

A crítica bergsoniana do conhecimento

Bergson's criticism of knowledge

Jonas Gonçalves Coelho¹

COELHO, Jonas Gonçalves. A crítica bergsoniana do conhecimento. *Mimesis*, Bauru, v. 22, n.2, p. 07-24, 2001.

RESUMO:

Nosso objetivo é mostrar como Bergson constrói a sua teoria do conhecimento, tendo em vista o processo de evolução da vida, restituindo, assim, o estatuto de conhecimento legítimo para a metafísica.

Unitermos: inteligência; intuição; linguagem; evolução; conhecimento.

I INTRODUÇÃO

Bergson, em vários momentos de sua produção filosófica, critica o ponto de vista daqueles que consideram que a análise do conhecimento, a “Teoria do conhecimento”, deve ser o ponto de partida da investigação filosófica, ou seja, critica a concepção de que se deve começar por uma análise do “mecanismo do pensamento”, de que se deve estar seguro do valor de um instrumento cognitivo antes de utilizá-lo. O filósofo caracteriza esse empreendimento como uma “reflexão prematura do espírito sobre si mesmo”, o qual tem o inconveniente de estabelecer limites para o conhecimento, desencorajando o seu avanço. Segundo Bergson, deve-se primeiramente, dilatar o pensamento, pois só avançando sabemos até onde podemos conhecer e percebemos que “os obstáculos assinalados eram em sua maior parte efeitos de miragens” (Bergson, 1993b, p.2). Conforme uma imagem proposta pelo filósofo, uma reflexão prévia poderia nos indicar a impossibilidade de nadar ao passo que nadando descobrimos que é possível nadar.

De fato, as restrições de Bergson não se dirigem ao empreendimento epistemológico em si mesmo, mas à sua precedência em relação a outros tipos de investigação. É nesse sentido que podemos compatibilizar as ressalvas que Bergson faz à “Teoria do conhecimento” com o fato de

¹ Professor de
Filosofia do
Departamento de
Ciências Humanas
da UNESP/
Campus Bauru.
E-mail:
jccoelho@iron.com.br

ele próprio ter dedicado grande parte de sua obra à questão do conhecimento. Para que seu próprio empreendimento epistemológico não se torne uma “reflexão prematura do espírito sobre si mesmo”, Bergson toma os problemas filosóficos fundamentais - como a liberdade, a relação alma e corpo, a evolução da vida etc. - para mostrar que eles estão associados à estrutura de nossa inteligência, ao seu modo de operação. Se, por um lado, a crítica bergsoniana da inteligência abre o caminho para a solução desses problemas; por outro, ela a pressupõe.

É justamente o tratamento que Bergson dá às faculdades cognitivas, à relação entre elas, que procuraremos analisar com o objetivo de estabelecer a posição do filósofo em relação às grandes questões que envolvem a “Teoria do conhecimento”, tais como, a origem, as possibilidades e os limites do conhecimento. Para isso consideramos indispensável entender a crítica bergsoniana da inteligência e a alternativa por ele proposta para o conhecimento efetivo da realidade, ou seja, a intuição.

No ensaio *Introduction a la métaphysique*, referindo-se à problemática do conhecimento, Bergson destaca um aspecto que considera comum aos filósofos: eles distinguem “duas maneiras profundamente diferentes de conhecer uma coisa” (Bergson, 1993a, p. 177) e isto independentemente de as considerarem legítimas ou possíveis. Uma dessas formas de conhecimento consiste em manter-se no relativo, ou seja, em permanecer fora do objeto, rodeando-o, assumindo um “ponto de vista” sobre ele e utilizando-se de “símbolos” para exprimi-lo; enfim, o conhecimento relativo é aquele que “altera a natureza de seu objeto” (Bergson, 1972, p. 774). Já o outro modo de conhecimento, o “conhecimento absoluto” ou o “conhecimento do absoluto”, caracteriza-se por entrar no objeto, apreendê-lo, captá-lo “por dentro, nele mesmo, em si” (Bergson, 1993a, p. 178), ou seja, não se parte do sujeito, excluindo-se, assim, o “ponto de vista” e a mediação de “símbolos”.

O próprio Bergson mantém essa distinção que encontra na tradição filosófica, considerando que há efetivamente dois modos de conhecimento. Para o filósofo, o conhecimento relativo, estático, por conceitos, que envolve uma “separação entre aquele que conhece e o que é conhecido” (Bergson, 1972, p. 773), é o intelectual, o qual, embora se justifique pragmaticamente, é teoricamente limitado, sendo o gerador de problemas filosóficos aparentemente insolúveis. O conhecimento que toca o absoluto, que tem a virtude de resolver os problemas gerados pelo anterior, é o intuitivo. Este consiste num modo de apreensão imediata, na identificação, na coincidência com o particular, com o que não é traduzível em conceitos, constituindo-se como uma visão direta da realidade: “consciência imediata, visão que não se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência” (Bergson, 1993a, p. 27).

Para compreender a natureza dessas duas formas fundamentais de conhecimento e as implicações daí decorrentes, não podemos perder de vista um pressuposto fundamental que acompanha toda a obra de Bergson, ou seja, as operações psicológicas, as faculdades cognitivas, devem ser compreendidas a partir de sua função instrumental:

COELHO, Jonas Gonçalves. A crítica bergsoniana do conhecimento. *Mimesis*, Bauru, v. 22, n.2, p. 07-24, 2001.

COELHO, Jonas
Gonçalves. A crítica
bergsoniana do
conhecimento.
Mimesis, Bauru, v.
22, n.2, p. 07-24,
2001.

Observamos agora que a psicologia, quando decompõe a atividade do espírito em operações, não se ocupa o suficiente de saber para que serve cada uma delas; é precisamente porque a subdivisão é no mais das vezes insuficiente ou artificial. O homem pode sem dúvida sonhar ou filosofar, mas primeiro deve viver; não há dúvida alguma de que nossa estrutura psicológica tem a ver com a necessidade de conservar e desenvolver a vida individual e social. Se a psicologia não se reger por essa consideração, deformará necessariamente seu objeto. Que se diria do cientista que fizesse a anatomia dos órgãos e a histologia dos tecidos, sem se preocupar com sua finalidade? Ele correria o risco de dividir em falso, de agrupar em falso. Se a função só se compreende pela estrutura, não se podem deslindar as grandes linhas da estrutura sem uma idéia da função. Não se deve pois tratar o espírito como se ele fosse o que é “por nada, por prazer”. Não se deve dizer: sendo tal a sua estrutura, dela tiramos tal partido. Pelo contrário, o partido que dela tiramos é o que permitiu determinar a sua estrutura ... (Bergson, 1992, p. 111).

