

BERGSON ENTRE A CIÊNCIA E A METAFÍSICA: O MOMENTO 1900  
EM FILOSOFIA

Rildo da Luz Ferreira  
Pontifícia Universidade do Paraná

**Resumo**

Neste estudo, queremos apresentar duas tensões sobre as quais tratará nossa análise: primeiro Bergson questiona a supremacia da ciência, ao mesmo tempo em que tenta fundamentar sua filosofia sobre o positivismo; segundo, ele se opõe aos espiritualistas, embora fazendo do espírito o objeto principal da metafísica. Crítica da ciência, mas igualmente oposição ao espiritualismo, tal é a dupla postura que traduz a expressão bergsoniana de *metafísica positiva*. Esta dupla negação está ligada a uma dupla orientação do conhecimento: a metafísica não deve se desviar da ação concreta para se refugiar no mundo espiritual, mas a ciência também não deve se fechar às realidades do espírito para encerrar-se no conhecimento material do mundo.

**Palavras-chave:** Bergsonismo. Positivismo. Metafísica. Espiritualismo. Intuição. Metafísica Positiva.

**Abstract**

In this study we intend to present two tensions to which our analysis will relate: firstly, Bergson disputes the supremacy of science where as it bases its doctrines on positivism; secondly, he is opposed to the spiritualists any in which is of the spirit the main object of metaphysics. Contestation of science but also opposition to spiritualism, such is the double refusal which the expression of positive metaphysics translates. This double refusal is related to a double orientation of knowledge: metaphysics can not be diverted concrete action to take refuge in the spiritual world, but science should not be closed either with realities of the spirit to be locked up in the material knowledge of the world.

**Keywords:** Bergsonism. Positivism. Metaphysics. Spiritualism. Intuition. Positive Metaphysics.

**Introdução**

O que justificaria a expressão *metafísica positiva* na filosofia bergsoniana? Bergson teria sido de tal forma marcado pelo positivismo materialista a ponto de não poder mais se desfazer dele? Ou melhor, seria antes uma escolha de fundar a metafísica sobre os dados da

experiência, a exemplo da ciência? São estas algumas das questões que tentaremos responder neste estudo por meio de uma reflexão que tentará considerar em paralelo o pensamento de Bergson e a filosofia de Maine de Biran, Ravaisson, William James e Blondel.

Todos esses quatro filósofos, a exemplo de Bergson, se empenharam em dar à metafísica a característica de precisão e cientificidade, diferente dos devaneios da metafísica clássica. Associar o espírito e o corpo, o movimento e o ser, a ação e o pensamento, a matéria e a vida, significava para esses filósofos afirmar não apenas o dinamismo que governa o universo, mas também a liberdade que caracteriza fundamentalmente a personalidade humana. O programa que Maine de Biran, Ravaisson, William James, Blondel e Bergson conferem à metafísica, a saber, de pensar as coisas nelas e por elas mesmas e não mais a partir das representações conceituais feitas pela inteligência, surgiu como resposta crítica de uma época marcada pelo progresso sem precedente no ramo da ciência. Com efeito, para esses pensadores, diante dos progressos fulgurantes da ciência e da técnica, a metafísica só se manterá enquanto tal, se se tornar “mais analítica e mais reflexiva”. (BHÉHIER, 2012, p. 862)

## **1. Uma contestação do reinado da ciência: Bergson e o positivismo**

Nenhuma leitura do trabalho bergsoniano, poderia ignorar sua relação com a ciência sem trair o espírito dessa obra. Mas essa relação pode parecer paradoxal, pois Bergson, ao mesmo tempo em que permanece ligado à ciência por seu rigor, rejeita-a por conta de sua pretensão em ser absoluta. As desmesuras da ciência justificariam o neologismo de *cientificismo* que Bergson buscará refutar em todas as suas obras.

É sobre o terreno conquistado pelo positivismo e suas ramificações diversas e variadas que nasce e ganha forma o pensamento bergsoniano. Seu olhar sobre esse movimento do pensamento é conduzido por uma preocupação permanente, a saber, a atenção pela vida. Ele se interroga sobre o que torna a vida mais manifesta e aquilo pelo qual ela se desenvolve. Assim, ele rejeita toda tentativa de mecanização da vida. Ora, é precisamente essa mecanização que resultou do positivismo. Seu progresso, como a mais expoente de todas as doutrinas na história do pensamento, se deu em oposição às questões metafísicas e morais.

Bergson analisa as consequências do positivismo através do utilitarismo de Stuart Mill, a moral social de Durkheim e as teorias associacionistas herdeiras de Hume, que reduzia a consciência a uma realidade material. Segundo Bergson, todas as suas obras serão uma crítica das doutrinas que excluem o espírito, favorecendo assim um enfraquecimento da vontade e uma negação da liberdade.

