dessa distância [*écart*], ela seria um sentimento especial, o sentimento do esforço, irreduzível, seja a puras e simples sensações, seja a representações puramente [693] intelectuais. Estas, com efeito, não são essenciais ao sentimento do esforço, já que ele pode existir sem elas; e aquelas só correspondem, a cada instante, ao estado atual de nossos membros, ao passo que o sentimento em questão seria aquele de uma distância entre o que fazemos e o que gostaríamos

747 Este curso foi ministrado por Henri Bergson no Collège de France no ano letivo de 1906-1907, paralelamente a um curso sobre os *Principles of Psychology* de Herbert Spencer. Um prospecto de autoria dessa instituição anuncia: “o curso das sextas-feiras foi dedicado à análise da *vontade* e, mais particularmente, do *esforço*. Ele compôs-se de três partes, a primeira relativa ao esforço muscular, a segunda ao esforço de atenção, a terceira ao esforço característico da deliberação voluntária. Sobretudo, o professor dedicou-se a investigar se havia alguma coisa de comum entre essas três espécies de esforço. Chegou a mostrar que o sentimento do esforço sempre corresponde ao estabelecimento de certa relação [*rapport*] especial entre sensações e imagens, entre imagens e ideias, mais geralmente entre estados psicológicos de gêneros diferentes.” (M, p. 684) Como ocorre com todos os cursos de Bergson, este não consiste na transcrição das notas do próprio professor. Publicado pela primeira vez em 1907, foi baseado em notas de Paul Fontana, mas também, em alguns pontos, em notas de outros alunos. O autor da transcrição apresenta seu trabalho com a seguinte ressalva: “um resumo de notas tomadas em um curso só pode ser uma espécie de tradução; e traduzir *Bergson* não é expor-se a se ver aplicar o *traduttore, traditore*? Querer traduzi-lo é correr o risco de traí-lo.” (M, p. 685) Além dessa, Fontana também faz reserva de possíveis divergências de forma e de conteúdo. Em todo caso, o texto do curso guarda nítida fidelidade conceitual, temática e não raro estilística com relação à obra de Bergson, e não deve ter sido por outra razão que André Robinet, bem como seus reconhecidos colaboradores, decide incorporá-lo ao *Mélanges*.

Fontes: M, pp. 685-722. O excerto aqui traduzido encontra-se exatamente em: M, pp. 692-695. As páginas da edição encontram-se entre barras verticais (||).

de fazer; ele implicaria, portanto, uma relação de que todas as sensações só constituiriam um termo; elas são do presente, ao passo que o sentimento do esforço seria a consciência do presente, com, além disso, o que se pode chamar de uma *antecipação sobre o futuro* [*anticipation sur l'avenir*]. Em suma, em nossa hipótese, o sentimento do esforço não consistiria nem nas sensações, nem nas relações pensadas, intelectuais, mas em uma relação sentida, vivida, muito difícil de analisar, mas que, entretanto, será de fato necessário tentar tornar mais precisa.

Mas a princípio é preciso começar considerando o processo completo do ato voluntário; determinar-se-á em seguida a importância respectiva dos diferentes elementos que intervêm nesse processo. – É graças às imagens visuais e cinestésicas conservadas pela memória, dos movimentos realizados a princípio espontaneamente, que se efetuam mais tarde os movimentos voluntários, estes reproduzindo, mas em uma ordem inversa de sucessão, os elementos que intervieram na produção daqueles. Com efeito, no momento em que se efetuara o movimento espontâneo ou automático, houvera 1º um movimento; 2º uma imagem cinestésica desse movimento; 3º uma imagem visual. Para produzir o movimento voluntário é preciso inicialmente de uma imagem visual desse movimento, em seguida imagens cinestésicas, as quais não são diferentes de sensações nascentes que, quando a atenção se fixa sobre elas, tendem, em virtude de uma lei psicológica bem conhecida, a se transformar em sensações atuais; e é neste momento somente que o movimento realiza-se⁷⁴⁸. – Se essa análise for exata, a produção de um movimento voluntário exige a intervenção de imagens visuais ou auditivas (como no caso da fala), e de imagens cinestésicas. Mas W. James defendeu que estas últimas não são indispensáveis da mesma forma que as outras; a introspecção, de acordo com ele, mostra-o, e a patologia termina por prová-lo, já que a anestesia de um membro não subtrai ao sujeito a faculdade de movê-lo. Esses argumentos não são decisivos. Os exemplos de anestesia invocados por W. James são casos de anestesia histerica, e Pierre Janet mostrou que tais anestésias não têm nada de definitivo; embora não [sejam] percebidas pela personalidade normal do sujeito, [694] as sensações cinestésicas continuam a existir no subsolo [*sous-sol*] da consciência e a desempenhar seu papel na produção dos movimentos. – Quanto ao que James diz sobre a introspecção, que ela não nos prova que as imagens cinestésicas desempenham um papel, isso não prova que elas não existem, mas que elas são muito fugidias e tanto mais

⁷⁴⁸ Nota do transcritor: Aqui encontramos, em suma, um caso particular dessa lei geral em psicologia, segundo a qual o efeito pode reproduzir sua causa. Outro exemplo: o riso é o efeito da alegria [*gaieté*], mas inversamente, se rimos mesmo sem ter muita vontade, o riso poderá trazer-nos alegria. Ao passo que no mundo físico a causalidade é, de alguma maneira, retilínea, a causalidade psicológica pode ser *circular*.

difíceis de apreender quanto o processo se produz muito rapidamente. De resto, pode-se demonstrar a presença real dessas imagens e medir a importância de sua intervenção graças ao estudo dos movimentos necessários para falar ou para escrever, e dos distúrbios desses movimentos. Quando, por exemplo, o sujeito encontra-se privado das imagens auditivas (surdez verbal), constata-se que isso não lhe retira o uso da fala; ao contrário, se na posse das imagens auditivas não há mais imagens cinestésicas, ele torna-se incapaz de falar. Da mesma forma, o doente que não reconhece mais a forma das letras, ou seja, perdeu suas imagens visuais (cegueira psíquica), não deixa de saber escrever; ao contrário, se não há mais imagens cinestésicas, ele não sabe mais escrever (agrafia), embora haja sempre imagens visuais das letras. – Esses fatos impõem-nos a conclusão seguinte: para realizar movimentos voluntários é possível, a rigor, se abster das imagens visuais ou auditivas, mas não das imagens cinestésicas; estas são essenciais.

Uma vez que assim se restabeleceu em sua integridade o processo do ato voluntário e reconhecido o papel preponderante que nisso desempenham as imagens cinestésicas, vamos ver como se esclarece o problema do esforço muscular.

Consideremos um esforço muscular penoso: por exemplo, quero levantar meu braço e encontro dificuldade: o que se passa? Em primeiro lugar, evoco as imagens visuais, mas sobretudo as imagens cinestésicas que corresponderiam ao movimento logo que ele fosse realizado. Além desse grupo de sensações nascentes que são as *imagens* cinestésicas, se considero o conteúdo de minha consciência em um momento qualquer do movimento de meu braço, aí descubro as *sensações* cinestésicas correspondentes à posição *atual* de meu braço. Enquanto o esforço muscular se desenvolve, há, portanto, em minha consciência dois grupos de fatos psicológicos: um grupo fraco e um grupo forte; no momento preciso em que o segundo tomará a forma do primeiro, o movimento será realizado. Ora, enquanto se efetua essa transformação, a consciência oscila entre esses dois grupos: é no sentimento dessa oscilação rápida que consiste em grande parte a consciência do esforço muscular. A utilidade desse sentimento, ou seja, desse vai e vem da consciência, é incontestável; pois, para realizar corretamente um movimento, é preciso saber a cada instante onde se está, e comparar o que se fez até aqui com o que se propunha fazer. – Por outro lado, compreende-se como acontece que o sentimento do esforço permanece o mesmo, quaisquer que sejam as partes do organismo que estejam em jogo; pois, se seu conteúdo difere [695] segundo os casos, sua forma, ou seja o processo geral de oscilação que o constitui, permanece sempre o mesmo.

Nós encontramos aqui, mas desta vez explicados e justificados, os termos pelos quais foi caracterizada mais acima a consciência do esforço; é o sentimento de uma relação, mas de uma relação *sui generis*, cambiante, movente, entre sensações atuais e sensações virtuais. Ele não consiste, portanto, em puras e simples sensações, mas no sentimento de uma relação; e ele não é tampouco uma relação intelectual ou representada, mas um progresso qualitativo, uma relação vivida pela sensibilidade.

Vê-se agora se tornar precisa a atitude que é preciso tomar diante das duas teses opostas. A teoria periférica tem razão em parte; os elementos que ela apercebe na consciência do esforço muscular aí são realmente; ela tem, sobre a teoria central, a vantagem de ser uma análise, mas ela não evita o inconveniente a que se expõe toda análise, de solidificar o objeto que ela estuda, e de desnaturar o *fazendo-se* [*se faisant*] em *feito* [*tout fait*]. Essa teoria, verdadeira sem exceção para o esforço considerado à parte e como fixado, cessa de sê-lo quando se trata do sentimento do esforço entendido globalmente, pois as sensações periféricas são somente diversos pontos de vista adotados sobre o sentimento total e não se confundem com ele. A teoria central, de seu lado, contém um fundo de verdade; mas é preciso interpretá-la. Com efeito, sob a forma que a ela se deu, ela tem o defeito de exprimir-se em um simbolismo espacial pelo qual é enganada. Ela só é aceitável se se entender a emissão de origem central no sentido de um movimento qualitativo do gênero daquele que foi descrito acima.

E, assim, a consciência do esforço não aparece simplesmente como um conjunto de sensações ou como o sentimento de alguma coisa de atual e de dado; é verdadeiramente, acima de tudo, o sentimento de uma criação e do ritmo oscilatório de um progresso cujo termo é a realização, o acabamento dessa criação.

SOBRE O CURSO

“DA IDEIA DE CAUSA” DE HENRI BERGSON

lembranças de Jacques CHEVALIER⁷⁴⁹

“Desde 1901, com efeito, segui assiduamente as conferências que Bergson dava no *Collège de France*. Uma multidão enorme aglomerava-se em torno da cadeira em que o mestre falava sobre a origem de nossa crença na causalidade, dos conceitos, da ideia de tempo, de Plotino, de Descartes.”⁷⁵⁰

“Guardei uma lembrança muito viva de seus primeiros cursos sobre a origem de nossa crença na causalidade, do qual possuo, aliás, notas muito fielmente e exatamente tomadas, o que era facilitado pela lentidão com que Bergson exprimia-se⁷⁵¹. A ligação entre a ideia e o movimento, cujo protótipo ou primeira figura nos é fornecido pela coordenação entre nossas percepções visuais e nossas percepções táteis ou motoras – origem psicológica de nossa crença na causalidade – é uma coisa tão íntima, o movimento que nos leva de uma a outra é tão contínuo que, se o liame vem a ser rompido entre a visão e a ação, entre a ideia e o movimento, não somente o movimento, que se encontra paralisado, não chega mais a se executar, mas ocorre que a própria ideia não pode mais se atualizar: ela permanece inconsciente, porque é impotente sendo privada de seu ponto de apoio e de sua direção. Tal é o caso de certas cegueiras psíquicas, como de certas surdezes verbais: o doente, assim como

749 Junto ao artigo “Curso do Sr. Bergson sobre a ideia de causa (1900-1901)”, este é um dos mais ricos testemunhos sobre o curso “Da ideia de causa” (1900-1901), o primeiro dos cursos de Henri Bergson no *Collège de France* enquanto professor titular. Se for possível matizar o êxtase de devoção que se apodera dessas linhas, teremos uma ideia bastante clara do percurso seguido pelo professor.

Fonte: CHEVALIER, J. *Entretiens avec Bergson*. Paris: Plon, 1959.