Bergson defende a inseparabilidade entre a teoria do conhecimento e a teoria da vida, o que significa que os modos possíveis de conhecimento, sua natureza e limite, devem ser apreendidos e compreendidos a partir do processo evolutivo. Desse modo, subverte totalmente a concepção clássica do conhecimento, valendo-se de uma teoria evolutiva:

Uma teoria da vida que não se acompanhe de crítica do conhecimento é forçada a aceitar, pura e simplesmente, os conceitos que o entendimento põe à sua disposição: ela só pode encerrar os fatos, por bem ou por mal, nos esquemas preexistentes que considera como definitivos. Ela obtém, assim, um simbolismo cômodo, necessário mesmo, talvez, para a ciência positiva, mas jamais uma visão direta de seu objeto. Por outro lado, uma teoria do conhecimento que não reponha a inteligência na evolução geral da vida não nos ensinará nem como os esquemas do conhecimento vieram a se constituir, nem como podemos alargá-los ou ultrapassá-los. Impõe-se que essas duas reflexões, teoria do conhecimento e teoria da vida, se reúnam, e, por um processo circular, impulsionem uma à outra indefinidamente (Bergson, 1991, p. IX).

Sendo assim, desenvolveremos o nosso trabalho sobre a teoria bergsoniana do conhecimento, considerando a natureza das faculdades cognitivas em sua função no processo de evolução da vida.

II A INTELIGÊNCIA

I

Para Bergson, os insetos e os homens são o ponto culminante de duas direções evolutivas. No mundo dos insetos, em especial dos himenópteros, há um maravilhoso desenvolvimento do instinto, enquanto que no homem prevalece a inteligência: “toda a evolução do reino animal ... realizou-se em duas vias divergentes, uma das quais seguiu em direção ao instinto e a outra na direção da inteligência” (Bergson, 1991, p. 135).

Segundo o filósofo, a inteligência e o instinto têm uma origem comum. Começaram interpenetrando-se e mantiveram essa ligação, não podendo ser encontrados em estado puro, em separado, embora prevaleça uma ou outra dessas tendências: não “há inteligência onde não se descubra vestígios de instinto, nem instinto, sobretudo, que não esteja envolto numa franja de inteligência” (id. *ibid.*, p. 136). As atividades dos insetos, como a escolha do local, do momento e dos materiais de suas construções, indicam a presença de “lampejos de inteligência” ao lado do instinto: “quando, como acontece raramente, abelhas fazem ninhos ao ar livre, elas inventam dispositivos novos e verdadeiramente inteligentes para adaptar-se às novas condições” (id. *ibid.*, p. 143). No caso de outros animais, constata-se o “desabrochar da inteligência”, ou seja, embora o instinto constitua o “substrato de sua atividade psíquica”, a inteligência está presente “executando o máximo de variações possíveis sobre o instinto” (id. *ibid.*). E, no caso do homem, embora predomine a inteligência e se possa dizer que ela dispense o instinto, não se deve ignorar que a fabricação de instrumentos, por exemplo, pressupõe “um grau superior de organização a que só se pode se elevar com as asas do instinto” (id. *ibid.*).

Embora não se encontrem separados, há uma diferença de natureza entre o instinto e a inteligência: “o que há de instintivo no instinto é de sentido oposto ao que há de inteligente na inteligência” (Bergson, 1991, p. 137). Deve-se, assim, abstrair dessa realidade mista e se procurar compreender o que caracteriza essas duas formas de atividade psíquica, ou seja, o que o “instinto tem de instintivo” e o que a “inteligência tem de inteligente”. Por definir a vida como um “esforço para obter determinadas coisas da matéria bruta”, Bergson considera o instinto e a inteligência como “dois métodos diferentes de ação sobre a matéria inerte” (id. *ibid.*).

A inteligência é, essencialmente, uma faculdade de fabricação. O aparecimento do homem - “parte culminante da evolução dos vertebrados” - sobre a Terra é associado ao período em que se fabricaram as primeiras armas, os primeiros instrumentos. Ao atribuírmos aos animais condutas inteligentes, referimo-nos não aos atos que podem ser explicados por “imitação” ou por “associação automática de imagem” mas àquelas “atividades que atestam um pensamento de fabricação”, como a modelação de um “instrumento tosco” ou a utilização de “objetos fabricados pelo homem”. Um instrumento fabricado é a concretização da invenção a qual define melhor a inteligência que a inferência, visto que essa atividade pode ser considerada como uma modalidade, um componente da própria invenção: “Sem dúvida, há inteligência sempre onde houver inferência; mas a inferência, que consiste no aproveitamento da experiência passada no sentido da experiência presente, é já um começo de invenção (Bergson, 1991, p. 139).

A inteligência, mesmo em sua forma mais simples, “aspira a fazer com que a matéria atue sobre a matéria”, daí a fragmentação do mundo

COELHO, Jonas Gonçalves. A crítica bergsoniana do conhecimento. *Mimesis*, Bauru, v. 22, n.2, p. 07-24, 2001.

material em “objetos nitidamente exteriores” (id. *ibid.*, p.190). Tendo em vista essa ligação entre a inteligência e a ação, compreende-se que as invenções mecânicas permitem utilizar cada vez mais a matéria. A invenção mecânica, a fabricação de objetos artificiais como as ferramentas, foi o primeiro empenho essencial da inteligência humana, o elemento em torno do qual gravita a vida social. Daí Bergson considerar legítimo definir o homem tendo em vista essa atividade: “Se pudéssemos nos despir de todo orgulho, se, para definir nossa espécie, nos ativéssemos estritamente ao que a história e a pré-história nos apresentam como a característica constante do homem e da inteligência, talvez não disséssemos *Homo sapiens*, mas *Homo faber*” (id. *ibid.*, p. 140).

O instinto é também uma faculdade natural voltada para a utilização de um instrumento que, nesse caso, é um mecanismo inato, ou seja, que faz parte do próprio corpo. A diferença diz respeito à natureza do instrumento: enquanto o instinto é a faculdade de utilizar e mesmo construir instrumentos organizados, a inteligência é a faculdade de “fabricar e empregar instrumentos inorganizados”, ou seja, trata-se, num caso, de um instrumento fabricado e, no outro, de um instrumento natural.

