

A natureza pragmática da inteligência em Henri Bergson

The pragmatic nature of intelligence in Henri Bergson

Rodrigo Mota¹

DOI: <https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.2025.v16.1124>

Resumo

Procuro mostrar neste artigo os argumentos que Henri Bergson apresenta para expor uma realidade que, segundo ele, não pode ser captada, em sua verdadeira essência, pela inteligência humana, devido à natureza pragmática desta última. A contemplação estética já nos sinalizaria outro tipo de conhecimento que consegue captar a realidade oculta àquela faculdade. Além disso, num dos pensamentos mais originais de Bergson, o autor francês rejeita a ideia, iniciada por Aristóteles, do instinto animal como etapa anterior à inteligência. Baseando-se numa visão própria sobre a evolução da vida, o filósofo francês vê o instinto como um outro caminho seguido pela vida na sua batalha constante com a matéria inerte. As fabricações do instinto são perfeitamente adequadas para o fim que almejam, e suas ações são realizadas de forma inconsciente, posto que há uma adequação perfeita entre ação e representação da ação. Os frutos da inteligência, por outro lado, são imperfeitos, por isso abrem uma margem de escolha e deliberação para o fim a que almejam, despertando a consciência nos seres que dela se utilizam.

Palavras-chave: Inteligência. Instinto. Sentimento. Conhecimento. Bergson.

¹ Doutor em Sociologia e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor de Filosofia do Instituto Federal da Bahia (IFBA). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2627-3608>. E-mail: rodrigomoin@gmail.com.

Abstract

I intend to show in this article the arguments presented by Henri Bergson to expose a reality that, according to him, cannot be captured, in its true essence, by human intelligence, due to the pragmatic nature of the latter. The aesthetic contemplation already gives us a hint on another kind of knowledge that can capture the reality hidden from that faculty. Beside that, in one of the most original thoughts of Bergson, the French author rejects the idea, put forward by Aristotle, of the animal instinct as an early stage of intelligence. Basing on his own view of the evolution of life, the French philosopher sees the instinct as another pass followed by life in its constant battle against lifeless matter. The fabrications of instinct are perfectly adequate to its aims, and its actions are done in an unconscious way since there is a perfect match between action and the representation of action. The fruits of intelligence, however, are imperfect, and, therefore, open a space for choice and deliberation to the ends they seek, awakening conscience in the beings that use it.

Keywords: Intelligence. Instinct. Sentiment. Knowledge. Bergson.

Introdução

A presente análise se propõe a explorar a complexa e original filosofia de Henri Bergson, focando-se na natureza da inteligência humana e suas limitações na apreensão da realidade em sua essência mais profunda. O objeto central deste estudo é a compreensão bergsoniana de que a inteligência, por sua natureza pragmática e voltada para a ação, é intrinsecamente inadequada para captar a "duração" (*durée*), o tempo real e contínuo que constitui a essência das coisas. Para desenvolver essa investigação, o método adotado será uma análise aprofundada dos principais argumentos de Bergson, conforme apresentados em suas obras fundamentais: "Ensaio sobre os dados imediatos da consciência", "Matéria e Memória" e "A Evolução Criadora". Buscaremos desvendar como Bergson, desde suas primeiras intuições sobre os dados imediatos da consciência, já delineava as falhas da inteligência em apreender o absoluto, que é "o imediatamente dado tomado em e por si mesmo". Primeiramente, abordaremos a crítica de Bergson à tendência da inteligência humana de "espacializar" fenômenos não espaciais, como as sensações e o tempo real, para melhor entendê-los e comunicá-los. Isso inclui a distinção entre a expressão e a sugestão, mostrando como a linguagem, em sua função primordialmente prática, se torna quase impotente para exprimir o tempo real ou o sentimento estético. Será explorado como, para Bergson, a intensidade das sensações não pode ser sobreposta como grandezas espaciais, e como a consciência do esforço, por exemplo, é uma percepção do movimento muscular e não da emissão de força,

sendo a sensação de aumento quantitativo uma ilusão derivada do aumento do número de músculos em operação. A discussão sobre a piedade, o sentimento estético e a memória servirá para ilustrar a riqueza e a profundidade dos estados psíquicos que escapam à mensuração e à representação espacial da inteligência. Por fim, o texto apresentará a visão de Bergson sobre a evolução da vida, na qual o instinto e a inteligência são caminhos divergentes e complementares, e não etapas sucessivas de um mesmo desenvolvimento. Será enfatizado como o instinto, especializado e inconsciente, difere da inteligência, que, por ser imperfeita e versátil, desperta a consciência e a capacidade de escolha.