750 *Ibid.*, p. 1.

751 O autor havia qualificado essa lentidão [*lenteur*]: “a palavra é lenta, nobre e regular como o é sua escrita, de uma extraordinária segurança e de uma surpreendente precisão, com intonações meigas [*caressantes*], musicais, e uma espécie de aspiração que lhe dá como uma nuance de galantaria [*coquetterie*]. A forma é de uma perfeição acabada, tão perfeita que aí mal sente-se a arte, e que parece toda natural: ela é a de um filósofo que estima que a filosofia, em suas mais profundas análises e em suas mais altas sínteses, é obrigada a falar a língua de todo o mundo.” (*Ibid.*, p. 2). Seguramente, Chevalier não é o único a fazer semelhantes observações. Falou-se mesmo em um “*jiu-jitsu* místico” a propósito de seu discurso (cf. AZOUVI, F. *La gloire de Bergson: essai sur le magistère philosophique*. N.R.F. Paris: Gallimard, 2007, p. 48).

nos mostrava Bergson em penetrantes análises, conserva intactos os sentidos da visão e a lembrança visual das palavras; ele pode escrever sob ditado, mas não pode nem se recopiar nem se reler; ou, se se recopia, ele desenhará as palavras que escreveu como se desenhasse caracteres em chinês. O fio que ligava a ideia à imagem visual e aos movimentos da mão é cortado. O doente não pode mais copiar ou recopiar a palavra, e porque não pode mais *reproduzir* o objeto, ele não o *reconhece* mais: prova de que o reconhecimento não ocorre sem um esboço dos movimentos que reproduziriam o objeto; prova de que vamos ativamente ao encontro do objeto; de que a ideia ou a lembrança pura, que concerne ao espírito, tende à ação e nela conclui-se, de tal modo que, se a ação for suprimida, a própria ideia encontra-se como paralisada. Por conseguinte, tornava-se preciso a nossos olhos o papel do corpo no pensamento: pois as lesões cerebrais não atingem a ideia ou a lembrança pura; mas, atingindo os movimentos que servem para articulá-la ou exprimi-la, rompendo o liame que as une, paralisam a lembrança e a impedem de se atualizar. Assim, ao mesmo tempo que o papel do corpo, manifestam-se seus limites e a independência do pensamento. Tais análises abriam, para nós, o domínio do infinito.

“Uma outra lição de Bergson⁷⁵², com toda certeza a segunda que ouvi, causou-me uma impressão profunda. Os fatos, dizia-nos Bergson, são nossa grande luz; são eles que separam as teorias adversárias; mas não é preciso crer, dizia-nos, que basta abrir os olhos para vê-los: é preciso, ao contrário, olhá-los atentamente, e nada é mais difícil de estabelecer do que um fato, do que um dado imediato.

“Esbarrada por uma servente, uma suspensão cai. Qual é a causa desse fenômeno? A esse respeito, interrogue a dona de casa, um operário, um físico, um lógico da escola de Aristóteles; todos lhe darão respostas diferentes: a dona de casa atribuirá o fato à inépcia da servente; o operário, sobretudo se ele próprio não tiver feito o trabalho, dirá que a suspensão estava mal afixada; o físico invocará o peso e a queda acelerada; o aristotélico falará de uma passagem da potência ao ato. De onde vem essa divergência sobre a interpretação de um mesmo fato elementar? Vem do fato de que cada um encara e, por conseguinte, concebe de maneira diferente a realidade complexa e rica que a natureza apresenta-nos, mesmo em seus dados mais simples: donde a extrema diversidade de todos esses julgamentos e, ao mesmo tempo, a precisão de cada um deles. Essa precisão, dizia-nos Bergson, é devida à *simplificação* artificial operada por nossa inteligência, que é naturalmente generalizadora e

752 A segunda lição a que Chevalier refere-se é, na verdade, a segunda parte do curso “Da ideia de causa” (ver prospecto do Collège de France (em anexo).

orientada para a prática. Quanto à diversidade de nossos julgamentos, ela deve-se à natureza do real, que nosso pensamento não poderia esgotar.

“Aprofundando o mistério de nossa vida interior, Bergson ajudava-nos a pressentir o segredo da vida. Nela mostrava-nos um poder criador sempre à obra, que se manifestava nas coisas por caracteres de duração, de irreversibilidade, de imprevisibilidade já esboçados na natureza material, manifestos na vida biológica, desabrochando, enfim, em nossa vida interior. Ele fazia-nos ler, no grande livro do mundo, exterior e interior, a contingência do universo, e nossa própria liberdade, sobre a qual dizia que, se não retira uma coisa do nada, ao menos tira muito de pouco. E, sem se pronunciar dogmaticamente sobre isso, deixava-nos entrever que, se não houvesse um ato de liberdade na *origem* do mundo, não haveria lugar para a liberdade *no* mundo. Ele o sugeriu de maneira arrebatadora no decurso de uma de suas lições sobre a causalidade em Kant. A própria obra de Kant, dizia-nos a propósito do liame que une a primeira e a terceira antinomias, foi de reduzir o problema da liberdade humana ao problema da origem da totalidade [*du tout*]. Se houver uma origem da totalidade, se a duração for finita, haverá liberdade no começo da totalidade, e, por conseguinte, no interior das coisas. Em contrapartida, se não houver origem da totalidade, se a duração for infinita e eterna, se não houver começo absoluto, não poderia, portanto, haver liberdade no interior da série. Kant chocou-se com essa antinomia. Mas, observava Bergson, se se prova pelos fatos que a duração é finita, que o mundo começou – e ele devia prová-lo, alguns anos mais tarde, pela consideração atenta da lei de degradação de energia –, a antinomia desaparece, a liberdade aparece como possível: e a consciência ensina-nos que o possível está carregado [*lesté*] do real, ou, mais precisamente ainda, que nossa liberdade é realizável pelo contato que se estabelece com o esforço criador [*effort créateur*] que está no princípio de nosso ser.”⁷⁵³

753 CHEVALIER, J. *Op. cit.*, p. 3-6.

Thèse de doctorat en Philosophie

**Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
en cotutelle avec l'Université de São Paulo**

Résumé

LA CAUSALITÉ CHEZ HENRI BERGSON : FORMATION D'UNE PENSÉE AU CONTACT DES SCIENCES EXPÉRIMENTALES

Vue générale du sujet

Cette thèse se propose de comprendre la formation et le rôle du concept de causalité dans la philosophie d'Henri Bergson (1859-1941), notamment au cours de la période allant de 1889 à 1907.

La première partie de ce travail porte sur la redéfinition du concept de causalité dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889). Dans cet ouvrage, pour que la causalité en général devienne une « causalité psychologique », Bergson interroge l'importance du concept de causalité dans la détermination de l'expérience interne du temps. Il s'agit pour nous de mettre au jour la manière dont ce changement s'opère sur des bases philosophiques fermes.

Dans la deuxième partie, nous examinons comment Bergson, quittant la voie de la théorie de la connaissance, s'oriente vers une ontologie de la mémoire fondée sur des bases physiologiques hésitantes, où l'idée du corps occupe une place particulière. Du point de vue philosophique, sa conception de subjectivité définie à partir d'un champ de possibilités laisse ouvert le mode d'actualisation du même champ, à savoir le passage de la possibilité à la réalité. Autrement dit, si Bergson garantit la spécificité de l'action métaphysique avec une précision philosophique certaine, il en va différemment du problème de la réalisation. En effet, à quelques occasions entre *Matière et mémoire* (1896) et *L'évolution créatrice* (1907), le philosophe s'occupe du problème de la réalisation au moyen du concept même de la causalité.

Nous nous pencherons dans cette partie sur les détails de cette causalité conçue comme un « sentiment de l'effort ».

La troisième et dernière partie de cette thèse présente une réflexion d'ensemble sur les points de vue susmentionnés. On y met en relief l'importance des deux causalités bergsoniennes à travers l'analyse d'un cours inédit de Georges Canguilhem. La manière dont ce dernier valorise la problématique de la causalité dans la philosophie de Bergson est précisément celle que nous adoptons pour tenter de saisir une telle question. Ainsi, la discussion autour des difficultés de l'action matérielle servira de base pour comprendre la spécificité du problème de l'invention technique.

Première partie : la causalité psychologique

Il s'agit ici de comprendre le concept de causalité interne, ou bien de causalité psychologique selon Henri Bergson. Dans cette optique, les conceptions de la causalité chez David Hume, Emmanuel Kant, John Stuart Mill et Jules Lachelier fourniront un étayage utile avant de nous concentrer sur Henri Bergson, auquel sera consacré un chapitre entier.

Pour exposer le concept de causalité psychologique selon Bergson, nous revenons à deux auteurs brésiliens qui ont sans doute contribué de manière décisive à la fortune du bergsonisme. D'abord, dans *Présence et champ transcendantal : conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, Bento Prado Júnior (1937-2007) poursuit l'idée que le deuxième chapitre de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* représente une réécriture de l'« Esthétique transcendantale » kantienne. Plus important encore, cette redéfinition est marquée par une fusion des fonctions : la « philosophie de Bergson opère une ré-identification entre la sensibilité et l'entendement, si bien que l'esthétique, en se déployant, viendra à exercer les fonctions de l'analytique. »⁷⁵⁴ Nous questionnons d'une part les conditions et les implications de cette idée ; d'autre part, nous tentons de déployer cette idée

754 PRADO Jr. B., *Presença e campo transcendental : consciência e negatividade na obra de Bergson*. São Paulo, Edusp, 1989, p. 90. Je renvoie à la version française : *Id. Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*. Traduit par Renaud Barbaras. Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 2002. Il s'agit d'une thèse soutenue au Département de Philosophie de l'Université de São Paulo (USP) en 1965, rédigée sous la direction de Victor Goldschmidt. L'auteur raconte en avoir conçu le projet en 1959 à partir d'une conférence de Lívio Teixeira (professeur à l'USP) sur « les rapports entre la philosophie et l'histoire de la philosophie dans le bergsonisme ». Entre 1961 et 1963, Bento Prado Júnior a séjourné à Paris en tant que boursier du gouvernement français.

pour arriver à un problème fondamental de l'analytique kantienne : le principe de la succession de l'avant et de l'après, c'est-à-dire la causalité⁷⁵⁵.

Si esthétique et analytique kantienne fusionnent en une seule esthétique bergsonienne, le rôle constitutif de la causalité doit pouvoir être assumé par l'intuition même du temps : c'est là un problème complexe dont nous tenterons de souligner les enjeux philosophiques. Au lieu de nécessiter un principe imposant de l'ordre à la succession des phénomènes dans le temps, l'« acte simple de l'esprit » (DI, p. 60) est déjà capable d'unir et d'organiser. « Quand nous affirmons que le nombre est un, nous entendons par là que nous nous le représentons dans sa totalité par une intuition simple et indivisible de l'esprit : cette unité renferme donc une multiplicité, puisque c'est l'unité d'un tout. » (DI, p. 59-60) Or, si l'*intuition simple et indivisible de l'esprit* est capable de fournir la représentation de la totalité, *a fortiori* elle joue une fonction synthétique. D'où s'impose la spécificité de la réécriture bergsonienne de l'Esthétique : le rôle constitutif de la causalité dans la deuxième analogie est en effet intégré aux actes (intuitions) mêmes de l'esprit.