Do ponto de vista evolutivo, essas faculdades foram bem sucedidas, ambas foram preservadas graças às vantagens de cada uma delas, o que não exclui os inconvenientes. No caso do instinto, o instrumento é perfeito, embora especializado. É perfeito pelo fato de estar à mão, de se fabricar e restaurar a si mesmo, de aliar uma “complexidade infinita de pormenor” a uma “simplicidade de funcionamento maravilhosa”, por fazer o que deve fazer de maneira admirável, na hora certa e sem dificuldade. Pelo fato de conservar uma “estrutura quase invariável”, o instinto nada mais é que a “utilização de um instrumento determinado para um objeto determinado”. Nesse caso, o êxito imediato é certo, embora “limitado em seus efeitos”. Já o instrumento produzido pela inteligência é imperfeito, mas flexível; exige esforço para ser obtido; é de “manejo penoso”; mas por ser feito de matéria inorganizada, “pode assumir uma forma qualquer, servir a qualquer fim, livrar o ser vivo de qualquer dificuldade nova que surja e lhe conferir uma quantidade ilimitada de poderes” (id. *ibid.*, p. 141). Assim, embora os instrumentos da inteligência sejam aleatórios, eles podem produzir conquistas ao infinito. Quando a necessidade não é imediata, ele é superior ao instrumento natural. Influencia quem o fabricou, levando-o a exercer uma nova função; ao satisfazer uma necessidade, ele cria uma nova, o que faz com que, diferentemente do instinto que fecha o círculo de ação em que o animal se move automaticamente, ele “abre a essa atividade um campo infinito, impelindo-a cada vez mais além e tornando-a cada vez mais livre” (id. *ibid.*, p. 142). Essa vantagem da inteligência sobre o instinto não existiu sempre, só aparecendo quando a inteligência foi capaz de fabricar máquinas de fabricar: “No início, as vantagens e os inconvenientes do instrumento fabricado e do instrumento natural se equilibram tão bem que é difícil dizer qual dos dois garantirá ao ser vivo um império maior sobre a natureza” (id. *ibid.*).

Assim, a inteligência é uma faculdade voltada para a fabricação de instrumento inorganizado - artificial. Como ela não possui esse instrumento, ela diversifica a sua fabricação conforme as “circunstâncias” e as “dificuldades”. Desse modo, ela se volta “essencialmente” para as “relações entre a situação dada e os meios de a utilizar”. Daí se conclui que as relações lógicas que a inteligência tem por função estabelecer decorrem das necessidades de ação.

Como o processo natural de desenvolvimento de nossa inteligência está intimamente ligado à ação e a uma lógica da ação, esta é constituída por duas tendências complementares: cálculo e intenção. A ação envolve um objetivo e um plano para alcançá-lo. A realização desse plano envolve, por sua vez, o conhecimento de semelhanças da natureza as quais lhe permitem fazer previsões do futuro. Desse modo, aplica-se, “conscientemente ou não, a lei de causalidade”, ou seja, as “ações inspiradas por intenções” ou os “movimentos combinados com vistas à execução de um modelo” são guiados pelo “hábito consciente de encadear as mesmas causas aos mesmos efeitos”. Assim, pelo fato de ser “modelada para as exigências da ação humana”, a inteligência “age ao mesmo tempo por intenção e cálculo, pela coordenação de meios a um fim e pela representação de mecanismos por formas cada vez mais geométricas” (Bergson, 1991, p. 45).

Bergson entende que a inteligência também possui conhecimentos inatos, com a diferença essencial de que esses não se dirigem a objetos particulares como no caso do instinto, mas às relações estabelecidas de modo natural entre objetos, entre partes, entre aspectos, entre premissas e conclusões, entre o que se sabe e o que se ignora. São inatos tanto a “tendência a estabelecer relações” quanto o conhecimento de “certas relações muito gerais” as quais estão implicadas naquela tendência. Bergson propõe como exemplo o comportamento de uma criança recém-nascida.

A criança que acaba de nascer não conhece objetos determinados, nem certa propriedade definida de objeto nenhum; mas, no dia em que se aplique diante dela uma propriedade a certo objeto, um epíteto a certo substantivo, ela compreenderá imediatamente o que isso quer dizer. A relação do predicado ao sujeito é portanto apreendida por ela naturalmente. E o mesmo se diria da relação geral que o verbo exprime, relação tão imediatamente concebida pelo espírito que a linguagem a pode subentender, como acontece nas línguas rudimentares que não possuem verbo. A inteligência utiliza, pois, naturalmente, relações de equivalente a equivalente, de conteúdo a continente, de causa a efeito, etc., que toda oração implica quando há sujeito, predicado, verbo, expressos ou subentendidos (id. *ibid.*, p. 148).

As duas funções essenciais da inteligência, a dedução e a indução, pressupõem uma geometria natural, uma representação do espaço, que as liga intimamente à ação. Como diz Bergson: “a geometria é o limite ideal de nossas induções tanto quanto de nossas deduções” (id. *ibid.*, p. 217). No caso da dedução, onde há um tipo de relação específica entre

COELHO, Jonas Gonçalves. A crítica bergsoniana do conhecimento. *Mimesis*, Bauru, v. 22, n.2, p. 07-24, 2001.

COELHO, Jonas
Gonçalves. A crítica
bergsoniana do
conhecimento.
Mimesis, Bauru, v.
22, n.2, p. 07-24,
2001.

as premissas e as conclusões, ela não deixa de seguir o modelo geométrico, de uma geometria natural, na qual o traçar a figura no espaço engendra as suas propriedades, visíveis e tangíveis nesse movimento:

quando traço rusticamente sobre a areia a base de um triângulo, e começo a formar os dois ângulos da base, sei de maneira segura e compreendendo de modo absoluto que, se esses dois ângulos forem iguais, os lados também o serão, podendo então a figura girar sobre si mesma sem que nada que nela há se tenha mudado. Sei disso, muito antes de haver aprendido geometria ... Observamos que as questões de situação e de grandeza são as primeiras que se apresentam à nossa atividade, aquelas que a inteligência exteriorizada em ação resolve antes mesmo que tenha aparecido a inteligência refletida: o selvagem tem maior êxito que o civilizado no avaliar distância, determinar uma direção, retraçar de memória o esquema não raro complexo do caminho que ele percorreu e retornar assim, em linha reta, ao seu ponto de partida (id. *ibid.*, p. 212).

Do mesmo modo, há uma geometria suposta na indução. Ela se apóia em duas crenças. Primeiro, que “há causas e efeitos”, ou seja, que “a realidade é decomponível em grupos, que podem ser tomados na prática isolados e independentes” (id. *ibid.*, p. 215). Segundo, que os “mesmos efeitos se seguem das mesmas causas”, ou seja, que esses grupos se comportarão sempre da mesma forma, ou ainda, se tenho “certa quantidade de elementos do sistema e isto baste para que ele esteja completo” (id. *ibid.*) automática e independentemente de mim. Se considerarmos um microcosmo que tem apenas grandeza - determinação espacial -, tal operação se completará com certeza:

Se tomo dois lados de um triângulo e o ângulo formado por eles, o terceiro lado surge por si mesmo, e o triângulo se completa automaticamente. Posso, não importa onde nem quando, traçar os dois mesmos lados compreendendo o mesmo ângulo; é evidente que os novos triângulos assim formados poderão ser superpostos ao primeiro, e que, por conseguinte, o mesmo terceiro lado terá vindo completar o sistema (id. *ibid.*, p. 216).