Os dados imediatos da consciência

A filosofia de Henri Bergson é toda construída a partir de uma intuição original: a intuição da *durée*, da duração das coisas, do tempo real, que escapa à matemática e às ciências em geral. Este insight original é tratado já na sua primeira obra, “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência”, oriunda da tese de doutoramento do filósofo francês, perpassa sua segunda obra, “Matéria e Memória”, ganhando contornos mais definidos naquela que é considerada sua obra prima, “A Evolução Criadora”. É nesta última obra que o filósofo tratará com mais profundidade da causadora da confusão entre tempo real, duração, e tempo quantitativo, matemático: a inteligência, ou mais especificamente, o movimento natural desta em vista à ação. Esta faculdade humana, do modo como foi analisada por Bergson, será o nosso tema principal. Antes, contudo, é importante passarmos brevemente pelo processo que levou o autor à descoberta dos dados imediatos da consciência como objeto próprio da filosofia para entendermos por que e como a inteligência falha em apreendê-los. Segundo filósofo espanhol Xavier Zubiri (2010, p. 162-163), para Bergson “o objeto da filosofia é o ab-soluto, [...] que é pura e simplesmente o feito tal e como é em si mesmo anteriormente a toda elaboração científica e prática. [...] é o imediatamente dado tomado em e por si mesmo”. Veremos, então, o que é e como percebemos este conhecimento do absoluto.

O erro dos filósofos até aquele momento, para o filósofo parisiense, foi justapor no espaço fenômenos que não ocupam espaço. Este equívoco é normal ao senso comum, que busca resolver problemas práticos. No espaço, quando falamos que algo é

maior que outro, seja um número ou um objeto, tratamos de espaços desiguais, dos quais um, o maior espaço, contém o outro (Bergson, 1988). Transferindo essa ideia às nossas sensações, operação que realizamos a todo o momento quando queremos comunicá-las aos outros, utilizando as mesmas palavras utilizadas para figuras no espaço, devemos nos perguntar se uma sensação mais intensa contém a menor, como objetos no espaço. A resposta de Bergson é não, não podemos sobrepor intensidades. Então, por que assimilá-las a grandezas, nos pergunta o filósofo? (Bergson, 1988). Como vimos, nossa ideia de grandeza pressupõe que o espaço que um objeto ocupa possa conter o outro objeto e nossa ideia de intensidade se assemelha mais a uma ideia de espaço comprimido, no qual ocorreria uma dilatação de algo contraído, no caso de aumento de intensidade, ou o inverso, no caso de diminuição de intensidade. O que fazemos quando tratamos coisas não espaciais como grandezas é traduzir o interno pelo externo, ou seja, um único objeto que se expande por dois de dimensões diferentes. No caso das sensações, o fazemos observando as causas externas para interpretarmos os efeitos internos. Bergson nos mostra o exemplo da luz, no qual uma maior sensação de luz vem de uma maior intensidade desta (Bergson, 1988). Entretanto, nos diz ainda Bergson, na maioria dos casos nem sequer isto ocorre e supomos objetos externos a partir da intensidade das nossas sensações. Fazemos comparações entre estados distintos, um com a “causa” externa e outro sem, e daí concluímos o *post hoc, ergo propter hoc*, tomando o antecessor pela causa. Tudo isso em vão, como nos mostram os fatos psicológicos profundos, cujas causas não se pode encontrar externamente. Normalmente esses casos são os que a intensidade das sensações costuma ser mais forte (Bergson, 1988). As teorias psicofísicas mecanicistas explicam o aumento na intensidade da sensação como a maior vibração das moléculas no corpo. Todavia, “é a sensação que nos é fornecida pela consciência, e não este trabalho mecânico” (Bergson, 1988, p. 14). O problema dos argumentos como o acima vem do fato de darmos o mesmo significado a intensidades de naturezas diferentes, como, por exemplo, os sentimentos e as sensações de esforço (Bergson, 1988). No caso do esforço muscular, as sensações ocorrem na superfície da consciência, se associando a percepção de objetos exteriores. Os sentimentos, por outro lado, quase se bastam. São intensidade pura e, por isso, deveriam ser os fenômenos que mais expõem a intensidade em geral. Nesses casos simples, sem a necessidade de elementos externos, o que ocorre se assemelha a um matiz que assimila estados psíquicos, como quando em nós um desejo obscuro, que a