Como preservar a humanidade de um empobrecimento do espírito se o esforço empregado no campo material e no domínio das ciências é superior ao que empregamos quando nos ocupamos da vida interior? Essa é uma questão que preocupa Bergson e que faz dele, antes mesmo de Emmanuel Mournier, um filósofo personalista:

O maior feito da história da humanidade é a evolução enorme das ciências positivas depois da segunda metade do século XIX. Como consequência da invenção de numerosas máquinas, a humanidade aumentou seu corpo para além de todas as proporções, enquanto a alma continuava o que era, bastante pequena em comparação com o corpo. (BERGSON, 1972, p. 1317)

Este texto extraído da conferência sobre a alma humana dada em Strasbourg em maio de 1919, prefigura as reflexões de tom profético de *As duas fontes da moral e da religião*, publicado em 1932. Nas últimas linhas desse livro, podemos ler: “(...) Nesse corpo desproporcionalmente enorme, a alma continua aquilo que era, muito pequena agora para preenchê-lo, muito fraca para guiá-lo” (BERGSON, 1959, p. 1239-1245). Esses dois textos escritos com treze anos de intervalo traduzem uma preocupação essencial de Bergson, isto é, sem negar a matéria, conferir o primado ao espírito e a vida em meio ao progresso científico e mecânico.

As apresentações sobre a história da filosofia francesa, com destaque para a pesquisa de Felix Ravaisson (1889), ou ainda aquela do próprio Bergson (1972, p. 1157-1189), apresentam o positivismo como a invenção por excelência do século XIX. Com efeito, associando-se ao projeto de Saint-Simon de fazer da riqueza um fator de progresso da humanidade, Auguste Comte quer estabelecer “sobre as ruínas da sociedade da Idade Média uma nova sociedade onde a indústria seria a base e cujo único objetivo seria a felicidade sobre essa terra” (RAVAISSON, 1889, p. 54). Porém, ao contrário do mestre, Comte leva ao extremo seu projeto, se recusando a dar a importância que Saint-Simon dava em sua filosofia para o sentimento religioso. Comte quer construir um sistema totalmente lógico e

geométrico de onde seriam excluídas radicalmente todas as questões que não decorressem da experiência sensível. Para ele, no lugar das vãs especulações da metafísica e da teologia, estariam conhecimentos positivos. O único elemento que deve reter a atenção da ciência é o real positivo. Por positivo, Comte entende todos os fatos que conhecemos pela experiência. E esses fatos são coisas bem relativas. A filosofia positivista é composta pelo que Comte vai chamar *lei dos três estados* e que ele explica por um movimento de crescimento e maturação do espírito:

Cada um de nossos conhecimentos passa sucessivamente por três estágios teóricos diferentes: o estágio teológico ou fictício; o estágio metafísico ou abstrato; o estágio científico ou positivo (...) [Nesse terceiro estágio] o espírito humano renuncia a pesquisa vã das noções absolutas, da origem e do destino do universo e das causas íntimas dos fenômenos, para se apegar ao estudo de suas leis, isto é, de suas relações invariáveis de sucessão e de similitude. (COMTE, 2007, p. 57-58.)

Comte talvez não tivesse previsto todas as consequências de sua filosofia, já que Ravaisson e Bergson depois dele falarão, respectivamente, de um positivismo espiritualista (RAVAISSON, 1889, p. 87) e de uma metafísica positiva (BERGSON, 1972, p. 464). Com esse jogo de palavras, Ravaisson e mais ainda Bergson parecem querer expressar um grande realismo, ao contrário de Comte, pois a lei dos três estágios não é realista. É verdade que desta lei se depreende uma distinção das diferentes ordens do pensamento – distinção que permite apreciar cada uma dessas ordens – mas esta separação é tão distinta que ela se apresenta como rígida e mecânica.

Em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson sublinha como a época industrial, por exemplo, eliminando a moral através das suas grandes realizações, tornou-a ainda mais imprescindível. É o esforço industrial que, evoluindo, interpela avidamente a outra forma de vida, marcada pela simplicidade, chamada por Bergson de mística. De uma forma bastante original, ele explica isso através do conceito de *tendência*. A vida é feita de tendências contrárias que se tencionam umas às outras. Existe como que uma oscilação entre contrários. Levada ao extremo em uma direção, uma realidade cai no seu contrário. É assim que a corrida compulsiva pelos bens materiais, que a industrialização favoreceu, convida a um modo de vida mais despojado.