Esse mesmo raciocínio geométrico está presente nas induções as quais estão mais diretamente relacionadas às situações empíricas. Ao afirmar que tal fato se repetirá hoje necessariamente, é como se dissesse que seus componentes se superporão aos de ontem, coincidindo nos resultados. Despreza-se o tempo, ou seja, fundem-se “as diferenças qualitativas em homogeneidade do espaço que as subentende” (id. *ibid.*, p. 217), como se as qualidades pudessem “sobrepôr-se umas às outras como grandezas” (id. *ibid.*):

De fato, quando digo que minha água colocada em meu fogareiro vai ferver hoje como ferveu ontem, e que isso é de absoluta necessidade, sinto confusamente que minha imaginação transporta o fogareiro de hoje para o de ontem, a panela para a panela, a água para a água, a duração que transcorre para a duração que transcorre, tudo isso se superpondo, e que

o restante parece por isso também dever coincidir, pela mesma razão que faz com que os terceiros lados de dois triângulos que se superponham coincidam se os dois primeiros já coincidiam. (id. *ibid.*, p. 216)

É a partir dessa natureza instrumental da inteligência e de a fabricação ser uma atividade social que Bergson explica um outro traço da inteligência humana, diretamente relacionado ao conhecimento, que diferencia o homem do animal: a linguagem.

II

Embora os insetos tenham uma linguagem também “adaptada às necessidades da vida em comum”, da “ação comum”, essa não é a mesma das sociedades humanas. Nas sociedades de insetos que, como vimos, repousam no instinto, a estrutura do indivíduo e a forma de seus órgãos determinam previamente a função, o tipo de ação ou fabricação que realizarão. Se há aí uma língua, os seus sinais - signos - são sinais que aderem “à coisa significada”, ou seja, “devem ser em número bem definido, e cada um deles continua invariavelmente ligado, uma vez constituída a espécie, a certo objeto ou a certa operação” (id. *ibid.*, p. 159).

O que ocorre numa sociedade humana é diferente. Nesse caso, a função - fabricação/ação - não está previamente determinada pela estrutura dos indivíduos, sendo aprendido o papel social de cada um deles. Impõe-se, assim,

uma linguagem que permita, a todo instante, passar do que se sabe ao que se ignora... uma linguagem cujos signos - que não podem ser em número infinito - sejam extensíveis a uma infinidade de coisas (id. *Ibid.*). Por isso, a característica fundamental da linguagem humana não é a generalidade, mas a mobilidade do signo, sua tendência a se transladar de um objeto a outro (id. *Ibid.*).

Bergson atribui à “mobilidade das palavras” a “libertação” da inteligência, permitindo a essa ir além dos próprios objetos materiais que lhe interessam. Inicialmente, a inteligência se adapta à “forma da matéria bruta”, ou seja, a linguagem designa apenas coisas; é graças à mobilidade das palavras que ela pode voltar-se para um “objeto que não é coisa”, e perceber a si mesma como “faculdade de representação em geral”.

A palavra, feita para ir de uma coisa a outra, é, de fato, essencialmente, deslocável e livre. Ela poderá, pois, estender-se, não apenas de uma coisa percebida a outra coisa percebida, mas ainda da coisa percebida à lembrança dessa coisa, da lembrança precisa a uma imagem mais fugidia, de uma imagem fugidia, contudo representada ainda, à representação do ato pelo qual se a representa, isto é, à idéia. Desse modo, vai abrir-se aos olhos da inteligência, que olhava de fora, um mundo interior, o espetáculo de suas próprias operações (id. *ibid.*, p. 160).

COELHO, Jonas Gonçalves. A crítica bergsoniana do conhecimento. *Mimesis*, Bauru, v. 22, n.2, p. 07-24, 2001.

COELHO, Jonas
Gonçalves. A crítica
bergsoniana do
conhecimento.
Mimesis, Bauru, v.
22, n.2, p. 07-24,
2001.

Embora a linguagem permita à inteligência ir além dos objetos materiais, pelo fato de os hábitos lingüísticos terem sido adquiridos em virtude da ação da inteligência sobre a matéria bruta ela acaba por refletir essa relação pragmática, ou seja, a própria palavra se converte em coisa. Nesse sentido, a linguagem é o elemento estrutural da inteligência que reflete a sua dívida para com a matéria. Se por um lado a linguagem é um instrumento da inteligência cuja função é a mediação entre esta e o seu outro instrumento, a matéria, por outro, em decorrência de sua destinação prática, a linguagem reflete, através de seus elementos, os conceitos, aquelas características que definem o mundo material e aquele elemento que lhe está intimamente relacionado: o espaço. Assim, a linguagem, enquanto elemento mediador que tem uma função prática, traz consigo as marcas da inteligência e da materialidade: "... a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas idéias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais" (Bergson, 1990, p. VII). Como diz Franklin Leopoldo, os signos se moldam a "um mundo de coisas distintas e distribuídas espacialmente", permitindo que essas coisas possam ser relacionadas "sem que elas percam a identidade de elementos distintos", o que faz com que a linguagem tenha "as duas virtudes práticas que as farão combinar-se com a espacialidade: descontinuidade e articulação" (Silva, 1994, p. 15). É o que Bergson diz, referindo-se aos conceitos e à sua relação:

Os conceitos são, de fato, exteriores uns aos outros, assim como os objetos no espaço. E têm a mesma estabilidade que os objetos, modelos a partir dos quais foram criados. Eles constituem, reunidos, um "mundo inteligível" que se assemelha, por suas características essenciais, ao mundo dos sólidos, mas cujos elementos são mais leves, mais diáfanos, mais fáceis de manipular pela inteligência do que a imagem pura e simples das coisas concretas; eles não mais são, de fato, a própria percepção das coisas, mas a representação do ato pelo qual a inteligência se fixa nelas. Assim, não são mais imagens, porém símbolos (Bergson, 1991, p. 161).

Detenhamo-nos um pouco mais nesta relação entre inteligência, linguagem e matéria e vejamos que implicações podemos extrair daí para a problemática do conhecimento. A linguagem, enquanto meio necessário à expressão de nosso pensamento e instrumento mais imediato da inteligência, carrega consigo as qualidades e vicissitudes dessa faculdade. Bergson define a inteligência como a faculdade analítica de conhecimento e a análise como a operação de redução do novo objeto a elementos já conhecidos, comuns, ou seja, como uma operação que consiste na redução de todo objeto a elementos já conhecidos os quais são comuns a ele e a outros objetos. Em outras palavras, a análise é "uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação a partir dos pontos de vista sucessivos, em que notamos outros tantos contatos entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que cremos já conhecer" (Bergson, 1993a, p. 181). Os símbolos da linguagem que "prestam serviço" à aná-

lise são os conceitos - “inclusos nas palavras”. Isso significa que, para Bergson, análise e “representação conceitual” são sinônimos, o que permite dizer que a inteligência é a “faculdade dos conceitos”. Assim, o método intelectual opera sempre dos conceitos para a realidade, ampliando a sua generalidade sempre que se aplica a um novo objeto. Esses conceitos “rígidos e pré-fabricados” (id. *ibid.*, p. 213) funcionam como gavetas ou roupas feitas, que escolhemos para colocar o novo objeto: “Será esta, essa ou aquela coisa? E “esta”, “essa” ou “aquela” coisa, para nós, são sempre o já concebido, o já conhecido” (Bergson, 1991, p. 48). Esses conceitos “de origem intelectual” são “imediatamente claros” para quem “pode esforçar-se o suficiente”, claros à medida que se “nos apresenta, simplesmente numa nova ordem, idéias elementares que já possuímos” (Bergson, 1993a, p. 31).