princípio parecia algo isolado, começa a tingir o nosso ponto de vista sobre o mundo, tornando-se uma paixão profunda. Após isso, tudo parece ter mudado, os objetos têm outro efeito sobre nós, é como uma nova infância (Bergson, 1988). Assim percebemos que quanto mais penetramos na consciência, menos podemos tratar fatos psicológicos como objetos justapostos no espaço. Entretanto, esse tipo de representação é mais adequado à nossa consciência reflexiva, que gosta de distinções bem-marcadas, que possam ser expressas por palavras.

É importante atentar à diferença apresentada por Bergson entre expressar e sugerir. Como vimos superficialmente acima e veremos com mais detalhes no decorrer do texto, a nossa própria linguagem, exercendo sua função primordialmente prática, expressa fundamentalmente relações espaciais, sendo quase impotente quando tenta exprimir coisas não-espaciais, como o tempo real ou o sentimento estético. Quando alguém expressa um sentimento, seja através de palavras, gestos ou algum outro tipo de reação, essa sensação é pobre, termina em si mesma. Somos apenas informados do que o outro está sentindo, não somos imediatamente levados a simpatizar com ele, até observarmos a situação e imaginarmos o que sentiríamos se estivéssemos no seu lugar. Com o sentimento estético é diferente, através do ritmo, da harmonia, ou seja, pela sugestão e não pela expressão do sentimento, “o artista visa introduzir-nos nesta emoção tão rica, tão pessoal, tão nova, e levar-nos a experimentar o que não poderia fazer-nos compreender. [...] Cairá assim a barreira que o tempo e o espaço interpunham entre a sua consciência e a nossa” (Bergson, 1988, p. 21). Entretanto, nos diz ainda Bergson (1988), o mérito da obra de arte não está tanto na força com que o sentimento sugerido nos domina, mas principalmente na riqueza deste sentimento. Há, no sentimento estético, além dos graus de intensidade, graus de profundidade. Cada sensação que se apresenta numa emoção é um estado único, indefinível. E são milhares dessas sensações que surgem enriquecendo a maioria das nossas emoções (Bergson, 1988). O maior ou menor número desses fatos psíquicos elementares corresponderá ao grau de profundidade de um sentimento em nós; os graus de intensidade, por sua vez, corresponderão às mudanças que este mesmo sentimento realizará nossa percepção do mundo.

Em relação aos sentimentos morais, Bergson analisa a piedade, no sentido particular de compaixão. Para o autor francês, o que define basicamente esse sentimento é o pôr-se no lugar do outro pelo pensamento (Bergson, 1988). É um sofrer o sofrimento

alheio com a peculiaridade de, no entanto, não fugirmos de horror perante essa dor, mas sentirmos uma urgência em ajudar o outro. O horror entra talvez contra a injustiça que a natureza parece causar e nossa necessidade de nos isentarmos de qualquer cumplicidade com ela (Bergson, 1988). “A verdadeira piedade consiste menos em rezear o sofrimento do que em desejá-lo. [...] Esta aspiração dolorosa [...] faz [com] que nos sintamos superiores aos bens sensíveis, de que o nosso pensamento momentaneamente se desprende” (Bergson, 1988, p. 22)².