Second auteur brésilien de référence : M. Franklin Leopoldo e Silva, dont les considérations sur le problème de la causalité et de la création chez Bergson ont retenu notre attention. Dans sa thèse de doctorat (1981⁷⁵⁶) comme dans celle présentée au concours pour la titularisation à la chaire d'Histoire de la philosophie contemporaine de l'Université de São Paulo (1994⁷⁵⁷), il a longuement réfléchi sur le problème de la causalité chez Kant et chez Bergson⁷⁵⁸. Dans son travail de 1994, l'auteur pousse à l'extrême les considérations de Bento Prado Júnior : les enjeux conceptuels de la causalité chez Bergson, remarque-t-il, atteignent un véritable paroxysme. D'un côté, l'idée de la causalité dans la nature implique le déterminisme, car l'effet doit s'inscrire dans la cause soit par contingence soit par pré-

755 *Critique de la raison pure*, Logique transcendantale, Analytique des principes, II, 3^e section, Analogies de l'expérience, Deuxième analogie.

756 LEOPOLDO E SILVA F., *Elementos para a imagem moral do homem na filosofia francesa do final do século XIX e início do século XX*, Tese de Doutorado em Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1981.

757 *Id.*, *Bergson : Intuição e discurso filosófico*. São Paulo, Loyola, 1994.

758 Pour Bento Prado Júnior et Franklin Leopoldo e Silva, l'importance de la pensée de Kant pour la compréhension de la philosophie de Bergson a sans doute été accrue par Gérard Lebrun (1930-1999) dont l'enseignement au Département de Philosophie de l'Université de São Paulo a laissé une trace considérable. Lebrun est l'auteur de *Kant et la fin de la métaphysique* (Paris, Armand Colin, 1970), sa thèse de doctorat dirigée par Georges Canguilhem. Dans les travaux de ces deux auteurs brésiliens on relève également la référence à Jules Vuillemin, qui avait séjourné à São Paulo dans les années 1970. *Physique et métaphysique kantienne* de Vuillemin (*Physique et métaphysique kantienne* [1955]. 2^e éd. Paris, Puf, 1987) est un ouvrage de référence tant pour les deux brésiliens que pour Lebrun.

formation. De l'autre côté, l'idée d'une causalité psychologique implique la *création*. De l'avant à l'après, il n'y a pas de rapport déterminant, car l'« *intuition simple et indivisible de l'esprit* » absorbe en elle-même la règle de sa propre constitution.

Considérant l'enjeu humien de la *connexion* ou de la *conjonction* des impressions d'une part et l'enjeu kantien de l'*objectivité* d'autre part, la perspective bergsonienne ne se présentera plus aussi problématique dès lors que la coïncidence est envisagée non pas comme un rapport extrinsèque entre la représentation et l'objet, mais comme le rapport direct du sujet avec soi-même. Alors, si Hume fait de la causalité une croyance accompagnant la succession de certaines impressions et si Kant intègre le rapport de causalité au passage du temps en faisant des conditions de la science les conditions de l'expérience même, Bergson, à son tour, fera de la causalité une création coextensive à la vie psychologique dans l'*Essai*. M. Leopoldo e Silva écrit : « étant donné que la création est l'engendrement de la forme par le contenu, tout se passe comme si la conscience *se faisait* à nouveau à chaque instant. »⁷⁵⁹ Sur le plan de la justification philosophique, cela n'est possible qu'à travers la tentative de Bergson visant à défaire la distinction entre concept et intuition, en inversant le rapport d'antériorité logique du concept aux intuitions par l'attribution d'un potentiel synthétique à l'intuition même. Sans cela, cette phrase emblématique ne serait pas totalement expliquée : « si la relation causale existe encore dans le monde des faits internes, elle ne peut ressembler en aucune manière à ce que nous appelons causalité dans la nature. » (DI, p. 151)

Aussi, M. Leopoldo e Silva rejoignait-il les conclusions d'Henri Gouhier quant aux rapports entre causalité et création⁷⁶⁰, mais par un chemin différent, c'est-à-dire en privilégiant – au niveau de la théorie de la connaissance – la réflexion autour des conditions théoriques d'une causalité psychologique. Déjà très proche de Gouhier, il prolongera ensuite cette thématique en interrogeant la différence entre causalité et création à partir du problème de l'art comme « création continue d'imprévisible nouveauté » (« Le possible et le réel » dans PM, p. 115⁷⁶¹).

Cette discussion mène à une conclusion possible : la causalité psychologique chez Bergson n'est pas identifiable à un retour à une subjectivité primitive, sur laquelle les

759 LEOPOLDO E SILVA, F., *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, op. cit., p. 234.

760 GOUHIER, H., *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989, « Causalité et création », p. 41-52. Gouhier y présente une vue d'ensemble sur la manière dont la notion de création se substitue au concept de causalité chez Bergson.

761 Notamment dans la troisième partie de *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, intitulée « Intuição e expressão: a questão da presença de elementos românticos no pensamento de Bergson » (p. 185-335).

habitudes civilisées n'auraient pas de prise, mais à une critique de l'unification des conditions de l'expérience et des conditions de la science opérée par Kant. L'effet d'une telle critique est la définition de l'expérience selon deux actes absolument distincts de l'esprit : l'acte dans l'espace et l'acte dans le temps, auquel le premier revient forcément. À son tour, l'acte temporel n'est pas réglé par une instance supérieure lui assignant un concept : il est lui-même capable de synthèse, en étant lui-même sa causalité.

Deuxième partie : la causalité comme création dans la matière

Dans l'œuvre de Bergson, l'enjeu central du problème de la causalité comme création dans la matière se trouve dans la « Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité »⁷⁶² (1900). On dispose d'ailleurs de plusieurs documents venus renforcer le contenu de cette *Note*, comme les notices du premier cours tenu par Bergson au Collège de France, intitulé « De l'idée de cause »⁷⁶³ et la transcription du cours sur « Les théories de la volonté » (1906-1907)⁷⁶⁴ dispensé dans la même institution.

L'importance du corps pour la psychologie

Avant l'analyse proprement dite, nous avons tenté de mettre en lumière le changement de perspective caractérisant le passage de l'*Essai* (1889) à *Matière et mémoire* (1896). Plus précisément, il s'est agi de voir comment l'auteur passe du point de vue de la théorie de la connaissance, à partir duquel il atteint le sujet de la liberté dans l'*Essai*, au point de vue d'une ontologie de la mémoire où le corps joue un rôle de premier ordre. Un retour au traité *De l'intelligence* d'Hippolyte Taine et à quelques textes de Théodule Ribot nous a fourni quelques pistes à ce propos. Avant tout, il fallait montrer comment, dans le milieu intellectuel français des années 1870 et 1880, l'introspection et la physiologie sont devenues des alternatives conciliables.

⁷⁶² Communication présentée en 1900 lors du Congrès international de philosophie organisé à Paris (dans M, p. 419-428 ; EPh, p. 213-222). Dorénavant nous l'appellerons la *Note*.

⁷⁶³ Pour la notice diffusée par le Collège de France, voir : M, p. 439-441. Voir également la notice publiée par un auditeur (probablement Jacques Chevalier) quand le cours arrivait à son troisième tiers. Il s'agit du plus riche témoignage du cours « De l'idée de cause » dont nous disposons actuellement. Voir aussi les souvenirs gardés par Jacques Chevalier de ce cours (*Entretiens avec Bergson, op. cit.*, p. 1, 3-6).

⁷⁶⁴ Pour la notice diffusée par le Collège de France, voir : M, p. 684. Pour la transcription du cours par Paul Fontana, voir *Ibid.*, p. 685-722. Ces notes ont été prises de manière assez libre, comme Paul Fontana même précise au tout début de sa transcription.

On a tenu à souligner que la neuropsychologie pouvait devenir un problème fondamental pour les spiritualistes autant qu'il ne l'était pour les matérialistes. Ainsi, au lieu de confronter Taine, Ribot et Bergson en vue de montrer leur différences spécifiques et la supériorité philosophique de l'un sur les autres, il a été possible de les rassembler autour de quelques référentiels communs : l'admissibilité de l'introspection (en dépassant les barrières dressées par l'antipsychologisme⁷⁶⁵) ; l'exhortation à « se mettre dans les faits » (contre la psychologie *a priori*) ; le rapport étroit du psychisme au corps ; l'attention aux matériaux dits « physiologiques » ; l'importance des psychologues anglais et allemands ; la fondation d'un nouveau positivisme ; en bref, la formation d'un « *psychologisme conquérant* »⁷⁶⁶. Bien que favorable à une métaphysique, Bergson s'inscrit dans la tendance avancée par Ribot, dont l'éclectisme semble accueillir tout ce qui peut avoir rapport aux faits.

L'approfondissement des référentiels propres à cet « *esprit nouveau* »⁷⁶⁷ nous permet de situer *Matière et mémoire* dans le débat de son époque. De plus, l'hypothèse de M. François Azouvi selon laquelle le succès du bergsonisme est redevable d'une intégration bien faite entre le versant métaphysique et le versant scientifique au tournant du XIX^e siècle s'éclairera davantage⁷⁶⁸. Si cette intégration a été possible, allant même jusqu'à la réunion des deux « positivismes » bergsoniens sous l'emblème de la *métaphysique positive*, c'est sans doute que la voie du « réalisme spiritualiste »⁷⁶⁹ de Lachelier perceptible depuis l'*Essai* se concilie avec le positivisme de Ribot dans *Matière et mémoire*. En effet, ce livre s'inscrit, d'une part, dans la perspective du réalisme spiritualiste car : « la vérité est qu'il y aurait un moyen, et un seul, de réfuter le matérialisme : ce serait d'établir que la matière est absolument comme elle paraît être » (MM, p. 76). D'autre part, on verra que l'un des principaux postulats

765 BRAUNSTEIN, J.-F. « Antipsychologisme et philosophie du cerveau chez Auguste Comte », dans *Revue Internationale de Philosophie*, 52 (203), 1998, p. 7-28.

766 CARROY-THIRARD, Jacqueline. « La fondation de la *Revue philosophique* », dans *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 166, n. 4, centième anniversaire, oct.-déc. 1976, p. 408.

767 RIBOT, Th. « Les mouvements et leur importance psychologique », dans *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 4^e année, t. VIII, juil.-déc. 1879, p. 384.

768 AZOUVI, F. *La gloire de Bergson : essai sur le magistère philosophique*. N.R.F. Paris, Gallimard, 2007.

769 De fait, Henri Gouhier indique que la formule « "Réalisme spiritualiste", est de Ravaisson. Lachelier l'utilisait pour situer sa thèse dans cette série d'études annoncée par un vœu en forme de prophétie à la fin du célèbre rapport de 1867, *La philosophie en France au XIX^e siècle* ; "À bien des signes, il est donc permis de prévoir comme peu éloignée une époque philosophique dont le caractère général serait la prédominance de ce qu'on pourrait appeler un réalisme ou positivisme spiritualiste, ayant pour principe général la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend, et qui n'est autre que son action." [Ravaisson, *Rapport*, Hachette, 1885, p. 275] / Que voulait Ravaisson ? Ce qui précède et suit ce texte éclaire deux idées fondamentales. Être, c'est agir et l'action est volonté ; d'autre part, l'inférieur procède du supérieur. » (GOUHIER, H. *Bergson et le Christ des Évangiles*, op. cit., p. 27-28).

de *Matière et mémoire*, c'est-à-dire le *mouvement* dont dépend la perception, renvoie explicitement à Ribot⁷⁷⁰.