Sendo o conceito a reunião do que há de comum ou parecido entre os objetos particulares, exprimindo uma comparação entre eles e os que se lhe assemelham, não podemos por meio deles apreender o que os objetos são em si mesmos ou o que eles têm de simples ou de singular. Conhecemos apenas o que é comparável, divisível, visível, ou seja, o exterior das coisas, sua descontinuidade tal como se apresenta à nossa percepção, criando a ilusão de que apreendemos o real.

Bergson não duvida que pelo menos alguns conceitos sejam extraídos da realidade, mas isso não significa que “estejam nela contidos”. Eles são como as fotografias que extraem visões imóveis do “espetáculo movente”, o que não quer dizer que “as imobilidades tenham feito parte do movimento” (Bergson, 1972, p. 821). Assim, através dos conceitos, estamos limitados a apreender a “sombra” da realidade, ou seja, “colocados um a um nos fornecerão, sempre, apenas uma recomposição artificial do objeto, do qual só podem simbolizar certos aspectos gerais, e de alguma forma, impessoais” (Bergson, 1993a, p. 187).

III A INTUIÇÃO

Assim como ocorreu com a inteligência, também a forma intuitiva de conhecimento se forjou no curso da evolução da vida. Para Bergson, a intuição é herdeira do instinto, é o instinto acrescido de consciência e reflexão: “o instinto que se tornou desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de o ampliar infinitamente” (Bergson, 1991, p. 178). O conhecimento intuitivo é o instinto ampliado e aprimorado graças à presença da inteligência. Não há pura inteligência, em volta de nosso pensamento conceitual e lógico há

uma nebulosidade vaga, feita da mesma substância e às custas da qual se constituiu o núcleo luminoso que chamamos inteligência. Nessa franja

COELHO, Jonas Gonçalves. A crítica bergsoniana do conhecimento. *Mimesis*, Bauru, v. 22, n.2, p. 07-24, 2001.

COELHO, Jonas
Gonçalves. A crítica
bergsoniana do
conhecimento.
Mimesis, Bauru, v.
22, n.2, p. 07-24,
2001.

residem certas potências complementares do entendimento, potências das quais temos apenas um sentimento confuso quando permanecemos encerrados em nós, mas que se aclararão e se distinguirão quando forem percebidas por sua vez em atividade, por assim dizer, na evolução da natureza. (id. *ibid.*, p. IX)

A intuição é definida como uma forma de conhecimento imediato, cuja especificidade é a identificação com o particular, com o que não é, portanto, traduzível em conceitos. Bergson usa freqüentemente o termo *simpatia* para expressar esta relação. “Chamamos aqui intuição a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível” (Bergson, 1993a, p. 181).

Esse inexprimível indica uma clara restrição à linguagem, o que significa que a relação da intuição com o seu objeto não é mediada pelo conceito e pelo espaço a ele relacionado. É nesse sentido, análogo ao da definição anterior, que a intuição é, outras vezes, definida por Bergson como uma visão direta do espírito. “Mais nada interposto; nenhuma refração através do prisma cujas faces são o espaço e a linguagem ... Intuição significa pois, principalmente, consciência, mas consciência imediata, visão que quase não se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência” (id. *ibid.*, p. 27).

A intuição seria, então, uma maneira de conhecer, ou se preferirmos, um modo de pensar essencialmente diferente daquele da inteligência. Esta é, como vimos, uma faculdade analítica que trabalha com conceitos, os quais, em função de sua natureza, impossibilitam a apreensão do que é essencial. Já a intuição, por não se apoiar nessa espécie de mediação, toca o absoluto.

A intuição é um modo de conhecimento incomum na condição humana, embora possa ocorrer tanto espontaneamente, como no caso da intuição artística, quanto ser preparado por um percurso analítico. É a intuição artística que nos fornece a chave para a compreensão do método intuitivo bergsoniano.

A arte é um exemplo privilegiado de expressão de uma intuição apreendida pelos artistas os quais são definidos por Bergson como “homens cuja função é justamente ver e nos fazer ver o que nós não percebemos naturalmente” (id. *ibid.*, p. 149), mostrando que é possível uma “extensão das faculdades de perceber” (id. *ibid.*, p. 150). Os artistas são reveladores, à medida que são capazes de mostrar, “fora de nós e em nós, coisas que não impressionavam explicitamente os nossos sentidos e nossa consciência” (id. *ibid.*, p. 149), percebendo “na natureza aspectos que nós não observávamos”. O artista isola e fixa aquilo que ele viu na realidade e que nós, agora, “não poderemos nos impedir de aperceber”. E se nós os admiramos é porque já havíamos percebido “alguma coisa do que eles nos mostram”, ou seja, “nós havíamos percebido sem perceber” (id. *ibid.*).

Bergson considera que a ampliação do campo perceptivo do artista está relacionada ao fato de ele ser um “distraído”, um desapegado em re-

lação às exigências do viver e do agir, pois, afinal, “as necessidades da ação tendem a limitar o campo da visão” (Bergson, 1993a, p. 151). À medida que seus sentidos e consciência “são menos aderentes à vida”, eles são capazes de olhar uma coisa e a verem “por ela, e não mais por eles”, ou seja: “Eles não percebem mais simplesmente em vista do agir; eles percebem por perceber – por nada, por prazer” (id. *ibid.*, p.152). As diversas artes constituem-se como uma “visão mais direta da realidade” e é porque “o artista pensa menos em utilizar sua percepção que ele percebe um maior número de coisas” (id. *ibid.*). Desse modo, o artista é um privilegiado por possuir uma inclinação espontânea à distração, a qual lhe permite essa apreensão direta da realidade.