Os estados psíquicos mostrados até agora, que não parecem possuir correspondência com causas externas, são, no entanto, raros. As sensações propriamente ditas, apesar de não poderem ter suas intensidades definidas por grandezas, se relacionam claramente a causas exteriores. Em certos casos, a consciência parece se expandir para fora, com a intensidade quase se convertendo em extensão (Bergson, 1988). O caso emblemático destes aos quais nos referimos é o do esforço muscular. Este fenômeno parece se apresentar à consciência imediatamente como grandeza. Bergson nos faz imaginar no esforço muscular uma espécie de força psíquica aprisionada, vigiada pela vontade que de tempos em tempos abriria o escape para a liberar (Bergson, 1988). A força muscular se desenrola no espaço, nos dando a aparência de ser mensurável e a ilusão de uma suposta preexistência em um estado comprimido, que aumentaria de intensidade aumentando a grandeza da causa externa. Imaginamos, então, este estado puramente psíquico, não espacial, como possuidor de quantidade, o que é reforçado pela tendência natural da inteligência humana a “espacializar” as coisas para melhor entendê-las e comunicá-las. Bergson concorda na correspondência desses estados de consciência com causas externas. No entanto, o problema maior existe na confusão sobre a ordem dos fatos. Para o filósofo francês, concordando com o psicólogo

² Muito antes de Henri Bergson, ainda no século XVIII, o filósofo escocês Adam Smith escreveu uma obra intitulada “*The Theory of Moral Sentiments*”, na qual apresenta como fundamento da moral a *simpatia* interpessoal, um sentimento que nos transporta através da imaginação ao que o outro está sentindo, faz-nos sentir “na pele do outro”. É interessante o paralelo entre os dois autores, já que esta ideia de simpatia tem na teoria bergsoniana uma importância capital. É através deste sentimento moral e estético que percebemos em nós o que o autor francês denominará intuição, como veremos mais adiante. Para ilustrar a semelhança do uso do termo simpatia entre os dois autores, cito o próprio Adam Smith (2006, p. 05): “*Pity and compassion are words appropriated to signify our fellowfeeling with the sorrow of others. Sympathy, though its meaning was, perhaps, originally the same, may now, however, without much impropriety, be made use to denote our fellow-feeling with any passion whatever*” [Piedade e compaixão são palavras apropriadas para significar nosso sentimento pelo sofrimento dos outros. Simpatia, apesar do seu sentido, talvez, ter sido originalmente o mesmo, pode agora, no entanto, sem muita impropriedade, ser usado para denotar nosso sentimento para com qualquer paixão].

e filósofo norte-americano William James, nosso sentimento do esforço é centrípeto e não centrífugo, ou seja, vem do conjunto de sensações periféricas até a consciência e não de uma única sensação que cresce. As teorias opostas acreditavam que havia uma sensação de origem central que caracteriza esse sentimento, e dava como exemplo o paralítico que, ao dar uma “ordem” ao membro paralisado, sente o esforço do movimento, mesmo sem este ocorrer de fato. Entretanto, Bergson nos conta que William James já encontrou a explicação para este fenômeno observando que a sensação de esforço vem dos outros músculos, ainda funcionais, que operam quando um movimento é impulsionado pela vontade (Bergson, 1988). Ou seja, o movimento é percebido e não apenas imaginado inclusive nesses casos, pois há algum movimento de alguma parte do corpo. Portanto, o que temos consciência é, ainda assim, do movimento muscular, não da emissão de força. Apesar do esforço da vontade não ter tido o efeito desejado, é ainda necessário que este se revele à consciência. E quanto maior é o esforço, maior é o número de músculos que entrarão em operação. Daí a sensação de aumento quantitativo. Nossa consciência, no entanto, foca em uma parte do organismo, aquela que primeiro foi afetada pelo esforço, como no exemplo, fornecido por Bergson, do esforço sentido quando cerramos o punho: quanto mais força fizermos nesse punho fechado, mais músculos começam a trabalhar, a respiração fica mais difícil, praticamente o corpo inteiro começa a centralizar sua atenção naquele membro e a trabalhar no esforço, enquanto a mão continua, na realidade, com o mesmo esforço inicial, “mas só caireis claramente na conta destes movimentos concomitantes se para tal vos chamarem a atenção; até então, julgáveis tratar-se de um estado de consciência único, que mudava de grandeza” (Bergson, 1988, p. 25).