“Há tempos, escreve Bergson, pensava-se que a industrialização e o maquinismo

fariam a felicidade do homem. Hoje, imputaríamos tranquilamente sobre eles os males que padecemos”. (BERGSON, 1959, p. 1223)

A análise bergsoniana sobre as consequências da industrialização pode parecer redutora e simplista, pois parece contrapor-se aos benefícios do progresso da ciência, mas se prestarmos atenção, veremos que o autor de *As duas fontes* não se opõe ao projeto positivista que considera o progresso como o objetivo da vida. Bergson reconhece que a ação útil é o fim último da ciência. Ele não se opõe à ideia de Bacon segundo a qual a ciência deve nos tornar mestres da natureza. Mas, como ele dirá a propósito do evolucionismo de Spencer, o progresso da ciência é um progresso sem movimento. Com efeito, o que vem a ser um progresso, se ele produz o determinismo? O projeto da ciência de fazer o homem feliz e independente é louvável, mas, para Bergson, ele não cumpriu com suas promessas. Por falta de modéstia e moderação e, sobretudo, por ignorar quem é de fato o homem, a industrialização colocou o ser humano numa outra prisão, isto é, a prisão do desejo do bem-estar a todo custo.

O projeto de uma filosofia da vida consistirá, portanto, em uma reconciliação entre metafísica e ciência e, como veremos a seguir entre ciência e religião. Abertos um para o outro, estas diferentes ordens da racionalidade só têm a se enriquecer, guardando os limites de seu domínio próprio. Em outras palavras, colocadas em relação, conhecimento científico e conhecimento metafísico permitirão ao mesmo tempo ao filósofo, aprofundar cientificamente o espírito e ao sábio, de compreender espiritualmente a matéria. É o que explica Bergson através da seguinte afirmação: “Fazer do espiritualismo a mais empírica de todas as doutrinas por seu método e a mais metafísica por seus resultados” (BERGSON, 1972, p. 479). Bergson mantém no centro da sua metafísica o rigor científico e importância concedida aos fatos. E o *fato* que mais prenderá sua atenção é o fenômeno da vida. Ele se empenhará a compreender o princípio vital que está na base da vida.

Esse projeto, que começa por considerações sobre a vida interior, vai conduzir Bergson a um questionamento sobre a vida em geral, sobre a moral e sobre os fenômenos religiosos da qual a mística é para ele a expressão mais eloquente. Ele se coloca bem perto da intuição mística para compreender em que consiste seu princípio, sua essência. Ele não se contentará em compreender a mística como uma ideia. Ele quer apreendê-la na sua realidade. O que lhe

interessa é o fato místico. Ora, quem diz fato diz observação. Bergson atribuirá grande importância para a experiência mística. Ele buscará informações com aqueles que afirmam ter feito esta experiência. A atitude da atenção ao seu objeto de estudo caracterizará Bergson. Poderíamos assim, a exemplo de Jacques Chevalier, chamá-lo de filósofo da escuta (CHEVALIER, 1948, p. 44).

A filosofia da vida de Bergson é uma busca incessante entre o espírito e o corpo. Ela se origina na recusa do positivismo de admitir, no homem e na vida, a existência de realidades interiores e transcendentais ao dado sensível. Mas, da mesma forma que ela se opõe ao positivismo, que dá prioridade apenas às realidades materiais, Bergson também se afasta dos espiritualistas que se contentam em exaltar os poderes do espírito. É através de sua preocupação em estabelecer uma ligação entre os dois aspectos de uma mesma realidade, espírito e corpo, e por consequência, entre metafísica e ciência, que Bergson renova o espiritualismo. Seu projeto se inscreve assim naquele de Maine de Biran e Ravaisson.

## **2. Um novo espiritualismo: Bergson entre Maine de Biran e Ravaisson**

Os ensaios de aproximação entre o pensamento de Bergson, de Maine de Biran e de Ravaisson deram lugar a inúmeros escritos. Em 1948 quando, para o primeiro número dos *Études bergsoniennes*, Henri Gouhier se engaja em fazer um estudo comparativo de Maine de Biran e de Bergson, ele cita alguns desses estudos (GOUHIER, 1968, p. 134-173) no qual o primeiro, constituído por uma simples nota sugestiva, remonta a 1924 na *Revue de France*. Mas, seria inútil querer apresentar aqui uma lista exaustiva das obras ou teses que põe em relação Maine de Biran, Ravaisson e Bergson. O que nos interessa são as razões e implicações dessas pesquisas comparativas.

A primeira razão, aquela do historiador da filosofia, é de situar Bergson no momento que é o seu, momento marcado ao mesmo tempo por um grande poder das ciências positivas com as proezas da técnica que originaram delas e por um desejo de alcançar a verdade primeira das coisas. A segunda é ligada ao caráter totalmente novo e consequentemente desconcertante do bergsonismo. Com efeito, Bergson, não podendo dar origem a uma escola bergsoniana, que seria o lugar de estudo técnico e de determinação de sua inspiração

própria, a necessidade se fez sentir em seus discípulos de ligá-lo a algum filósofo.