É esse mesmo resultado, “uma percepção mais completa da realidade”, que pode ser alcançado por um esforço metódico que consista num “certo deslocamento de nossa atenção”. O que significa que o método intuitivo consiste em “desviar esta atenção do lado praticamente interessante do universo e de a retornar para o que, praticamente, não serve para nada” (id. *ibid.*, p. 153). É partindo desse princípio que Bergson nos diz que a existência no homem “de uma faculdade estética ao lado da percepção normal” demonstra que “um esforço desse gênero não é impossível” (Bergson, 1991, p. 178). Isso não quer dizer que a atividade artística envolva um esforço que possa ser caracterizado como metódico, ou seja, como aplicação de regras propiciadoras de um certo tipo de conhecimento, mas sim que a atividade do filósofo deve consistir numa “pesquisa orientada no mesmo sentido que a arte” (id. *ibid.*, p.159), isto é, deve ser orientada para produzir a “distração” necessária à intuição. Consideremos mais detalhadamente esse aspecto.

Referindo-se ao método filosófico que propõe, Bergson diz que a intuição não é nem “uma contemplação passiva do espírito por ele mesmo” nem “um sonho de onde ele sai dando suas visões para as coisas vistas”, mas que “pode ser tão precisa quanto os mais precisos dentre os procedimentos científicos, tão incontestável quanto os mais incontestáveis dentre eles” (Bergson, 1972, p. 611). Às vezes, parece não haver em Bergson a coincidência entre o método filosófico e a intuição, como quando o filósofo afirma que o método “compreende dois momentos e implica dois passos sucessivos do espírito”: Primeiro, “um estudo científico do entorno da questão” e só após viria “a operação propriamente filosófica”, ou seja, a intuição, que Bergson define como “um esforço muito difícil e muito penoso pelo qual se rompe com as idéias preconcebidas e os hábitos intelectuais totalmente feitos, para se recolocar simpaticamente no interior da realidade” (id. *ibid.*, p. 1197). Mas, considerando mais atentamente, podemos observar que o primeiro passo metodológico, o estudo científico, tem frequentemente o objetivo de mostrar o caráter metafísico das interpretações científicas, podendo, assim, ser visto como um aspecto do esforço de rompimento com os preconceitos e hábitos intelectuais impeditivos da apreensão direta do real. Como nos diz o próprio Bergson, a intuição “consiste em retomar contato como uma

COELHO, Jonas Gonçalves. A crítica bergsoniana do conhecimento. *Mimesis*, Bauru, v. 22, n.2, p. 07-24, 2001.

COELHO, Jonas
Gonçalves. A crítica
bergsoniana do
conhecimento.
Mimesis, Bauru, v.
22, n.2, p. 07-24,
2001.

realidade concreta sobre a qual as análises científicas nos têm fornecido tantos ensinamentos abstratos: para isso se auxiliará de início dessas próprias análises” (id. *ibid.*, p. 611). Ou ainda,

a intuição poderá fazer-nos captar o que os dados da inteligência têm no caso de insuficiente e deixar-nos entrever o meio de os completar. Por um lado, de fato, ela utilizará o mecanismo mesmo da inteligência para mostrar como os esquemas intelectuais não encontram mais aqui sua exata aplicação, e, por outro, por seu trabalho próprio, ela nos irá sugerir pelo menos o sentimento vago do que é preciso pôr em lugar dos esquemas intelectuais (id. *ibid.*, p. 178) .

Depreende-se daí que o método intuitivo bergsoniano compreende dois aspectos fundamentais: o aspecto negativo, que consiste tanto na denúncia do caráter ilusório das produções da inteligência quanto na identificação da origem de certos problemas filosóficos; e o aspecto positivo, que diz respeito à solução do problema, a qual envolve a intuição propriamente dita, a apreensão imediata do real. Deve-se considerar, ainda, que esses dois aspectos estão intimamente relacionados. Se por um lado a crítica ao entendimento cria as condições propícias para o surgimento da intuição, por outro, não se pode ignorar que as objeções à inteligência não podem ser dissociadas da resposta proporcionada pela intuição aos problemas formulados pela própria inteligência, incluindo aí a desqualificação dos mesmos. Assim, embora a crítica às ilusões da inteligência não possa ser operada sem a mediação do entendimento, ela depende da intuição, tanto em sua forma negativa, “poder intuitivo de negação”, quanto em sua contrapartida positiva. Decorre daí que a intuição “fugidia”, que é no início uma “luz vacilante e fraca” que penetra “na escuridão da noite em que a inteligência nos deixa” só iluminando “seu objeto de longe em longe” (id. *ibid.*, p. 268), ganha com essa crítica, com esse exercício do entendimento que tanto a sustenta quanto a enriquece.

Não se trata de um empreendimento fácil, pois envolve “um esforço muito difícil e muito penoso pelo qual se rompe com as idéias pré-concebidas e os hábitos intelectuais totalmente feitos” (id. *ibid.*, p. 1197) para criar idéias que começam “ordinariamente por serem obscuras, seja qual for nosso esforço de pensamento” (Bergson, 1993a, p. 31). Isso porque, como a intuição só pode ser “comunicada através da inteligência” esta deverá “para lograr transmitir-se, cavalgar sobre as idéias” (id. *ibid.*, p. 42). Desse modo, para que uma “idéia radicalmente nova e absolutamente simples, que capta mais ou menos uma intuição” (id. *ibid.*, p. 31), torne-se clara, é necessário um trabalho de “longo prazo”. Tal idéia, que a princípio nos aparece como “incompreensível” e “obscura”, “dissipará as obscuridades” presentes nos “diversos departamentos de nosso conhecimento” e, ao dissolver os “problemas que julgamos insolúveis”, ela “se beneficiará do que tiver feito por esses problemas” (id. *ibid.*, p. 32). Assim, a aplicação da idéia intuitiva não apenas a torna mais clara, mas também, à medida que seja capaz de solucionar esses problemas, ela tor-

na-se legítima: “sua capacidade para resolver as oposições delas suprimindo os problemas é, a meu ver, a marca exterior pela qual a intuição verdadeira do imediato se reconhece” (Bergson, 1972, p. 771). Bergson pretende, então, que uma idéia intuitiva se torne mais inteligível à proporção que se a aplica, e ela se mostra fecunda quando soluciona problemas “insolúveis”.

Cada um deles, intelectual, lhe comunicará um pouco de sua intelectualidade. Assim, intelectualizada, ela poderá ser apontada novamente para os problemas que a servirão, depois de se terem servido dela: dissipará, ainda mais, a obscuridade que os envolvia, e tornar-se-á ela própria mais clara... Estas podem começar por ser interiormente obscuras; mas a luz que projetam ao redor volta-lhes por reflexão, penetra-as cada vez mais profundamente; e elas possuem então o duplo poder de aclarar em torno delas e aclarar-se a si mesmas (id. *ibid.*, p. 32).

II

Parece, assim, que a solução dos problemas pelo método intuitivo só é possível no terreno da linguagem. Se não há possibilidade de conhecimento fora da linguagem, qual seria então a especificidade do método intuitivo em relação ao uso natural da inteligência no que diz respeito à utilização dos conceitos? Em outros termos, o que distingue os conceitos utilizados pela intuição dos conceitos da inteligência?