Tendemos a associar a intensidade de um esforço superficial a um sentimento profundo da alma, pois ambos são representados por progressões qualitativas seguidas de crescente complexidade. No entanto, como nossa consciência pensa no espaço e é obrigada a dizer a si o que pensa, designamos esses dois sentimentos com as mesmas palavras e localizaremos o esforço onde o resultado é mais útil (Bergson, 1988). Isso ocorre principalmente em estados psicológicos que vêm acompanhados de esforço muscular. Como exemplo destes estados psicológicos temos a atenção, na qual esses movimentos musculares não são causa nem resultado do fenômeno, mas apenas a parte onde estes se exprimem em extensão. Há sempre na atenção voluntária um fator puramente psíquico, a saber, a exclusão dos objetos, fatos e ideias que não fazem parte

daquilo ao qual nossa atenção é dirigida. Bergson compara este esforço de atenção ao que ele chama “tensão da alma” (Bergson, 1988). Nestes também estão presentes esforços musculares desencadeados e coordenados por uma ideia. Nas palavras do autor francês: “na atenção, é a ideia mais ou menos refletida de conhecer; na emoção, a ideia irrefletida de agir. A intensidade destas emoções violentas não deve, pois, ser outra coisa senão a tensão muscular que as acompanha” (Bergson, 1988, p. 28). Há esta sensação física de intensidade mesmo quando a cólera é contida. Neste caso, a consciência concentra-se nos músculos ainda mais fortemente para, no entanto, detê-los.

Os sentimentos acima descritos diferenciam-se dos sentimentos profundos tratados anteriormente apenas porque se projetam para fora, excitando nosso corpo. Entretanto, em ambos os casos a intensidade consiste na multiplicidade de estados simples discriminados confusamente pela consciência. Pensando agora nos sentimentos desencadeados por fatores externos, Bergson igualmente não vê nada de comum “entre grandezas sobreponíveis como as amplitudes de vibração, por exemplo, e as sensações que não ocupam espaço” (Bergson, 1988, p. 30). Para ele, a natureza, que se mostra tão utilitária, deve atribuir à consciência não a função de traduzir movimentos moleculares em dor ou paixão para nos informar sobre fatos passados ou presentes, sobre os quais não temos mais condições de agir, mas sim para nos indicar o que irá se produzir (Bergson, 1988). Sabemos que muitas dessas ações que se produzirão virão de forma automática. No entanto, há algumas que nossa consciência deixa ao nosso controle realizá-las ou não. Bergson enxerga aí um princípio de liberdade. Nas palavras do filósofo: “se o prazer e a dor se produzem entre alguns privilegiados é provavelmente para autorizar, por sua vez, uma resistência à reação automática que se produziria; ou a sensação não tem razão de ser, ou é um começo de liberdade” (Bergson, 1988, p. 31).

Com essa nova hipótese, dos estados de consciência não como tradução física da excitação ocorrida, mas como indício de reação a acontecer, Bergson mostra que os abalos moleculares, necessariamente inconscientes, não subsistem na sensação que os traduzia e que os movimentos automáticos que se seguiriam à excitação são conscientes *enquanto movimentos* (Bergson, 1988). A consciência destes é o que representamos como intensidade das sensações afetivas. Baseando-nos nisso, não devemos, para o filósofo francês (Bergson, 1988, p. 32), “comparar uma dor de intensidade crescente a uma nota da escala que se tornaria cada vez mais sonora, mas antes a uma sinfonia, em que se faria ouvir um número crescente de instrumentos”. A intensidade de uma dor é,

dessa forma, avaliada pela simpatia e reação maior ou menor de partes do organismo a ela. Consideramos que esse esforço do organismo é a expressão do sentimento e a sensação geral a soma das sensações elementares. Portanto, a ideia de intensidade crescente ou decrescente se relaciona diretamente ao crescente ou decrescente número de sensações que vêm se juntar às outras sensações, “mas as diferenças de sensações nunca seriam interpretadas pela vossa consciência como diferenças de quantidade, se com elas não relacionásseis as reações mais ou menos extensas, mais ou menos graves, que habitualmente as acompanham” (Bergson, 1988, p. 33). Vemos isso também ao compararmos um prazer a outro. O prazer maior será aquele pelo qual nosso organismo esboçará o maior número de reações. Já renunciando a discussão posterior sobre o equívoco comum, originado por essa confusão entre inextenso por extenso, qualidade por quantidade, de interpretarmos um efeito como determinado com dados que só podem ser fornecidos *a posteriori*, Bergson escreve as seguintes palavras (Bergson, 1988, p. 34, grifo meu):