Estes estudos comparativos em geral tem em comum o fato de sustentar e de evidenciar as semelhanças entre Bergson e Maine de Biran de uma parte, e entre Bergson e Ravaisson de outra. Eles lançam a hipótese de uma certa filiação entre Bergson e esses dois autores. Entre esses estudos, destacamos o de Dominique Janicaud (1998, p. 6), que faz a escolha pelo termo “filiação espiritual” para buscar em Ravaisson e, de certa forma, em Maine de Biran, as fontes do bergsonismo. O método de Janicaud é claramente específico: trata-se de um estudo genealógico visando estabelecer “a ascendência espiritualista de Bergson” (JAMICAUD, 1998, p. 6). Para ele, Bergson é muito mais devedor de Ravaisson em particular e à metafísica clássica em geral, do que ele pretende. Se o seu pensamento continua original, ele não pode se desfazer do conjunto da tradição do espiritualismo francês. A *filiação* seria então a noção que melhor conviria ao tema da relação entre Bergson e Ravaisson e, indiretamente, entre Bergson e Maine de Biran.

É legítimo procurar pontos em comum entre o pensamento bergsoniano e o pensamento de Maine de Biran e Ravaisson. Por outro lado, a noção de filiação não é exagerada em filosofia, ainda mais a respeito de Bergson? A noção de filiação permanece limitada para traduzir as relações entre filósofos. É a ideia defendida por Henri Gouhier no artigo acima citado *Maine de Biran et Bergson*. Segundo Gouhier, estes dois pensadores são completamente diferentes, tanto em sua aproximação quanto em suas conclusões, ainda que elementos comuns de suas doutrinas os unissem. Consequentemente, é difícil fazer de Maine de Biran ou ainda de Ravaisson filósofos precursores de Bergson, se por precursor entende-se uma relação de identidade entre suas ideias.

Para pensar sua ligação com Maine de Biran e Ravaisson, o próprio Bergson nos aponta o caminho quando ele analisa em *O pensamento e o movente* a relação entre Ravaisson e Schelling. “Talvez, escreve ele, haveria (entre Schelling e Ravaisson) menos influência que *afinidade natural*<sup>1</sup>, comunidade de inspiração e, se assim podemos falar, acordo pré-estabelecido entre dois espíritos que voavam alto e se encontraram em algum cume” (BERGSON, 1972 p. 1458). As expressões *afinidade natural*, *comunidade de*

---

<sup>1</sup> Grifo nosso.

*inspiração e acordo pré-estabelecido* permitem de não exagerar as questões da influência entre esses pensadores. Do ponto de vista do bergsonismo, pode-se qualificar de exterior e, portanto, de mecânica a busca de conciliação ou de distinção entre diferentes teorias filosóficas. Não se trata de querer reduzir pensadores que seriam aparentemente parecidos, nem de estabelecer barreiras estanques entre doutrinas que, à primeira vista, não se assemelhassem. O elemento unificador de duas doutrinas não é encontrado no exterior. “Acontece, afirma Bergson, que homens superiores se descubram cada vez melhor a si próprios à medida que eles penetram mais na intimidade de um mestre preferido” (BERGSON, 1972 p. 1458).

Se for verdade que os pontos de semelhança se encontram em diferentes níveis de suas filosofias, vale destacar que tudo se articula principalmente em torno da importância concedida ao espírito. É a afirmação da realidade do espírito que constitui o ponto de reencontro entre Bergson, Maine de Biran e Ravaisson. Bergson fará disso o objeto por excelência da metafísica. “Nós atribuímos à metafísica, escreve ele, um objeto específico, principalmente o espírito” (BERGSON, 1972 p. 1277).

Com relação a Maine de Biran, o que interessa Bergson não é tanto os extremos do esforço e da passividade, mas o método que permite a Maine de Biran descobrir uma nova fonte que confere não apenas um tom novo ao seu pensamento moral, mas o conduz à ideia de um Absoluto que se define pelo amor. É o que leva Gabriel Madinier estabelecer uma ligação entre o pensamento de Maine de Biran e o de Bergson. “[Existe] uma analogia entre a intuição de Bergson e a terceira vida de Biran. A vida divina é o mesmo êxtase onde o ser, reconduzido ao élan criador, coincide com a sua razão de ser, sua lei de produção. Nos dois filósofos, esse contato inexprimível ao sabor do que se pode perceber” (MADINIER, 1938, p. 397).