A relação entre intuição e conceito deve ser analisada sob um duplo aspecto o qual caracteriza uma face negativa e outra positiva do método intuitivo. De um lado, a elucidação do sentido de conceitos já existentes tendo em vista o seu uso. Por outro lado, mostrando a inadequação do uso desses conceitos àquilo que pretende descrever o método intuitivo torna possível, a construção de novos conceitos ou a proposição de novos significados para os termos já existentes, ou seja, o enriquecimento dos mesmos através de uma contínua e atenta busca de apreensão do real.

Embora Bergson pretenda que o absoluto pode ser apreendido, pode ser pensado sem a mediação do conceito e do espaço a ele relacionado, ele próprio sugere, já na primeira frase do *Essai*, que isso só ocorre excepcionalmente: “pensamos quase sempre no espaço” (Bergson, 1988, p. VII). Em virtude das restrições inerentes à linguagem, os símbolos exprimem e forjam, ao mesmo tempo, o pensamento espacializado. Pelo fato de as palavras serem o meio imprescindível de expressão do pensamento: “Exprimimo-nos necessariamente por palavras” (id. *ibid.*, p. VII), pode-se dizer que há uma incomensurabilidade entre o que se apreende intuitivamente e os meios de que se dispõe para exprimi-lo: “Essa intuição, se não nos comunicará jamais completamente, porque a linguagem que se nos fala, tão especiais e tão apropriados que se suponha seus signos, não pode exprimir senão as semelhanças, e é de uma diferença que se trata” (Bergson, 1972, p. 611). Mas se Bergson está nos

COELHO, Jonas
Gonçalves. A crítica
bergsoniana do
conhecimento.
Mimesis, Bauru, v.
22, n.2, p. 07-24,
2001.

dizendo que a intuição não poderá jamais ser comunicada completamente, ele está, ao mesmo tempo, sugerindo que ela pode ser comunicada pelo menos em parte. Para o filósofo, há recursos que podem nos “colocar numa atitude que é preciso tomar para se dar a intuição a si mesmo” (id. *ibid.*, p. 611), e como a intuição só pode ser “comunicada através da inteligência” (Bergson, 1993a, p. 42), esta deverá “para lograr transmitir-se, cavalgar sobre as idéias” (id. *ibid.*, p. 42). Como isso é possível, já que Bergson é enfático ao afirmar que uma intuição não pode “se encerrar numa representação conceitual?” (id. *ibid.*, p. 189).

A chave para a resposta a essa questão parece estar na seguinte ressalva de Bergson: “se tomarmos a palavra conceito em seu sentido próprio” (id. *ibid.*, p. 188). Qual é o sentido próprio do conceito? Já sabemos que o método intelectual opera sempre dos conceitos para a realidade, ampliando a sua generalidade sempre que se aplica a um novo objeto. Esses conceitos “rígidos e pré-fabricados” (id. *ibid.*, p. 213) funcionam como gavetas ou roupas feitas, que escolhemos para colocar o novo objeto: “Será esta, essa ou aquela coisa? E “esta”, “essa” ou “aquela” coisa, para nós, são sempre o já concebido, o já conhecido” (Bergson, 1991, p. 48). Esses conceitos “de origem intelectual” são “imediatamente claros” para quem “pode esforçar-se o suficiente”, claros à medida que se “nos apresenta, simplesmente numa nova ordem, idéias elementares que já possuímos” (Bergson, 1993a, p. 31). Assim, a inteligência, “não encontrando no novo mais do que no antigo, sente-se em terra conhecida; ela está à vontade, ela “compreende” (id. *ibid.*). Mas com a afirmação “se tomarmos a palavra conceito em seu sentido próprio”, Bergson parece estar sugerindo que se possa considerar o conceito em um outro sentido, um conceito de natureza diferente que poderia representar a intuição. Consideremos mais detalhadamente esse aspecto.

Mas como expressar essas idéias tendo em vista que, segundo o próprio Bergson, a intuição não pode “se encerrar numa representação conceitual” (id. *ibid.*, p. 189)? Para o filósofo, o método intuitivo consiste na inversão do “percurso natural do trabalho de pensamento, para se colocar imediatamente, por uma dilatação do espírito, na coisa que se estuda, enfim, para ir da realidade aos conceitos” (id. *ibid.*, p. 206), pois, como nos diz o próprio filósofo, “a intuição, como todo pensamento, acaba por se alojar em conceitos” (id. *ibid.*, p. 31). Embora os conceitos sejam indispensáveis à metafísica, ela deve abandonar os conceitos prontos que estão à disposição, os quais “manejamos habitualmente”, e criar “conceitos diferentes”: a “filosofia consiste o mais freqüentemente não em optar entre conceitos, mas em os criar” (Bergson, 1972, p. 503). Devemos, assim, “afastar os conceitos já prontos”, procurando, a partir da “visão direta do real”, criar “conceitos novos, que deveremos formar para nos exprimir” e que serão “talhados na exata medida do objeto” (Bergson, 1993a, p. 23). Trata-se, então, “de criar completamente, para um objeto novo, um novo conceito, talvez um novo método de pensar” (Bergson, 1991, p. 48). Esse novo conceito que devemos “talhar” para

cada novo objeto deve ser apropriado somente para ele, de tal modo “que se pode dificilmente dizer que seja ainda um conceito, pois somente se aplica a uma única coisa” (Bergson, 1993a, p. 197). Bergson caracteriza esses conceitos intuitivos como representações “flexíveis, móveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem sobre as formas fugidias da intuição” (id. *ibid.*, p. 188), ou, ainda nesse mesmo sentido, diz que se trata de “conceitos que se modelam e se remodelam sem cessar sobre os fatos, conceitos fluidos como a própria realidade” (Bergson, 1972, p. 501).

O que parece fluido, de fato, são os significados desses conceitos que não podem ser expressos pelos conceitos tradicionalmente utilizados pela inteligência. Daí por que Bergson nos remete a um modo mais fecundo de expressão do pensamento, do dado intuitivo: a imagem. Embora as imagens não sejam a intuição, elas derivam imediatamente dela, aproximam-se da intuição mais que os conceitos, podendo ajuntar-se a eles para fornecer a intuição. Em *L'intuition philosophique*, o filósofo define a imagem como “quase matéria, pois se deixa ainda ver, e quase espírito, pois não se deixa tocar” (id. *ibid.*, p. 130). Essas imagens, que derivam da intuição, são indispensáveis para apreendê-la. Elas são necessárias para “obter o signo decisivo, a indicação da atitude a tomar e do ponto para onde olhar” (id. *ibid.*, p. 130). Nesse sentido, Bergson considera que as imagens são superiores aos conceitos, enquanto modo de apreensão e expressão do dado intuitivo.