La destination du corps

Très bien inscrit dans l'« esprit nouveau », *Matière et mémoire* propose une ontologie du temps qui se découvre à partir de l'élaboration par Bergson d'une conception de *la destination du corps*. Dans cet ouvrage, toute la théorie de la perception et, à plus forte raison, toute l'idée de l'actualisation des souvenirs se rattachent à l'idée que le corps humain, au moyen de son système nerveux, est un objet destiné à transmettre du mouvement. Voici un des passages fondateurs de cette idée :

La vérité est que mon système nerveux, interposé entre les objets qui ébranlent mon corps et ceux que je pourrais influencer, joue le rôle d'un simple conducteur, qui transmet, répartit ou inhibe du mouvement. Ce conducteur se compose d'une multitude énorme de fils tendus de la périphérie au centre et du centre à la périphérie. (MM, p. 43)

Par « simple conducteur », l'auteur entend qu'il ne peut jamais créer de représentations. Le cerveau « n'ajoute rien à ce qu'il reçoit » (MM, p. 26). Deux caractéristiques fondamentales complètent cette idée du corps. En premier lieu, le type du mouvement nerveux dans *Matière et mémoire* est mécanique ; en un mot, il correspond à l'*ébranlement*. En second lieu, le cerveau ne diffère qu'en degré du réflexe : « il y a seulement une différence de complication, et non pas une différence de nature, entre les fonctions du cerveau et l'activité réflexe du système médullaire. » (MM, p. 25) Le cerveau n'est donc qu'une « complication » de ceci : « que se passe-t-il [...] dans le mouvement réflexe ? Le mouvement centripète communiqué par l'excitation se réfléchit tout de suite, par l'intermédiaire des cellules nerveuses de la moëlle, en un mouvement centrifuge déterminant une contraction musculaire. » (MM, p. 25).

En fait, il n'est pas nécessaire de sonder les problèmes de la neuropsychologie du langage pour y constater une conception inappropriée du mouvement réflexe. Alors même que le philosophe recourt à plusieurs notions issues des domaines scientifiques, il en crée une autre à partir son analyse, déclinée à la première personne, de l'image du corps. Au tout début

⁷⁷⁰ À l'instar d'un certain nombre d'auteurs, Bergson considère qu'« il n'y a pas de perception qui ne se prolonge en mouvement » (MM, p. 101). Dans cette page on est renvoyé à : RIBOT, Th. « Les mouvements et leur importance psychologique », *op. cit.*, p. 371-386.

de *Matière et mémoire*, l'analyse des images renvoie à une image centrale : le corps propre. Les images qui entourent le corps « lui transmettent du mouvement » d'une part, et « il leur restitue du mouvement » (MM, p. 14) de l'autre. « Mon corps est donc, dans l'ensemble du monde matériel, une image qui agit comme les autres, recevant et rendant du mouvement, avec cette seule différence [...] que mon corps paraît choisir [...] la manière de rendre ce qu'il reçoit. » (MM, p. 14) C'est donc à partir de cette analyse même que Bergson soutiendra son idée du corps transmetteur ne différant qu'en degré du mouvement réflexe.

On ne saurait pourtant ignorer que cette conception est une image philosophique, et non un concept scientifique. Les problèmes de la neuropsychologie du langage peuvent ainsi être laissés de côté. Pour constater le caractère éminemment philosophique de cette idée de corps, il suffirait de penser aux régulations biologiques prouvées par Claude Bernard, et qui sont des régulations nerveuses conçues dans l'indépendance de l'activité consciente ou spirituelle. Loin d'être un simple transmetteur, le corps *crée* un milieu intérieur sur sa base neurologique. Ici, parcourir à fond l'histoire du réflexe n'est pas non plus nécessaire. Si dès la fin des années 1870, Pflüger avait déjà pensé le réflexe comme un mécanisme intelligent, Ribot, dans ses écrits de divulgation et de vulgarisation scientifique, notamment à partir de John Hughlings Jackson, identifie lui aussi le réflexe à l'unité d'organisation des fonctions complexes de la mémoire et du mouvement. La capacité d'organisation propre au réflexe se découvre dans une multitude de fonctions biologiques distinctes. Et si, par hypothèse, l'unité analytique et abstraite du réflexe pouvait se vérifier dans les organismes, des moins aux plus complexes, les fonctions biologiques résultant de cette complexification ne sauraient se réduire à une différence de degré. Il n'y a pas de parallélisme entre le réflexe composé et la composition de ses fonctions. En considérant le réflexe comme unité mécanique (dont la cause est l'*ébranlement*), Bergson n'opère ainsi qu'une distinction de degré entre le cerveau et les réflexes de la moelle. Pourtant, il n'y a pas vraiment d'unité du réflexe, car celui-ci existe seulement en tant que fonction d'intégration préalable à son unité analytique. Réduit au réflexe dont il ne se distinguerait que par le degré de son unité de composition, le système nerveux n'est alors pas un système intégré et s'il n'est pas intégré alors il n'est pas vivant.

C'est à partir de cette conception du réflexe que Bergson envisage, de manière plutôt limitée, l'habitude. Si le corps est un « transmetteur », comment serait-il capable de conserver et d'emmagasiner ? Bergson est clair : « le passé se survit sous deux formes distinctes : 1° dans des mécanismes moteurs ; 2° dans des souvenirs indépendants » (MM, p. 82). Toute

l'activité habituelle « s'est emmagasiné dans un mécanisme qu'ébranle tout entier une impulsion initiale, dans un système clos de mouvements automatiques, qui se succèdent dans le même ordre et occupent le même temps » (MM, p. 84). En effet, l'emmagasinement du corps est possible à travers des mécanismes moteurs, de sorte que les mouvements « créent dans le corps des dispositions nouvelles à agir » (M, p. 86). Sans doute peut-on alors parler de deux mémoires : celle du corps et la mémoire vraie. Elles sont distinctes car l'une *imagine* et l'autre *répète* (MM, p. 87). Or, comment est-il possible qu'il y ait emmagasinement en même temps que répétition ? En emmagasinant, on ne répéterait jamais à proprement parler. Le philosophe semble hésiter sur ce point : « cette conscience de tout un passé emmagasiné dans le présent est bien encore une mémoire » (MM, p. 86). Toutefois, s'il en est vraiment ainsi on pourrait prétendre que cette mémoire soit indépendante. Et Bergson de préciser à la page suivante : « si elle mérite encore le nom de mémoire, ce n'est plus parce qu'elle conserve des images anciennes, mais parce qu'elle en prolonge l'effet utile jusqu'au moment présent » (MM, p. 87). En somme, cette mémoire serait de fait « l'*habitude éclairée par la mémoire* plutôt que la mémoire même » (MM, p. 89). À la fin de son ouvrage, le philosophe semble ne pas tenir compte du poids de l'habitude : « la perception pure, qui serait le plus bas degré de l'esprit, – l'esprit sans la mémoire – ferait véritablement partie de la matière telle que nous l'entendons »⁷⁷¹ (MM, p. 250). Ce faisant, le philosophe paraît limiter la mémoire du corps jusqu'à affirmer qu'elle ne peut évoluer indépendamment l'esprit. Mais de deux choses l'une ; ou la mémoire du corps conserve sans répéter, ou elle répète sans conserver. Ici, Bergson semble opter pour la première proposition : la conservation sans répétition.

La parole est une des *habitudes motrices* fondamentales de la vie humaine. Dans le deuxième chapitre de *Matière et mémoire*, l'analyse des troubles du langage articulé identifie la nature et la fonction des mécanismes moteurs nécessaires au bon fonctionnement tant de la compréhension auditive que de l'expression verbale phonétique. Selon Bergson, la lésion de ces mécanismes n'entraîne pas la perte des souvenirs auditifs, puisqu'ils n'emmagasinent que des dispositions en vue de l'action, jamais des souvenirs. Nous ne rentrerons pas dans le détail de ce débat⁷⁷². Il s'agira seulement de saisir comment opèrent ces mécanismes auxquels

771 La théorie bergsonienne de la perception pure permet la présence directe dans la matière. C'est à ce passage que le philosophe revoit : « si la matière ne se souvient pas du passé, c'est parce qu'elle répète le passé sans cesse, parce que, soumise à la nécessité, elle déroule une série de moments dont chacun équivaut au précédent et peut s'en déduire : ainsi, son passé est véritablement donné dans son présent. » (MM, p. 250-251).

772 Pour une réflexion autour du problème de la mémoire à la lumière des neurosciences, voir MISSA, J.-N. *L'esprit-cerveau. La philosophie de l'esprit à la lumière des neurosciences*, op. cit., p. 140-141. Voir *Id.*, « Une critique positive du chapitre II de Matière et mémoire de Bergson », dans GALLOIS, Ph. ; FORZY,

l'auteur donne le nom de *schémas moteurs*. À travers les définitions successives de cette notion, nous retrouvons une idée claire et simple : toute compréhension du langage articulé exige d'abord une analyse des sons bruts puis la synthèse du résultat de cette analyse. En d'autres mots, une sensation auditive n'est jamais la raison de la compréhension. Il faut décomposer les sensations sonores en mouvements, de telle sorte que la compréhension appropriée coïncidera avec notre capacité à adopter la bonne disposition à l'égard des sons écoutés. L'apprentissage se forme par réflexion (projection des souvenirs), d'essai en essai, mais la reconnaissance *in actu* est une capacité du corps, dont les schémas moteurs doivent être bien montés. Un schéma est donc un mécanisme ou « un processus semi-automatique » (MM, p. 119) ; il nous rend capable de traduire les sensations dans le langage du corps. « Le schème moteur, soulignant ses intonations [de la parole entendue], suivant, de détour en détour, la courbe de sa pensée, montre à notre pensée le chemin. Il est le récipient vide, déterminant, par sa forme, la forme où tend la masse fluide qui s'y précipite » (MM, p. 135).

Quoi qu'il en soit, il faut noter que Bergson s'occupe des troubles et des mécanismes de la reconnaissance, mais n'avance pas directement sur la question de l'action matérielle se manifestant dans l'espace. Si l'on passe du domaine auditif au le domaine de la vision associée à la motricité des membres tels que les bras et les jambes, on percevra sans doute un manque dans l'œuvre bergsonienne. Bien qu'intéressantes à plusieurs égards, les sections sur « L'effort musculaire » et « L'attention et tension » dans l'*Essai* (p. 15-22) correspondent à un examen plus général, précisément à la tentative de montrer comment ces phénomènes dépassent largement la dimension physique où ils se manifestent et par laquelle ils se font sentir.

La création dans la matière

Nous voici de retour au problème de départ : la création dans la matière. En 1900, Bergson manifeste un intérêt croissant pour cette question, comme nous le montrent la *Note* et certains témoignages du cours « De l'idée de cause » (1900-1901). Parmi ces derniers, un écrit rapporte que le professeur aurait mené une analyse des troubles de la vision tels que la cécité psychique – cela n'est pas sans rappeler la profonde analyse des aphasies dans le deuxième chapitre de *Matière et mémoire*. Bergson a, certes, mentionné une littérature traitant

G., *Bergson et les neurosciences*, op. cit, 1997, p. 65-83.

de ces troubles (par exemple, dans MM, p. 109-110), mais, dans son œuvre écrite, on ne relève aucune discussion neuropathologique pouvant amener à la conclusion suivante :

Il s'établit ainsi – nous le voyons par l'étude des maladies mentales (cécité psychique) – une relation étroite entre la perception visuelle et la perception tactile ; à toute image tactile correspond, préparé par des mécanismes appropriés, un système de mouvement naissants. La perception tend et aboutit à l'action.⁷⁷³

En effet, si la *Note* nous apporte la nette confirmation de l'hypothèse du rapport étroit entre la vision et le toucher, elle le fait surtout du *point de vue philosophique*, et non pathologique. Autrement dit, dans la *Note*, le problème de l'intégration entre ces deux sens est abordé en rapport direct avec le sentiment de la *causalité*. Dès lors, on peut se laisser tenter par cette idée plutôt engageante : qu'aurait été un chapitre de *Matière et mémoire* consacré à ce problème, ou même un ouvrage tout entier ?

Dans l'œuvre publiée du vivant du philosophe, la *Note* qui se charge d'affronter la question. En fait, la rentrée de Bergson au Collège de France en 1900 semble raviver chez lui ces thèmes déjà entrevus dans la deuxième section du deuxième chapitre de *Matière et mémoire* (le rapport entre perception et attention). Outre le cours « De l'idée de cause » qu'il tiendra à partir de décembre, la *Note* ainsi que la communication « En quoi consiste la conscience que nous avons de l'effort intellectuel ? » sont respectivement lues les 4 et 24 août⁷⁷⁴.