O que é surpreendente, tanto em Maine de Biran quanto em Bergson é a vida nova à qual renasce o eu que tenha feito a experiência do amor divino. Se no sentimento do esforço o eu estava inteiramente engajado em um movimento de concentração do eu sobre si mesmo, no amor experimentado ele sai de si para se centrar em Deus. “O centro, escreve Bergson, não é mais o eu, mas Deus, Deus dado em uma intuição onde a alma se sente renascida para uma vida nova” (BERGSON, 1972, p. 669). Para esses dois autores, acima do

esforço e da vontade, constata-se uma vida superior que é amor. O reconhecimento deste amor é a expressão do realismo cuja filosofia de Maine de Biran e, em alguns aspectos a de Ravaisson e da Bergson, estão impregnadas. É em nome desse realismo que Maine de Biran rechaça a moral estoica: “Essa moral, mesmo tão sublime, é contrária à natureza humana, pois pretende fazer passar, sob o império da vontade, afeições, sentimentos ou causas de excitação que não dependem dela de maneira alguma” (MAINE DE BIRAN, 1927).

Se a crítica ao estoicismo pode tomar a forma de certa decepção perante a fraqueza humana, não é ela, antes de tudo, um apelo direcionado à filosofia a não se dissolver em fórmulas abstratas, as realidades concretas e irreduzíveis da existência humana? O espiritualismo de Maine de Biran é um espiritualismo realista. Essas ideias, vistas de longe, justificariam uma assimilação da filosofia de Bergson à de Maine de Biran, legitimando assim a tese da filiação. Mas uma análise profunda das semelhanças e ainda mais de suas divergências dá a entender que não se trata entre eles apenas de uma comunidade de gosto, de uma afinidade natural. Maine de Biran não influenciou Bergson mais que Ravaisson.

Tanto com um quanto com o outro, Bergson compartilha, mais que conteúdos de doutrina, atitudes e maneiras de filosofar que estão fundados essencialmente sobre a exigência para a filosofia de se fazer vida. Tornar a filosofia viva e vital tem por consequência primeiro de não subestimar o valor da abstração e a própria razão, depois de permanecer atento para as diferentes manifestações da vida quer ela seja instintiva, inconsciente, natural ou sobrenatural e, enfim, contrariamente a uma filosofia do ser que sugere uma reflexão exterioridade, atribuir uma importância capital à interioridade. Pois o que é próprio da vida, sua essência profunda, é de ser constituída por uma “interioridade radical” (HENRI, 1996, p. 6).

O espiritualismo é realismo. É o que faz a afinidade tanto entre Bergson e Ravaisson que entre Bergson e Maine de Biran. Mas deve-se notar que a semelhança profunda entre essas respectivas doutrinas remonta a Plotino. O seu espiritualismo traz a marca da filosofia plotiniana, que ensina que a luz interior cujo eu faz experiência é o fundamento do conhecimento. Esta luz, escreve Bergson, permite ver o universo visível como o “aspecto exterior de uma realidade que, visto de dentro e apreendido em si mesma, aparece como um

dom gratuito, como um grande ato de liberdade e de amor” (BERGSON, 1972, p. 1468).

Este amor, para Bergson, não pode se manter unicamente sobre o campo das ideias e da contemplação; ele se traduz na concretude da vida através da ação. A filosofia da vida não é apenas uma afirmação da realidade do espírito e, por consequência, uma simples reabilitação da metafísica combatida pelo criticismo e pelo positivismo materialista. Ela é também uma exigência de ação. De onde o interesse que Bergson tem pelo pragmatismo de William James. O primado atribuído à ação marca igualmente com um tom específico o pensamento francês através da filosofia de Blondel. Descobrir o que recobre essa noção de ação, suas implicações e seus desafios, permite iniciar um diálogo entre Bergson e aqueles que são considerados como detentores de uma filosofia concreta. Por que a filosofia da vida é uma filosofia da ação? Tal é a questão que trataremos na próxima seção.

### **3. Uma filosofia da ação: Bergson entre William James e Maurice Blondel**

Querer colocar em uma mesma reflexão Bergson, James e Blondel é estudar dois tipos de relação: a admiração e a indiferença. Na primeira, a admiração caracteriza a ligação entre Bergson e James. Essa admiração se concretiza por uma amizade alimentada por uma correspondência regular de 1902 a 1910, em torno de assuntos comuns ou particulares. A segunda, a indiferença, que ganha a forma de uma desconfiança, é a que percebemos entre Bergson e Blondel, dois conterrâneos. Assim, enquanto o nome de William James é frequentemente mencionado, o de Maurice Blondel aparece apenas três vezes sob a pluma de Bergson: uma ausência total nas *Oeuvres* e três ocorrências que, na verdade, representam apenas duas nas *Mélanges*. A primeira, a de um acordo, se refere a uma conversa sobre a relação entre o intuitivo e o discursivo. A última se encontra na menção bastante breve que Bergson faz do pensamento de Blondel em *La philosophie française*, a confinando na área da filosofia religiosa, no entanto, a única que ele julga importante na época dele<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> “(...) Maurice Blondel, promotor de uma ‘filosofia da ação’, onde vemos imanente ao ser humano e misturada à sua vida interior a exigência do transcendente”. “A filosofia religiosa deu origem na França, a trabalhos importantes. Recordemos apenas, para ficarmos nos mais recentes, os nomes de Ollé-Laprune, de Blondel (...)” (BERGSON, 1972, p. 1176 e 1178).