Mas o que chegaremos a apreender e fixar é uma certa imagem intermediária entre a simplicidade da intuição concreta e a complexidade das abstrações que a traduzem, imagem fugidia e evanescente, que ronda, talvez despercebida, o espírito do filósofo, que o segue como sua sombra por entre os meandros de seu pensamento, e que, se não é a própria intuição, dela se aproxima muito mais do que a expressão conceitual necessariamente simbólica, à qual a intuição tem de recorrer para fornecer “explicações”. Observemos bem esta sombra: melhor, para nos inserirmos nela, veremos de novo, na medida do possível, aquilo que o adivinharemos, a atitude do corpo que a projeta. E se nos esforçarmos para imitar esta atitude, ou melhor, para nela nos inserir, nós veremos, na medida do possível, aquilo que o filósofo viu (Bergson, 1993a, p. 119).

Bergson, todavia, postula também que mesmo essas imagens “que se podem apresentar ao espírito do filósofo quando ele quer expor seu pensamento a outro” (id. *ibid.*, p. 186) não representam, não reproduzem o absoluto; elas são incapazes de transmiti-lo àqueles que não são capazes de se dar a intuição a si mesmos. Aquele que teve a intuição pode, através das imagens, “provocar um certo trabalho que tende a entrar, na maior parte dos homens, os hábitos de espírito úteis à vida” (id. *ibid.*, p. 185), colocar a consciência na “atitude que deve tomar para fazer o esforço requerido e chegar, ela própria, à intuição” (id. *ibid.*). Mas embora nenhuma imagem substitua a intuição, muitas delas “diversificadas, emprestadas à ordem de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso em que há

COELHO, Jonas Gonçalves. A crítica bergsoniana do conhecimento. *Mimesis*, Bauru, v. 22, n.2, p. 07-24, 2001.

COELHO, Jonas
Gonçalves. A crítica
bergsoniana do
conhecimento.
Mimesis, Bauru, v.
22, n.2, p. 07-24,
2001.

uma intuição a ser apreendida” (id. *ibid.*). Elas podem realizar em conjunto aquilo que não podem individualmente, ou seja, sugerir indiretamente a intuição.

Escolhendo imagens tão disparatadas quanto possível, impediremos que uma qualquer dentre elas venha usurpar o lugar da intuição que ela está encarregada de evocar, pois, neste caso, ela seria imediatamente expulsa por suas rivais. Fazendo com que todas exijam de nosso espírito, apesar de suas diferenças de aspecto, a mesma espécie de atenção e, de alguma forma, o mesmo grau de tensão, acostumamos pouco a pouco a consciência a uma disposição bem particular e bem determinada, precisamente aquela que deverá adotar para aparecer a si mesma sem véu (id. *ibid.*).

Mas não podemos perder de vista que se, por um lado, a utilização de imagens pode ser considerada como um dos procedimentos do método intuitivo, o qual contribui para sugerir a intuição àquele que não a tem, por outro, quem as propõe só as pode ter escolhido a partir de uma intuição existente que norteia essa escolha; afinal, não são quaisquer imagens que servem a esse objetivo. O que indica novamente que a intuição é, sob esse aspecto, irredutível ao método intuitivo.

IV CONCLUSÃO

A teoria bergsoniana do conhecimento, apoiada na concepção a respeito do processo de evolução da vida, conduziu a uma convergência com Kant no que diz respeito à crítica do entendimento e ao estabelecimento de limites para o mesmo. Mas essa mesma teoria inclui uma divergência radical entre esses dois filósofos. Na filosofia de Bergson, a crítica da inteligência não implica, como em Kant, uma interdição da metafísica. Os problemas filosóficos, verdadeiras teias que a inteligência constrói e nas quais se enreda, não são definitivamente insolúveis. Eles o são apenas provisoriamente, ou seja, enquanto são “mal formulados” e “inversamente colocados”. O filósofo propõe-se a mostrar que há um caminho legítimo para a metafísica, um outro método que conduz à solução daqueles problemas, o qual não exclui o método intelectual, podendo conviver perfeitamente com ele, visto que ambos são legítimos, desde que restritos à função que é inerente, que pertence de direito a cada um deles:

Em nenhum ponto, pois, diminuímos a inteligência, não a expulsamos de nenhum dos territórios que ela ocupava até o presente; e, onde ela mais verdadeiramente se exerce, atribuímos-lhe um poder que a filosofia moderna lhe tem geralmente contestado. Somente, ao lado dela, constatamos a existência de uma outra faculdade, capaz de uma outra espécie de conhecimento (Bergson, 1993a, p. 85).

Conforme Bergson afirma em sua conferência, *L'intuition philoso-*

phique, o próprio Kant provava, por “argumentos decisivos que nenhum esforço dialético jamais nos introduzirá no além” (id. *ibid.*, p. 141), que, pela dialética, a metafísica é impossível. Kant reconhecia, também, segundo os termos de uma outra conferência de Bergson, 1911, *La perception du changement*², - e esta seria uma das “idéias mais importantes e mais profundas da *Crítica da Razão Pura*” - que se a “metafísica é possível é por uma visão” (id. *ibid.*, p. 154), ou seja, através de uma “intuição superior”, a “intuição intelectual”, enfim, a “percepção da realidade metafísica” (id. *ibid.*). Assim, para Kant, uma “metafísica eficaz seria necessariamente uma metafísica intuitiva” (id. *ibid.*, p. 141), embora acrescenta que a metafísica é impossível justamente pela inexistência da faculdade que propicie esse conhecimento supra-intelectual, a intuição. Bergson pretendeu, justamente, mostrar que essa tese é equivocada e que é legítimo e possível a utilização de um método intuitivo de conhecimento, o qual propicia a apropriação do que é essencial nos seres em geral, ou seja, que é possível a metafísica enquanto “ciência”.

ABSTRACT

COELHO, Jonas Gonçalves. Bergson's criticism of knowledge. *Mimesis*, Bauru, v. 22, n.2, p. 07-24, 2001.

The objective of this essay is to show how Bergson builds his theory of knowledge, considering the evolutive process of life, giving legitimacy to metaphysics.

Key Words: *intelligence; intuition; language; evolution; knowledge.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1988.
- 2 _____. *Matière et Mémoire*. Paris: PUF, 1990.
- 3 _____. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 1991.
- 4 _____. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1992.
- 5 _____. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1993a.
- 6 _____. *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF, 1993b.
- 7 _____. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.
- 8 SILVA, F. L. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

COELHO, Jonas Gonçalves. A crítica bergsoniana do conhecimento. *Mimesis*, Bauru, v. 22, n.2, p. 07-24, 2001.

2 Estas duas conferências foram proferidas por Bergson na Universidade de Oxford em 26 e 27 de maio de 1911.