Quelques années plus tard, une reprise importante et très éclairante de cette discussion a lieu dans le cours « Les théories de la volonté » (1906-1907). En particulier, nous y retrouvons une discussion fondamentale au sujet des théories de la sensibilité. Pour discuter du problème de la volonté Bergson aborde la manière dont il faut concevoir l'effort. Maine de Biran est l'un des premiers auteurs à établir une conception déterminante de la sensibilité nerveuse. Sa notion d'*effort* dérive d'une cause hyper-organique ; elle ne porte pas sur la sensibilité musculaire, mais sur la résistance imposée du dehors contre le mouvement voulu. De même, d'autres auteurs comme Alexander Bain et Wilhelm Wundt soutiendront plus tard le rôle fondamental de l'influx nerveux dans la formation des sensations internes. Il s'agirait

773 J. C. « Cours de M. Bergson sur l'idée de cause », dans M, p. 440.

774 Ces lectures ont eu lieu pendant le IV^e Congrès international de psychologie tenu à Paris, organisé par Théodule Ribot. Voir M, p. 435. Cette communication servira de base à l'article « L'effort intellectuel » paru en 1902 dans la *Revue philosophique*, repris dans *L'énergie spirituelle* (p. 153-190). Il s'agit d'une pièce majeure de l'œuvre bergsonienne. Il ne semble pas hâtif d'affirmer qu'on y retrouve clairement établi le problème de la double dimension du mouvement, interne et externe, déjà préfiguré dans la *Note*.

donc d'un problème lié à l'innervation centrale. En opposition à cette idée, l'hypothèse de la sensibilité périphérique avance que le mouvement musculaire est ressenti depuis la périphérie du système nerveux. Il s'agit donc d'un ressenti indépendant, par voie sensitive, et il n'est pas la conséquence d'une impulsion motrice.

Reprenant ce débat, Bergson cherche à adopter une position intermédiaire. Le *sentiment de l'effort* n'est ni le résultat de la seule volonté, ni la conscience liée aux sensations musculaires. Il dépend des images kinesthésiques consciemment senties dans l'effort volontaire. La volonté guidant l'action nous fait en même temps ressentir l'effort à travers la coordination entre sensations musculaires et impressions visuelles. Cet ensemble de sensations musculaires ne serait donc pas seulement l'effet de l'émission volontaire de l'influx moteur, ni l'observation passive, pour ainsi dire, des sensations résultant du mouvement. Le sentiment de l'effort est « le sentiment d'une relation »⁷⁷⁵ où se mêlent volonté, sensation et attente des sensations mêmes indiquant l'accomplissement du mouvement désiré.

Ainsi s'éclaire en même temps la position de la *Note* par rapport à la causalité chez Hume, chez Maine de Biran et chez Kant. La seconde partie de ce texte permet de conclure que ces trois causalités peuvent, à la limite, être résumées en une seule définition les traversant : *la causalité est un sentiment de coordination entre notre volonté de mouvoir et le résultat du mouvement*. Et ce sentiment a pour fondement les sensations kinesthésiques. La causalité n'est pas une certitude. Elle est plutôt une croyance (Hume) relative à l'effort moteur (Maine de Biran) et le résultat qu'on en obtient ; de sorte que, à mesure que nous voyons de plus en plus de successions régulières, le rapport entre l'instant précédant le mouvement et l'instant successif peut ressembler au rapport de détermination (Kant). Pourquoi la *Note* porte-t-elle sur « l'origine de notre croyance » ? En effet, la causalité est notre *idée de mouvement* la plus profondément enracinée, si bien que sa genèse est vécue avant même d'être pensée, dans l'enfance précisément ; elle naît à mesure que l'enfant tente de coordonner ses volontés et ses mouvements.

La causalité ainsi définie laisse enfin place à une réflexion sur le caractère technique de la causalité même. Un mouvement volontaire produit par l'organisme est senti du dedans, et coordonné en vue de l'obtention d'un résultat. À son tour, le résultat intérieurement senti devra former un dessin dans l'espace. Il y a donc une dimension extérieure du mouvement, en

⁷⁷⁵ Cours sur « Les théories de la volonté » (1906-1907), dans M, p. 695.

quelque sorte indépendante du sentiment interne dont elle est le résultat. Et c'est justement en raison de son extériorité, permettant au sujet producteur de la voir, que cette dimension spatiale peut être perfectionnée. Le sujet sent ses muscles produire dans l'espace et il se voit vis-à-vis de son produit ; il le regardera et sera capable d'en conserver ensemble la sensation et l'image. En soi, il conservera en tant que sensation kinesthésique, emmagasinée dans ses mécanismes sensorimoteurs, le pouvoir de répéter son geste pour le perfectionner⁷⁷⁶.

Troisième partie : la causalité et l'invention technique

Dans un cours inédit intitulé « Causalité et temps » (Clermont-Ferrand, 1941-1942), Georges Canguilhem soutient que Bergson a promu l'intégration totale du temps à la causalité dans l'histoire de la philosophie. Cela est le plus clairement démontré par deux ouvrages : *l'Essai* et *L'évolution créatrice*, sur le plan de la conscience subjective dans le premier, sur celui de la création en général dans le second. De plus, en considérant l'héritage de cette conception de création, surtout en rapport à la création matérielle (l'homme crée dans le monde environnant), on peut dire qu'elle systématise l'idée de créativité technique destinée à s'épanouir dans la philosophie française du XX^e siècle. Dès lors que la vie est création de perpétuelle nouveauté, une technique ou un instrument technique n'est pas la détermination de ses effets, mais son indétermination même. Toutefois, l'épanouissement de cette idée n'advient pas sans heurts.

Bergson entend orienter l'attention vers l'esprit, mais il n'est pas vraiment conscient des répercussions de sa philosophie : c'est donc « à rebours » qu'elles apparaissent. Victor Delbos annonce le premier la possibilité de certains effets. Dans l'une des premières et sans doute, encore aujourd'hui, plus riches recensions de *Matière et mémoire*, Delbos observe : « l'analyse intellectuelle n'est donc pas un simple prolongement de cette analyse pratique qu'opère le corps en vue de l'action ; elle a plutôt pour effet d'en corriger et souvent d'en contredire les résultats⁷⁷⁷ ». En d'autres mots, le scientisme rabattu sur la perception par Bergson ne serait qu'une mauvaise caricature. Si ce dernier propose la continuité entre l'*homo*

⁷⁷⁶ *L'évolution créatrice* quitte cette perspective sensorimotrice pour ne garder que l'aspect extérieur de l'invention. Au terme de la section « Fonction naturelle de l'intelligence », après avoir énoncé les plus pénétrantes des descriptions du fonctionnement de l'intelligence, Bergson montre que pour y aboutir « point n'était besoin d'entrer dans d'aussi longs détails sur le mécanisme du travail intellectuel : il suffirait d'en considérer les résultats » (EC, p. 165).

⁷⁷⁷ DELBOS, V. « Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit, par Henri Bergson », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 5, Paris, 1897, p. 382.

faber et le savant du XIX^e siècle, c'est qu'il ne voit pas de différence et de qualité que du côté de la vie de l'esprit. Mais, à propos de la mémoire dite vraie, Delbos remarque : « est-ce par notre sentiment intérieur que nous en sommes décidément assurés ? Nullement. C'est par l'expérience objective⁷⁷⁸ ».

Certaines conséquences émergent donc à rebours de la philosophie bergsonienne, en particulier de son concept de causalité, si l'on peut dire, inférieure. Car un mécanisme moteur bien monté comporte la possibilité de réaliser des actions qui n'auraient pu l'être auparavant, étant elles-mêmes imprévisibles. De même, une invention technique implique de figer le réel uniquement pour ouvrir des possibilités élargissant ainsi la marge même de notre choix. On retrouve un matérialisme à rebours du bergsonisme dans les réponses apportées par Bachelard et Canguilhem. Le premier montre non seulement que la science se constitue en opposition à ce qui l'anticipe, mais aussi qu'une théorie scientifique ne signifie pas anéantir le réel, mais bien *le créer*. Le second affirme que la technique médicale n'est pas un simple prolongement des sciences auxquelles elle recourt, et que la vie crée à travers la technique.

Enfin, ces propos de Delbos, parus quelques mois seulement après la publication de *Matière et mémoire*, semblent à ce jour conserver toute leur pertinence : « il se pourrait que la doctrine de M. Bergson vînt en fin de compte servir les intérêts de la philosophie qu'elle s'est proposé de combattre : cette conséquence pourrait ne pas être directement conforme à l'intention qui a inspiré le livre : elle n'en serait pas moins d'accord sans doute avec l'esprit profond qu'il y a dans toute œuvre forte et qui en fait rayonner bien au delà des limites prévues le sens et l'influence. »⁷⁷⁹ En effet, à partir de la causalité comme agencement psychomoteur, l'idée d'une philosophie vitaliste de la technique devra émerger de la philosophie bergsonienne de l'esprit.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 386.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 389.

BIBLIOGRAFIA

De Henri Bergson:

BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Bergson: cartas, conferências e outros escritos*. Coleção *Os Pensadores*. 3ª ed. Trad. de Franklin Leopoldo e Silva e Nathanael Caxeiro. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Correspondances*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: Puf, 2002.

_____. *Cours*. Quatre volumes. Édités par Henri Hude. Epiméthée. Paris: Puf, 1990, 1992, 1995, 2000.

_____. *Écrits Philosophiques*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Paris: Puf, 2011.

_____. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Paris: Puf, 2011.

_____. *L'énergie spirituelle*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Paris: Puf, 2009.

_____. *L'évolution créatrice*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Paris: Puf, 2009.

_____. *La pensée et le mouvant*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Paris: Puf, 2009.

_____. *Matéria e memória*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Matière et mémoire*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Apparat critique par Camille Riquier. Paris: Puf, 2010.

_____. *Matter and Memory*. Translated by Nancy Margaret Paul e W. Scott Palmer. New York: Zone Books, 1990.

_____. "Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité" [1900]. In: *Id. Mélanges, op. cit.*, p. 419-428. Cf. *Id. Écrits philosophiques, op. cit.*, p. 213-222.

_____. *Œuvres*. Édition du centenaire. Textes annotés par André Robinet. Introduction par Henri Gouhier. Paris: Puf, 1959.

Sobre Henri Bergson:

AZOUVI, F. *La gloire de Bergson*. N.R.F. Paris: Gallimard, 2007.

BELOT, G. “Un nouveau spiritualisme”. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 22^e année, XLIV, Paris, p. 183-199, juil.-déc. 1897.

BIANCO, G. “Présentation au commentaire de Georges Canguilhem”. In: WORMS, F. *Annales bergsoniennes*, v. III Paris: Puf, 2007.

_____. *Après Bergson: portrait de groupe avec le philosophe*. Paris: Puf, 2015.

BRAUNSTEIN, J.-F. “Canguilhem, lecteur de Bergson”. In: ABIKO, S.; FUJITA, H.; SUGIYAMA, N. *Disséminations de L'évolution créatrice de Bergson*. Coll. Europaea Memoria. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms, 2012, p. 95-107.

CAMOLEZI, M. “O problema da causalidade em Bergson: duas interpretações brasileiras”. In: *Limiar*, vol. 2, n^o 4, p. 87-113, 2^o sem. 2015.

CANGUILHEM, G. “Commentaire au troisième chapitre de *L'évolution créatrice*”. In: WORMS, F. *Annales bergsoniennes*, v. III : Bergson et la science, Paris : Puf, 2007, p. 99-160. Cf.: *Œuvres complètes*, tome IV. Textes présentés et annotés par Camille Limoges. Paris: Vrin, 2015, p. 111-170.