L'action de Maurice Blondel começa pela questão do sentido da existência humana. Essa questão permanecerá como a única preocupação de Blondel, pois todos os escritos posteriores terão somente como objetivo buscar esclarecer um pouco mais essa questão. "A vida humana tem ou não um sentido? E o homem tem um destino? Ajo, mas sem mesmo saber o que é a ação; sem ter desejado viver, sem saber exatamente nem quem eu sou nem mesmo se eu sou" (BLONDEL, 1993, p. VII).

Se considerarmos o conjunto da obra de Bergson, é às *Deux sources de la morale et de la religion* de 1932 que poderíamos, guardadas as devidas proporções, comparar *L'action* de Blondel. Ora, quando a primeira versão deste livro aparece em 1893, a única obra existente de Bergson é seu Ensaio sobre os dados imediatos da consciência (1889). E, no entanto, já nesse nível de suas carreiras, pode-se empreender uma aproximação entre seus pensamentos filosóficos.

O ponto de encontro dessa filosofia nascente e a de Bergson que está igualmente no seu início, se nutre em torno da importância que se concede à práxis, à vida concreta. A primeira definição da ação, a saber, a relação entre o pensamento e a ação é o propósito da crítica feita por Bergson com relação à ciência que tem a tendência a espacializar o agir e fixá-lo. Sem querer reduzi-los, podemos dizer que a ação de Blondel corresponde ao ato livre de Bergson. Pensar seu agir ou concretizar seu pensamento significa deliberar, e a deliberação não pode ser feita sem uma reflexão sobre o fundamento das realidades que são objeto de decisão. O ato livre emana do íntimo do ser humano e por isso não pode se excluir do domínio do pensamento. Ele traduz a natureza humana, considerando sua dupla dimensão corpo-espírito.

O ato livre em Bergson, bem como a ação em Blondel, deixa o campo da utilidade e revela o sentido profundo e a origem espiritual da pessoa humana, o que leva Frédéric Worms a dizer que Bergson faz uma metafísica da ação (WORMS, 2000, p. 9). A ação livre revela que de todos os seres vivos, o homem é o único a ter sido criado como criador. Desta maneira, sua ação é participação na obra criadora de Deus que é, em si mesmo, ação pura segundo Aristóteles.

Não é possível sustentar a ausência de preocupação religiosa em Bergson para tentar justificar sua diferença com Blondel. Essas serão atestadas desde 1903, por uma carta para

William James (BERGSON, 1972, p. 580) e reaparecerão em 1912 em uma carta a Joseph de Tonquedec (BERGSON, 1972, p. 964), onde Bergson rejeita a acusação de monismo da qual sua filosofia era objeto. Da mesma forma que a ação *blondeliana* coloca o problema do sentido da existência humana e do destino homem, o *ato livre bergsoniano*, se distinguindo do instinto animal, traz a marca da natureza espiritual e divina da pessoa humana.

Assim, para além das discussões em torno de pertencer ou não a uma mesma família de pensamento, Bergson e Blondel, na intuição fundamental de suas respectivas filosofias, são próximos um do outro. Cada um pode sentir no outro certamente mais um aliado que um adversário. Ambos se opõem à ideia segundo a qual a religião deve ser excluída da reflexão filosófica. Blondel, preocupado com uma verdade inscrita na fé, fez da religião cristã um objeto de reflexão filosófica, enquanto Bergson, ainda que alheio aos dogmas, descobrirá o fato religioso através da experiência mística. Sua filosofia é uma reflexão sobre a natureza e o espírito.

A análise que acabamos de fazer da relação entre Bergson e Blondel sobre a importância atribuída à ação não deixa evidente nenhuma influência concreta de um sobre o outro. Ela apenas nos permite pensar que suas doutrinas tem em comum o fato de constituírem, em parte, uma resposta aos problemas específicos de sua época. A importância concedida à ação é uma necessidade comumente partilhada por vários pensadores do “momento 1900 em filosofia” (WORMS, 2004). O pragmatismo como atitude que privilegia as questões práticas em detrimento das questões teóricas está no seu auge. Colocar o conhecimento ao serviço da atividade, não separar teoria e prática, mas também perceber um sentido último na existência humana, eis alguns traços característicos que reúnem Bergson, Blondel e William James.