_____. “La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme”. In: *Œuvres complètes, tome I*. Paris: Vrin, 2011 [1929], p. 221-228.

CAPPELLO, M. A. C. “Diálogo entre autores: Berkeley e Bergson”. In: *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 38, p. 61-89, 2009.

CHEVALIER, J. *Entretiens avec Bergson*. Paris: Plon, 1959.

CONRY, Y. *L'Évolution Créatrice d'Henri Bergson: Investigations critiques*. Préface de François Dagognet. Paris: L'Harmattan, 2000.

DELEUZE, G. “La conception de différence chez Bergson”. In: *Les Études Bergsoniennes*, vol. IV, Paris, Puf, 1956.

_____. *Le bergsonisme*. 4^e éd. Quadrige. Paris: Puf, 2004 [1966].

_____. *O bergsonismo*. Traduzido por Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

FEDI, L. “Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, n. 2, p. 97-118, 2001/2.

FRANÇOIS, A. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*. Paris: Puf, 2008.

_____. *L'Évolution créatrice de Bergson. Études et commentaires*. Paris : Vrin, 2010.

GALLOIS, Ph.; FORZY, G. *Bergson et les neurosciences*. Collection Les empêcheurs de penser en rond. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 1997.

- GOUHIER, H. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris: Vrin, 1989.
- _____. *Bergson et le Christ des Évangiles*. Paris: Fayard, 1961.
- _____. *Étienne Gilson. Trois essais: Bergson, La philosophie chrétienne, L'art*. Paris: Vrin, 1993.
- GUÉROULT, M. "Bergson en face des philosophies". In: *Études bergsoniennes*, v, Paris, Puf, 1960 [1951], p. 11-35.
- JACOB, B. "La philosophie d'hier et d'aujourd'hui". In: *Revue de métaphysique et de morale*, 6, Paris, p. 170-201, 1898.
- JOHANSON, I. *Arte e intuição: a questão estética em Bergson*. São Paulo: Humanitas e Fapesp, 2005.
- _____. *Bergson: Pensamento e Invenção*. São Paulo: Editora da Unifesp, 2014.
- LEOPOLDO E SILVA, F. "A constituição das existências lógicas (Bergson leitor de Aristóteles)". In: *Discurso*, 18, São Paulo, p. 143-160, 1990.
- _____. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- _____. "Pragmatismo e humanismo: Bergson, leitor de William James". In: *Cognitio*, n. 2, p. 193-202, 2001.
- LÉVY-BRUHL, L. "Henri Bergson. Essai sur les données immédiates de la conscience". In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 15^e année, XXIX, Paris, jan.-juin 1890.
- MERLEAU-PONTY, M. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson: notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948)*. 2^e éd. Paris: Vrin, 2002 [1968].
- PAIVA, R. *Subjetividade e Imagem: a literatura como horizonte na filosofia em Henri Bergson*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, FAPESP, 2005.
- PHILONENKO, A. *Bergson: la philosophie en tant que science rigoureuse*. Paris: Cerf, 1994.
- PINTO, D. C. M. (Org.); MARQUES, S. T. (Org.). *Bergson. Crítica do Negativo e Pensamento em Duração*. São Paulo: Alameda, 2009.
- PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na obra de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.
- RIQUIER, C. *Archéologie de Bergson*. Epiméthée. Paris: Puf, 2009.
- ROBINET, A. *Bergson et les métamorphoses de la durée*. Paris: Seghers, 1965.
- ROSSETTI, R. *Movimento e Totalidade em Bergson*. São Paulo: Edusp, 2004.
- ROTH, X. "Le jeune Canguilhem, lecteur de Bergson (1927-1939)". In: *Dialogue*, vol. 52, issue 04, p. 625-647, december 2013.
- SOULEZ, Ph. *Bergson politique*. Paris: Puf, 1989.
- SOULEZ, Ph.; WORMS, F. *Bergson*. Paris: Flammarion, 1997.

SOULEZ, Ph.; WORMS, F. *Bergson*. 2^e éd. Paris: Puf, 2002.

THIBAUDET, A. *Le bergsonisme*. Deux tomes. 8^e éd. Paris: Gallimard, 1924.

WORMS, F. (éd.). *Annales bergsoniennes*. Volumes I, II, III, IV, V, VI, VII. Épiméthée. Paris: Puf, 2002, 2004, 2007, 2009, 2012, 2013, 2014.

WORMS, F. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris: Puf, 1997.

ZUNINO, P. E. A. *Bergson: a metafísica da ação*. São Paulo: Humanitas, Fapesp, 2012.

Escritos inédits de Georges Canguilhem:

CANGUILHEM, G. “La société humaine selon Bergson: hommage lu à la Société Toulousaine de Philosophie le 22 mai 1941”. 6 f. ms. In: “Inédit, 1931-1977”, CAPHÉS, Fonds Georges Canguilhem, GC. 24.9.

_____. “Cours sur la finalité”. Cours donné à la Faculté de Lettres de Strasbourg, Clermont-Ferrand, avril 1941, 32 f. ms., CAPHÉS, Fonds Georges Canguilhem, GC 11.1.2.

_____. “Théorie de la connaissance”. Cours donné à la Faculté de Lettres de Strasbourg, Clermont-Ferrand, 1941, 27 f. ms., CAPHÉS, Fonds Georges Canguilhem, GC 11.1.4.

_____. “Méthode”. Cours donné à la Faculté de Lettres de Strasbourg, Clermont-Ferrand, 1941-1942, 80 f. ms. dactylogr., CAPHÉS, Fonds Georges Canguilhem, GC 11.1.5.

_____. “Causalité et temps”. Cours donné à la Faculté de Lettres de Strasbourg, Clermont-Ferrand, 1941-1942, 117 f. ms., 89 f. dact., CAPHÉS, Fonds Georges Canguilhem, GC 11.1.7.

_____. “La biologie, 1942-43”. Cours donné à la Faculté de Lettres de Strasbourg, Clermont-Ferrand, 53 f. ms., CAPHÉS, Fonds Georges Canguilhem, GC 11.2.1.

_____. “Les normes et le normal, 1942-43”. Cours donné à la Faculté de Lettres de Strasbourg, Clermont-Ferrand, 138 f. ms., CAPHÉS, Fonds Georges Canguilhem, GC 11.2.2.

De Georges Canguilhem:

CANGUILHEM, G. *Œuvres complètes*, tome I. Sous la direction de Jean-François Braunstein et Yves Schwartz. Paris: Vrin, 2011.

_____. *Œuvres complètes, tome IV*. Textes présentés et annotés par Camille Limoges. Paris: Vrin, 2015.

_____. “Le cerveau et la pensée”. In: *Georges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1993.

_____. “Divertissement philosophique – Discussion sur le temps selon Kant”. In: *Œuvres complètes, tome I*. Paris: Vrin, 2011 [1930], p. 268-272.

_____. “La renaissance du vitalisme”. In: *Œuvres complètes, tome I*. Paris: Vrin, 2011 [1930], p. 294-301.

_____. “Critique et philosophie. Sur le problème de la création”. In: *Œuvres complètes, tome I*. Paris: Vrin, 2011 [1931], p. 389-395.

_____. “P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (Alcan, 1934)”. In: *Œuvres complètes, tome I*. Paris: Vrin, 2011 [1936], p. 485-487.

_____. “Descartes et la technique”. In: *Œuvres complètes, tome I*. Paris: Vrin, 2011 [1937], p. 490-498.

_____. “Activité technique et création”. In: *Œuvres complètes, tome I*. Paris: Vrin, 2011 [1938], p. 499-509.

_____. “P. M. Schuhl. – *Machinisme et philosophie*. Nouvelle encyclopédie philosophique (Alcan, 1938, 108 pages)”. In: *Œuvres complètes, tome I*. Paris: Vrin, 2011 [1938], p. 510-511.

_____. *Le normal et le pathologique*. Quadrige. 11^e éd. Paris: Puf, 2010 [1943/1966].

_____. “Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique”. In: *Id. Œuvres complètes, tome IV*. Textes présentés et annotés par Camille Limoges. Paris: Vrin, 2015, p. 307-320. Paru originalement dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 52^e année, 1947, n. 3/4 juillet-octobre, p. 322-332.

_____. “Le travail et les techniques”. In: *Id. Œuvres complètes, tome IV, op. cit.* [1949], p. 343-347.

_____. *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 2009 [1952].

_____. “Réflexions sur la création artistique selon Alain”. In: *Id. Œuvres complètes, tome IV, op. cit.* [1952], p. 415-435.

_____. *La formation du concept de réflexe au XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris: Vrin, 2015 [1955].

_____. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7^e édition augmentée. Paris: Vrin, 2002 [1968/1982].

_____. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: Vrin, 2009 [1977].

_____. “Raymond Aron et la philosophie critique de l'histoire: de Hegel à Weber”. In: *Enquête*, 7, 1992 [1989].

Outras fontes:

ABERCROMBIE, J. *Inquiries concerning the intellectual powers and the investigation of truth*. Eighth edition. London: John Murray, 1838.

ALMEIDA, T.; CAMOLEZI, M. “Entrevista com Jean-François Braunstein”. In: *Intelligere*, v. 2, n. 1 [2], p. 156-171, 2016.

_____. “Entretien avec Jean-François Braunstein”. In: *Intelligere*, v. 2, n. 1 [2], p. 172-185, 2016.

ARANTES, P. *Um departamento francês de ultramar*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

ARISTÓTELES. *Prior analytics*. In: *Id. The complete works of Aristotle*. The revised Oxford translation, by Jonathan Barnes. Volume One. Princeton: Princeton University Press, 1991.

AZOUVI, F. *Maine de Biran. La science de l'homme*. Paris: Vrin, 1995.

BACHELARD, G. *A formação do espírito científico*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996 [1938].

_____. *Estudos*. Apresentação de Georges Canguilhem. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008 [1970].

BACHELARD, G. *Études*. Présentation par Georges Canguilhem. Paris: Vrin, 1970.

_____. *L'intuition de l'instant*. Paris: Stock, 1992 [1931].

_____. *Le matérialisme rationnel*. Quadrige. Paris: Puf, 2007.

_____. *Le rationalisme appliqué*. 4^e éd. Coll. Quadrige. Paris: Puf, 2004 [1949].

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.

BEAUNIS, H. “La physiologie de l'esprit d'après M. Maudsley”. In: *Revue scientifique de la France et de l'Étranger*, 2^e série, t. XVI, 8^e année, 2nd semestre, Paris, p. 1058-1064, janv.-juil. 1879.

_____. “Les maladies de l'esprit d'après M. Maudsley”. In: *Revue scientifique de la France et de l'Étranger*, 2^e série, t. XVII, 9^e année, 1^{er} semestre, Paris, p. 49-53, juil. 1879-janv. 1880.

BECQUEMONT, D.; MUCCHIELLI, L. *Le cas Spencer*. Paris: Puf, 1998.

BEER, F.-J. “Claude Bernard et Madame Raffalovich”. In: *Histoire des sciences médicales*, 13(1), p. 33-37, 1979.

BELGIOIOSO, G.; GOUHIER, M.-L. (éds.). *Henri Gouhier se souvient... ou comment on devient historien des idées. Cinq entretiens avec Jean-Maurice de Montremy*. Paris: Vrin, 2005.

BÉNÉZÉ, G. “Métaphysique. Le problème du temps: quelle différence faites-vous entre le Passé, le Présent et l'Avenir?” In: CANGUILHEM, G. *Œuvres complètes, tome 1, op. cit.*, p. 268-269.

BERNARD, Cl. “Des fonctions du cerveau”. In: *Revue des deux mondes*, 2, t. 98, p. 373-386, 1872.

_____. *Principes de médecine expérimentale*. Avant-propos de Léon Binet. Introduction et notes de Léon Delhoume. 2^e éd. Quadrige. Paris: Puf, 1987.

BING, F.; BRAUNSTEIN, J.-F. “Entretien avec Georges Canguilhem”. In: BING, F.; BRAUNSTEIN, J.-F.; ROUDINESCO, E. (éd.). *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*. Le Plessis-Robinson: Les empêcheurs de penser en rond, 1998.

BONNET, Ch. “Kant et les limites de la science”. In: WAGNER, P. (dir.). *Les philosophes et la science*. Paris: Gallimard, 2002, p. 349-402.

BOISMONT, A. B. de. *Des hallucinations ou histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l’extase, du magnétisme et du somnambulisme*. 3^e éd. Paris: Germer Baillière, 1862.

BOUTROUX, É. *De la contingence des lois de la nature*. 9^e éd. Paris: Alcan, 1921 [1874].

_____. *Nouvelles études d’histoire de la philosophie*. Paris: Alcan, 1927 [1927].

BRAUNSTEIN, J.-F. (org.). *L’histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*. Paris: Vrin, 2008.

_____. “Antipsychologisme et philosophie du cerveau chez Auguste Comte”. In: *Revue Internationale de Philosophie*, 52 (203), p. 7-28, 1998.

_____. “Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le “style français” en épistémologie”. In: WAGNER, P. (dir.). *Les philosophes et la science*. Paris: Gallimard, 2002, p. 920-963.

_____. “Canguilhem avant Canguilhem”. In: *Revue d’histoire des sciences*, tome 53, n^o 1, p. 9-26, 2000.

_____. “La critique canguilhemienne de la psychologie”. In: *Bulletin de psychologie*, 52 (2), mars-avril 1999.

_____. “La philosophie des sciences d’Auguste Comte”. In: WAGNER, P. (dir.). *Les philosophes et la science*. Paris: Gallimard, 2002, p. 787-822.

_____. “L’invention française du ‘psychologisme’ en 1828”. In: *Revue d’histoire des sciences*, tome 65, p. 197-212, 2012/2.

BRÉHIER, É. “Images plotiniennes, images bergsoniennes”. In: *Les études bergsoniennes*, 2, Paris, 1949, p. 107-128.

BRENNER, A. *Les textes fondateurs de l’épistémologie historique*. Paris: Hermann, 2015.

BROCHARD, V. “La logique de J. Stuart Mill”. In: *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, Paris, t. 12, p. 449-478, juillet à décembre 1881.

BRUNSCHVIG, L. “L’idée critique et le système kantien”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 31, 2, p. 133-203, 1924.

_____. “La philosophie nouvelle et l’intellectualisme”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 9, Paris, p. 433-478, 1901.

_____. *Les âges de l’intelligence*. 4^e éd. Paris: Puf, 1953 [1934].

_____. *Écrits philosophiques*. Tome second. L’orientation du rationalisme. Textes réunis et annotés par Mme A.-R. Weill-Brunschvicg et M. Claude Lehec. Paris: Puf, 1954.

_____. *L’expérience humaine et la causalité physique*. 3^{ème} éd. Paris: Puf, 1949.

CAMOLEZI, M. “Sobre o conceito de invenção em Gilbert Simondon”. In: *Scientiæ studia*, v. 13, n. 2, São Paulo, p. 439-448, 2015.

- CARNOT, S. *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*. Paris: Bachelier, 1824.
- CARROY, J.; SCHMIDGEN, H. “Psychologies expérimentales. Leipzig-Paris-Würzburg (1890-1910)”. In: *Mil neuf cent*, n° 24, p. 171-204, 2006/1.
- CARROY-THIRARD, Jacqueline. “La fondation de la *Revue philosophique*”. In: *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, t. 166, n° 4, p. 401-413, oct.-déc. 1976.
- CHANGEUX, J.-P. *L’homme neuronal*. Paris: Fayard, 1983.
- CHEVALIER, J. *Histoire de la pensée. I, la pensée antique*. Paris: Flammarion, 1955.
- COHEN, H. *La théorie kantienne de l’expérience*. Traduit par Éric Dufour et Julien Servois. Avant-propos de Éric Dufour. Paris: Cerf, 2001.
- CONRY, Y. “Combats pour l’histoire des sciences: lettre ouverte aux historiens des mentalités”. In: *Revue de Synthèse*, 1983/07, tome 104.
- _____. *Matières et Matérialismes. Études d’histoire et de philosophie des sciences*. Collection Commentaires Philosophiques. Paris: L’Harmattan, 2013.
- COSTABEL, P. “Laplace, Pierre-Simon de”. In: *Encyclopædia Universalis*. Paris: Universalis Media, 2014.
- DARWIN, Ch. “A biographical sketch of an infant”. In: *Mind*, v. 2, n. 7, p. 285-294, jul. 1877.
- DEBRU, C. “Georges Canguilhem et la normativité du pathologique: dimensions épistémologiques et éthiques”. In: *Georges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1993.
- _____. *Science et non-science*. Paris: Éditions rue d’Ulm - Ens, 2007.
- DELBŒUF, J. *Théorie générale de la sensibilité*. In: ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES, DES LETTRES ET DES BEAUX-ARTS DE BELGIQUE. *Mémoires couronnés et autres mémoires*. Tome XXVI. Bruxelles: Hayez, 1875 [1873].
- DELBOS, V. “*Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l’esprit*, par Henri Bergson”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 5, Paris, p. 353-389, 1897.
- DELEUZE, G. *A ilha deserta*. Edição de David Lapoujade. Organização da edição brasileira por Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2010.
- DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. In: *Id. Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas*. Introd. De G.-G. Granger, prefácio e notas de Gérard Lebrun, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 1ª ed. São Paulo: Abril, 1973.
- DOSTOIÉVSKI, F. *O idiota*. Tradução de Paulo Bezerra. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DUCHESNEAU, F. “Rôle du couple ‘structure/fonction’ dans la constitution de la biologie comme science”. In: GAYON, J. et alii. *Les fonctions: des organismes aux artefacts*. Paris: Puf, 2010, p. 43-64.
- DUHEM, P. *ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ: essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*. Extrait de *Annales de philosophie chrétienne*. Paris: Hermann, 1908.

ESPAGNE, M. *En deçà du Rhin. L'Allemagne des philosophes français du XIX^e siècle*. Paris: Cerf, 2005.

EY, H. "Outline of an Organo-dynamic Conception of the Structure, Nosography, and Pathogenesis of Mental Diseases. In: NATANSON, M. (ed.) *Psychiatry and Philosophy*. New York: Springer-Verlag: 1969.

FABIANI, J.-L. *Les philosophes de la République*. Paris: Minuit, 1988.

FECHNER, G. T. *Elements of psychophysics*. Translated by Helmut E. Adler. Edited by Davis H. Howes and Edwin G. Boring, with an introduction by Edwin G. Boring. New York : Holt, Rinehart and Winston, 1966.

FOREST, D. *Histoire des aphasies*. Paris: Puf, 2006.

FOUCAULT, M. "La vie: l'expérience et la science". In: *Id. Dits et écrits*. Tome IV, 1980-1988. Paris: Gallimard, 1994 [1985], p. 763-776.

GIANNOTTI, J. A. *John Stuart Mill: o psicologismo e a fundamentação da lógica*. Boletim nº 269, Cadeira de Filosofia nº 5, São Paulo, FFLCH-USP, 1964.

GOLDSTEIN, K. *La structure de l'organisme*. Traduit par E. Burckhardt et Jean Kuntz. Paris: Gallimard, 1983 [1934].

GRMEK, M. "Kenneth Dewhurst, *Hughlings Jackson on psychiatry*, Oxford, Sandford Publications, 1982". In: *Revue d'histoire des sciences*, 1984, XXXVII, 3-4, p. 374, 1984.

_____. *Raisonnement expérimental et recherches toxicologiques chez Claude Bernard*. Genève: Droz, 1973.

GUÉROULT, M. *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*. Paris: Aubier, 1956.

GUILLIN, V. "Théodule Ribot's ambiguous positivism: philosophical and epistemological strategies in the founding of french scientific psychology". In: *Journal of the History of Behavioral Sciences*, vol. 40(2), p. 165-181, spring 2004.

HANNEQUIN, A. "Les principes de l'entendement pur, de leur fondement et de leur importance dans la *Critique de la raison pure*". In: *Revue de métaphysique et de morale*, 12, Paris, p. 401-424, 1904.

HECAEN, H.; DUBOIS, J. *La naissance de la neuropsychologie du langage (1825-1865)*. Coll. Nouvelle bibliothèque scientifique dirigée par F. Braudel. Paris: Flammarion, 1969.

HELMHOLTZ, H. *Mémoire sur la conservation de la force précédé d'un exposé élémentaire de la transformation des forces naturelles*. Trad. de Louis Pérard. Paris: Vitor Masson et fils, 1869 [1847].

HUME, D. *Enquête sur l'entendement humain*. Édition bilingue. Introd., trad. et notes par Michel Malherbe. Paris: Vrin, 2008 [1748].

_____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2004 [1748].

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução D. Danowski. 2^a ed. São Paulo: Unesp, 2009.

INSTITUT DE FRANCE. *Séances et travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*. 62^e année, 57, 1^{er} semestre, 1902.

JACKSON, J. H. “Evolução e dissolução do sistema nervoso”. In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, ano VI, n. 1, p. 154-164, março de 2003.

_____. *Clinical and Physiological Researches on the Nervous System (Reprints)*. N^o I – *On the Localisation of Movements in the Brain*. London: J. and A. Churchill, 1875.

JAMES, W. “On Some Omissions of Introspective Psychology”. In: *Mind*, 9, p. 1-26, 1884.

_____. *The principles of psychology*. 2 vols. New York: Henry Holt and Company, 1905.

JANET, P. “De la valeur du syllogisme”. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 12, p. 105-118, juillet à décembre 1881.

JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson*. Paris: Puf, 1959.

JEANNEROD, M. *Sobre a fisiologia mental: história das relações entre biologia e fisiologia*. Tradução de Ana Craveira Neves. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010 [1781/1787].

_____. *Critique de la raison pure*. In: *Id. Œuvres philosophiques*. Sous la direction de F. Alquié. Paris: Gallimard, 1980 [1781/1787].

_____. “Primeira introdução à *Crítica do Juízo*”. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Id. Kant*, II. Coleção “Os Pensadores”. 2^a ed. São Paulo: Abril, 1980.

_____. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. de Artur Morujão. Lisboa: Edições 70, 1988 [1783].

LACHELIER, J. *Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et Métaphysique*. Deuxième éd. Paris: Félix Alcan, 1896.

LAPLACE, P.-S. de. *Théorie analytique des probabilités*. In: *Id. Œuvres de Laplace*. Tome VII. Paris: Imprimerie Royale, 1847 [1812].

LDH; EHES; CASSINI. “Notice comunale. Clermont-Ferrand”. Disponível em: <http://cassini.ehess.fr/cassini/fr/html/fiche.php?select_resultat=9705>. Acesso em: 18/07/2016.

LE ROY, É. “Science et philosophie, I”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 7, Paris, p. 375-425, 1899.