Se é difícil tentar conhecer a natureza da ligação entre Bergson e Blondel, uma vez que seus escritos não falam sobre isso, a admiração que se vê entre Bergson e William James torna mais fácil um estudo comparativo entre as diferentes teorias desses autores? A quantidade de estudos que colocam James e Bergson em uma mesma reflexão responderia pela afirmativa a esta questão. No entanto, como se averiguou com o pensamento de Blondel, o pensamento de Bergson não é assimilável ao de James. Para chegar a compreender tanto o ponto de contato como as suas divergências, é preciso, de acordo com Frédéric Worms, ir

além das semelhanças imediatas (WORMS, 1999, p. 54-68). Temos aí uma clara indicação no desenvolvimento que Bergson mesmo faz quando vê seu pensamento ser incorporado ao de William James ou quando se estabelece uma influência de James sobre ele. Ele escreve:

Os Principles of psychology apareceram em 1891. Meu Essai foi elaborado de 1883 a 1887 e publicado em 1889. Eu conhecia apenas de William James seus estudos sobre o esforço e a emoção. O que significa dizer que as teorias do Essai não podem derivar da psicologia de James. Adianto-me em acrescentar que a concepção da “duração real” desenvolvida no meu Essai, corresponde em vários aspectos com a descrição dada por James do “stream of thought” (...). Mas referindo-se aos textos veríamos sem dificuldade que a descrição do “stream of thought” e a teoria da duração real não têm a mesma significação e não podem ser ligadas à mesma origem (BERGSON, 1972, p. 657).

Assim apresentada pelo próprio Bergson, seu pensamento e o pensamento de James são dados como tendo certamente pontos em comum, mas como itinerários diferentes e independentes. A diferença fundamental é que James, nos diz Bergson, parte da psicologia e talvez não saia muito dela, enquanto que é sobre o campo da ciência, pela análise da ideia do tempo que Bergson descobre a psicologia e é conduzido à metafísica. Assim, a consciência como objeto de reflexão os une, mas os desenvolvimentos que eles fazem são distintos. Ambos criticam a doutrina do dualismo da consciência e se opõem ao associacionismo que a reduz a uma realidade psico-mecânica. Mas, enquanto essa crítica em Bergson se fundamenta sobre a descoberta da duração interior feita de heterogeneidade, James ensina a unidade do sujeito e do objeto. Esse ponto comum de suas doutrinas, a irredutibilidade dos fatos da consciência, confere igualmente um tom comum às suas teorias da consciência marcadas por um primado atribuído à percepção pura. Em James como em Bergson, a consciência não pode viver sem a experiência. É a ela que a realidade é dada a conhecer. Na percepção pura ou experiência pura, William James e Bergson superam o conhecimento geral e atingem a singularidade das coisas.

Estes elementos de comparação são reconhecíveis através dos textos e das cartas que eles trocaram. Em uma introdução a essas correspondências, a *Revue des deux mondes* resume de maneira notável aquilo que faz a unidade dos seus pensamentos e aquilo na qual cada um permanece original.

Enquanto que para Bergson o aspecto vital era o fluxo da duração, esse aspecto era para James apenas um entre mil outros e todos eram considerados. (Mas) esses dois pensadores encontrando a chave da metafísica em um certo aspecto da vida última, da continuidade da vida interior (BARTON, 1933, p. 786).

Como em Maine de Biran ou ainda em Ravaisson é na continuidade da vida interior que Bergson e James encontraram o caminho de acesso ao conhecimento de Deus. Para abordar a natureza de Deus, James a quem a ligação entre a fé e a ciência pareceu em um primeiro momento conflituosa, toma como ponto de partida a experiência. Ele une em uma só verdade científica e verdade religiosa. Como igualmente podemos ler por meio das linhas de *As duas fontes*, a verdadeira religião não poderia se apresentar sem essa dupla cobertura de razão e de fé. As religiões são da ordem da vida interior e, conseqüentemente, permanecem ligadas à psicologia, mas elas são clarificadas pela razão filosófica. O fato religioso não tem nenhum sentido se ele não proceder da experiência individual da qual a mística é o exemplo por excelência. Para além daquilo que poderíamos chamar em James uma psicologização da religião, o que é preciso guardar, é a forma pessoal e conseqüentemente envolvente da emoção religiosa. É isso que traduz o heroísmo ao qual ele atribui um valor irredutível como vimos em Ravaisson ou ainda na filosofia da ação de Blondel. O pragmatismo de James é de certo ponto de vista um espiritualismo, não aquele que estabelece uma oposição entre espírito e matéria, mas aquele que, compreendendo a diferença de natureza do espírito e da matéria, sabe uni-los através do fato concreto, a ação.

Quer admitida ou não, a relação entre James, Bergson e Blondel gira em torno de duas questões fundamentais, a da ação e do fato religioso. Nesses três autores, a filosofia não pode se satisfazer em querer simplesmente pensar o mundo sem transformá-lo. É na e pela ação que o discurso filosófico conserva sua coerência. A ação, enquanto unidade do fazer e do pensar, é reveladora de verdade absoluta e integral. Ela não se refere unicamente sobre a natureza em geral, o que Bergson chamaria o ato de fabricação, mas sobre o ser mesmo da pessoa humana que se torna ela própria uma natureza invocando transformação e criação, pela qual o homem se diviniza.

O que é preciso, portanto, considerar do diálogo de Bergson com os interlocutores acima estudados a respeito da vida como objeto de reflexão filosófica? Essencialmente uma coisa: antes de ser especulativa, a filosofia é sabedoria prática. O projeto de uma metafísica positiva se identifica assim da seguinte maneira: trata-se em primeiro lugar de afirmar a unidade do conhecimento e conseqüentemente de atribuir igual valor à ciência e à filosofia. Esse primeiro interesse é ligado a um segundo: o espírito não é uma realidade quimérica,

mas é ele que dá sentido para as realidades materiais. A partir deste ponto de vista, eles não estão em uma relação de exterioridade de um em relação ao outro. Eles estão ligados. O terceiro interesse de uma metafísica positiva é a importância atribuída à ação livre e à sua união com o pensamento. Viver seu pensamento e pensar sua ação. Tal é a verdade fundamental que o novo filosofar que Bergson inicia, como Ravaisson, William James e Blondel, se opõe ao idealismo kantiano e ao positivismo de Comte. A função que eles conferem à filosofia é a de mostrar ao homem que ele é capaz de alcançar no mundo valores que lhe são próprios e que não são redutíveis a nenhum objeto. A filosofia da vida é filosofia do espírito, tanto em sua fonte quanto em seu desenvolvimento. Eis a direção na qual Bergson inscreve sua filosofia. Não trata de se opor ao progresso material, o que seria absurdo, mas de equilibrar esse progresso com outro progresso, o da vida interior que dá ao homem a personalidade própria de ser ao mesmo tempo criatura e criador, isto é, livre.

## Conclusão

É por meio de uma escuta atenta da vida interior e a certeza que ela dá de chegar à verdade que começa o bergsonismo. Se Bergson pode suscitar interesse em seus contemporâneos confrontados com o ceticismo semeado pelo positivismo materialista do final do século XIX, é porque seu pensamento, assim como o de Maine de Biran e de Ravaisson, os convidava a perscrutar o interior de si mesmos. O bergsonismo se caracteriza assim como uma filosofia da atenção, “atenção que o espírito presta em si mesmo” (BERGSON, p. 1919). Assim, o objeto dessa filosofia coincide com seu método: a intuição.

Atenção à vida interior, a intuição nos mostra a diferença fundamental entre a essência real do tempo e a representação simbólica que os matemáticos fazem do tempo. A “metafísica positiva”, ao contrário da metafísica tradicional, é um pensamento do tempo concreto, isto é, do tempo inerente ao ser vivo, ao real em movimento. O tempo vivido, a duração, como a chama Bergson, se distingue do esquema racional ou matemático do tempo. O desafio fundamental dessa distinção entre o tempo da ciência e o tempo real é de conseguir compreender como a atenção à vida interior constitui em Bergson uma fonte de

conhecimento e de ação, ação que culmina na criação de si por si e na abertura do eu para a transcendência, mas tudo isso é tema para uma nova pesquisa.

## Referências

- BARTON, Perry Ralph. "William James et Henri Bergson, Lettres". In *Revue des deux mondes*, tome XVII, setembro-dezembro, 1933.
- BERGSON, Henri. *Mélanges*. Edição de André Robinet. Paris: PUF, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres*. Edição do Centenário. Paris: PUF, 1959.
- BHÉHIER, Emile. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2012.
- BLONDEL, Maurice. *L'action (1893)*. Paris: PUF: 1993.
- CHEVALIER, Jacques. *Bergson*, Paris: Plon, 1948.
- COMTE, Auguste. *Premiers cours de philosophie positive*. Paris: PUF, 2007.
- HENRI, Michel. *Vie et révélation*. Beirute: Publication de l'Université Saint-Joseph, 1996.
- JANICAUD, Dominique. *Ravaisson et la métaphysique*. Paris: Vrin, 1998.
- MADINIER, Gabriel. *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*. Paris: Félix Alcan, 1938.
- MAINE DE BIRAN. *Journal Intime de Maine de Biran (1792-1817)*. Paris: Plon, 1927.
- RAVAISSON, Félix. *La philosophie en France au XIXème siècle*. Paris: Felix Alcan, 1889.
- VV.AA. *Les études bergsoniennes*. Volume VIII. Paris: PUF, 1968.
- WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Le moment 1900 en Philosophie*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2004.
- \_\_\_\_\_. "James et Bergson: lectures croisées". In *Revue Philosophie*, nº 64. Paris: Les Éditions de Minuit, 1999.