_____. “Science et philosophie, II”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 7, Paris, p. 503-562, 1899.

_____. “Science et philosophie, III”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 7, Paris, p. 706-731, 1899.

- _____. “Science et philosophie, IV”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 8, Paris, 407-432, 1900.
- _____. “Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 9, Paris, p. 292-327, 407-432, 1901.
- _____. “Un positivisme nouveau”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 9, Paris, p. 138-153, 1901.
- LEBRUN, G. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: Armand Colin, 1970.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.
- _____. “Elementos para a imagem moral do homem na filosofia francesa do final do século XIX e início do século XX”. Tese de Doutorado em Filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1981.
- LITTRÉ, É. *Dictionnaire de la langue française*. Quatre tomes. Paris: Hachette, 1873-1874.
- _____. “Physiologie et psychologie”. In: *La philosophie positive*, t. XIX, 2^e série, 10^e année, Paris, p. 5-26, juil.-déc. 1877.
- MALHERBE, M. *La philosophie empiriste de David Hume*. 4^e éd. corrigée. Paris: Vrin, 2001.
- _____. *Qu’est-ce que la causalité? Hume et Kant*. Paris: Vrin, 1994.
- MARICONDA, P. R. “As mecânicas de Galileu: as máquinas simples e a perspectiva técnica moderna”. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 6, n. 4, p. 565-606, 2008.
- _____. “O controle da natureza e as origens da dicotomia entre fato e valor”. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 4, n. 3, p. 453-472, 2006.
- MARQUES, S. T. *Ser, tempo e liberdade*. São Paulo: Humanitas e FAPESP, 2006.
- MAUDSLEY, H. *Physiologie de l’esprit*. Trad. par Alexandre Herzen. Paris: Reinwald, 1879.
- _____. *The Physiology of Mind*. London: Macmillan, 1876.
- MAYER, J. R. *Mémoire sur le mouvement organique dans ses rapports avec la nutrition*. Trad. de Louis Pérard. Paris: G. Masson, 1872 [1845].
- _____. “Remarks on the forces of inorganic nature”. Translated by J. C. Foster. In: HELMHOLTZ, H.; MAYER, J.-R.; FARADAY, M. et alii. *The correlation and conservation of forces: a series of expositions*. New York: D. Appleton and Co., 1865 [1842], p. 251-258.
- MYERS, G. E. “Pragmatism and introspective psychology”. In: PUTNAM, R. A. (ed.) *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 11-24.
- MAYR, E. *Histoire de la biologie. Diversité, évolution, hérédité*. 2. De Darwin à nos jours. Traduit par Marcel Blanc. Paris: Fayard, 1989.
- MILL, J. S. *An examination of Sir William Hamilton’s philosophy*. Volume 1. Boston: William V. Spencer, 1865.

_____. *An examination of Sir William Hamilton's philosophy*. Volume 2. Boston: William V. Spencer, 1865.

_____. *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*. Part I-II, books 1-6. In: *The Collected Works of John Stuart Mill. Volume VII & VIII*. Toronto: University of Toronto Press, 1981 [1843].

_____. *Auguste Comte and Positivism*. London: Trübner, 1865.

MISSA, J.-N. *L'esprit-cerveau. La philosophie de l'esprit à la lumière des neurosciences*. Préface de Claude Debru. Paris: Vrin, 1993.

MOSSÉ-BASTIDE, R.-M. *Bergson éducateur*. Paris: Puf, 1955.

NEWTON, I. *The Principia. Mathematical principles of natural philosophy*. Tradução I. B. Cohen e A. Whitman. Oakland: University of California Press, 1999 [1686].

NICOLAS, S. "Henry Beaunis (1830-1921) directeur-fondateur du laboratoire de Psychologie physiologique de la Sorbonne". In: *L'année psychologique*, vol. 95, n° 2, p. 267-291, 1995.

_____. "L'introduction de l'enseignement de la psychologie scientifique en France: Théodule Ribot (1839-1916) à la Sorbonne (1885)". In: *L'année psychologique*, vol. 100, n° 2, p. 285-331, 2000.

NICOLAS, S.; MURRAY, D. J. "Le fondateur de la psychologie 'scientifique' française: Théodule Ribot (1839-1916)". In: *Psychologie et Histoire*, vol. 1, p. 1-42, 2000.

NIETZSCHE, F. W. *Seconde considération intempestive*. Traduction par Henri Albert. Paris: GF Flammarion, 1988.

PATY, M. "Genèse de la causalité physique". In: *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, 102, n° 3, p. 417-446, août 2004.

_____. "La notion de déterminisme en physique et ses limites". In: DEBRU, C.; VIENNOT, L. (éds.). *Enquête sur le concept de causalité*. Collection "Sciences, histoire et société". Paris: Puf, 2003, p. 85-114. Disponibilizado pela Associação Filosófica Scientiae Studia em: <http://www.scientiaestudia.org.br/associac/paty/pdf/Paty,M_2003g-DeterPhysLim.pdf>. Acessado em: 16/05/2013.

_____. "La notion de grandeur et la légitimité de la mathématisation en physique." In: ESPINOZA, Miguel (éd.). *De la science à la philosophie : Hommage à Jean Largeault*. Paris: L'Harmattan, 2001, p. 247-286. Disponibilizado pela Associação Filosófica Scientiae Studia em: <http://www.scientiaestudia.org.br/associac/paty/pdf/Paty,M_2001h-NotGrandMath.pdf>. Acesso em: 16/05/2013.

_____. "Laplace, Pierre Simon, 1749-1827". In: HUISMAN, D. (éd.). *Dictionnaire des philosophes*. 2° éd. rev. et augm. Vol. 2. Paris: Puf, 1993, p. 1677-1679. Disponibilizado pela Associação Filosófica Scientiae Studia em: <http://www.scientiaestudia.org.br/associac/paty/pdf/Paty,M_1993m-LaplaceDictPhi.pdf>. Acesso em: 16/05/2013.

_____. "Réflexions sur le concept de temps". In: *Revista de Filosofia*, Madrid, 25, p. 53-92, 2001. Disponibilizado pela Associação Filosófica Scientiae Studia em:

<http://www.scientiaestudia.org.br/associac/paty/pdf/Paty,M_2001g-ReflConcTemps.pdf>.
Acesso em: 16/05/2013.

PETIT, A. “Quelle place pour la psychologie dans le positivisme?” In: *Revue de synthèse*, CXV, n° 3-4, p. 393-415, juil.-déc. 1994.

PHILONENKO, A. *L'œuvre de Kant*. 2^{de} éd. Paris: Vrin, 1975.

PIQUEMAL, J. “G. Canguilhem, professeur de Terminale (1937-1938). Un essai de témoignage”. In: *Revue de métaphysique et de morale*. 90^e année, n. 1, p. 63-83, jan.-mars 1985.

_____. *Essais et leçons d'histoire de la médecine et de la biologie*. Préface de Georges Canguilhem. Paris: Puf, 1993.

PRADO Jr., B. *Erreur, illusion, folie*. Traduit par Renaud Barbaras. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2011.

QUEVAUVILLIERS, J. (coord.) *Dictionnaire médical*. 6^e éd. Issy-les-Moulineaux: Elsevier; Masson, 2009.

RAMÓN Y CAJAL, S. *Les nouvelles idées sur la structure du système nerveux chez l'homme et chez les vertébrés*. Édition française revue et augmentée par l'auteur. Traduit par le Dr. L. Azoulay. Préface de Mathias-Duval. Avec 49 figures dans le texte. Paris: Reinwald et Cie., 1894.

RAVAISSON, F. *La philosophie en France au XIX^e siècle (1867)* suivie du *Rapport sur le prix Victor Cousin (1884)*. 4^e éd. Paris: Hachette, 1895.

_____. *De l'habitude*. Paris: Fournier, 1838.

REDONDI, P. *L'accueil des idées de Sadi Carnot et la technologie française de 1820 à 1860: de la légende à l'histoire*. Préface de Pierre Costabel. Paris: Vrin, 1980.

REVUE PHILOSOPHIQUE. “Livres déposés au bureau de la revue”. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 7, p. 479-480, janv.-juin 1879.

REY, A. *L'énergétique et le mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance*. Paris: Félix Alcan, 1908.

RIBOT, Th. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Librairie Germer Baillière et C., 1879.

_____. *La psychologie anglaise contemporaine*. 3^e éd. Paris: Librairie Germer Baillière et C., 1881 [1870].

_____. “De la durée des actes psychiques d'après les travaux récents”. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 1, p. 267-288, janv.-juin 1876.

_____. *L'évolution des idées générales*. 5^e éd. Paris: Félix Alcan, 1919 [1897].

_____. *Psychologie de l'attention*. 3^e éd. Paris: Félix Alcan, 1896 [1888].

_____. “Dr. H. Maudsley. *The Physiology of Mind*. (*Physiologie de l'esprit*). Macmillan. London, 1876, in-12, XIX-547 pages.” In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 2, p. 406-410, juil.-déc. 1876.

_____. “Les théories allemandes sur l'espace tactile” (In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 3^e année, t. VI, p. 130-145, juil.-déc. 1878.

_____. “Lettres de Théodule Ribot à Alfred Espinas (1866-1875)”, éditées par Raymond Lenoir. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 147, 1957.

_____. “Lettres de Théodule Ribot à Alfred Espinas (1876-1893)”, éditées par Raymond Lenoir. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 152, 1962.

_____. “Philosophy in France”. In: *Mind*, vol. 2, n° 7, p. 366-386, jul. 1877. Também publicado como “Philosophie et psychologie en France (1877)”. In: *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 2, p. 107-123, 2000/1.

_____. “H. Taine: *De l'intelligence*, 3^e édition. 2 vol. in-18. – Paris, Hachette et Cie, 1878”. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 7, p. 324-327, janv.-juin 1879.

_____. “Les mouvements et leur importance psychologique”. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 4^e année, t. VIII, p. 371-386, juil.-déc. 1879.

_____. “M. Taine et sa psychologie”. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 4, p. 17-46, juil.-déc. 1877.

_____. *L'hérédité: étude psychologique sur ses phénomènes, ses lois, ses causes, ses conséquences*. Paris: Ladrangé, 1873.

_____. *La psychologie anglaise contemporaine*. 2^e éd. Paris: Librairie Germer Baillière et C., 1875 [1870].

_____. *Les maladies de la mémoire*. 10^e éd. Paris: Germer Baillière, 1895 [1881].

RICŒUR, P. *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*. Paris: Cerf, 2017.

ROTH, X. *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir (1923-1939)*. Paris: Vrin, 2013.

SEBESTIK, J. “Le rôle de la technique dans l'œuvre de Canguilhem”. In: *Georges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 243-250.

SOREL, G. *Réflexions sur la violence*. Paris: Pages Libres, 1908.

SPENCER, H. *Principes de psychologie*. Trad. par Th. Ribot et A. Espinas. Deux tomes. Paris: Germer Baillière, 1875.

_____. *The Principles of Psychology*. Second edition. Vol. I. London; Edinburgh: Williams and Norgate, 1870 [1855].

STEWART, D. *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*. Traduction revue, corrigée et complétée par Louis Peisse. Tome I. Paris: Ladrangé, Hachette, 1843.

TAINÉ, H. "Les vibrations cérébrales et la pensée". In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 2^e année, t. 5, p. 1-9, janv.-juin 1877.

_____. "Note sur l'acquisition du langage chez les enfants et dans l'espèce humaine". In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1^{re} année, t. I, p. 5-23, janv.-juin 1876.

_____. *Le positivisme anglais: étude sur Stuart Mill*. Paris: Germer Baillière, 1864.

_____. *De l'intelligence*. Deux tomes. 12^e édition. Paris: Hachette, 1911.

_____. *H. Taine, sa vie et sa correspondance*. Tome II. Paris: Hachette, 1908.

_____. *H. Taine, sa vie et sa correspondance*. Tome III. Paris: Hachette, 1905.

TRÉSOR DE LA LANGUE FRANÇAISE. *Trésor de la langue française informatisé* (TLFi). ATILF - CNRS & Université de Lorraine. Disponible en: <<http://www.atilf.fr/tlfi>>.

VUILLEMIN, J. *Physique et métaphysique kantienne*. 2^e éd. Paris: Puf, 1987 [1955].

_____. "Remarques critiques sur la doctrine kantienne de la causalité". In: *Id. L'intuitionnisme kantien*. Paris: Vrin, 1994, p. 91-100.

WUNDT, W. *Éléments de psychologie psychophysique*. Trad. par Élie Rouvier. Deux tomes. Paris: Félix Alcan, 1886.