Quando se define a inclinação como um movimento, não se trata de uma metáfora. Perante vários prazeres concebidos pela inteligência, o nosso corpo orienta-se para um deles espontaneamente, como por uma ação reflexa. Depende de nós suspendê-lo, mas o atrativo do prazer não é mais do que este movimento iniciado, e a acuidade do prazer, enquanto se desfruta, é apenas a inércia do organismo que aí se abisma, recusando qualquer outra sensação. Sem esta força de inércia, de que tomamos consciência pela resistência que oferecemos a quanto possa distrair-nos, o prazer seria ainda um estado, mas não uma grandeza. No mundo moral, como no mundo físico, *a atração serve mais para explicar o movimento do que para o produzir*.³

Podemos comparar o que acontece nas sensações com a diferença entre o tempo contado em segundos e uma melodia musical. Nos segundos, divide-se o tempo em sucessões, nas quais momentos são divididos em unidades homogêneas baseadas na sua trajetória, ainda que suposta, no espaço. Assim podemos contar para frente ou para trás, sem nenhuma dificuldade, como se ali houvesse sempre o mesmo. Já numa melodia, não podemos interrompê-la, ir para trás ou nos adiantarmos sem alterar a sua natureza, sem ela deixar de ser aquela melodia. Portanto, tanto no caso das sensações quanto no caso da melodia algo acontece que os retira do julgo mecanicista do princípio de

³ Ainda Bergson (1988, p. 108), numa passagem posterior: “Uma sensação, só porque se prolonga, modifica-se a ponto de se tornar insuportável. O mesmo não continua a [sê-lo], mas [...] aumenta com todo o seu passado”.

permanência. Este algo é o tempo real, a *duração*. O tempo decorrido, nos diz Bergson (Idem), “não constitui nem um ganho nem uma perda para um sistema considerado conservador, é um ganho, sem dúvida, e incontestavelmente para o ser consciente”. Nossa inteligência, voltada à ação, tende a pensar no espaço. Por isso, ao vermos a ação do tempo na matéria inerte, que nos parece em nada a influenciar, imaginamos que a duração real, vivida pela nossa consciência, é a mesma que aquela dos átomos inertes.

Ainda nesta exposição introdutória dos efeitos da direção natural da inteligência humana, presente no “*Ensaio*”, Bergson exhibe o que considera um equívoco natural do senso comum, que é frequentemente encontrado também em explicações de filósofos: a inversão da causa pelo efeito. O pensador parisiense nos fornece um exemplo pessoal para explicar esse equívoco. Nos conta de uma ocasião que, numa conversa, seguida de uma pausa, ele e o interlocutor se viram, ao retomar a conversa, pensando sobre o mesmo objeto. Curiosos com a coincidência e imaginando este objeto ser o resultado necessário da linha de pensamento que compartilhavam antes, buscaram a série de pensamentos que os tinha ocorrido durante a pausa. No entanto, notaram que estas séries diferiam, o que eliminaria a tese de que o objeto seria o produto natural destas. Concluíram, então, que a ideia comum derivou de alguma causa desconhecida, quem sabe uma influência física, e, para legitimar sua aparição, imaginaram esta série de antecedentes que a explicariam. Ou seja, o que parecia a causa – a série – era na verdade o efeito do objeto pensado (Bergson, 1988). Este exemplo evidencia que a impossibilidade de prever um estado de consciência *a priori*, como acontece com a matéria inerte, não vem da alta complexidade deste, mas, ao contrário, a própria explicação *ex post factum* é efeito e não causa do estado. Necessitamos desta explicação para dar satisfação ao nosso entendimento do porquê do nosso pensamento ou ação. Bergson menciona que nos pegamos muitas vezes deliberando sobre uma ação da qual nossa vontade já se decidiu, para dar esta satisfação a nós mesmos, como que para salvaguardar o princípio mecanicista. Numa metáfora política, o filósofo francês escreve que “a intervenção brusca da vontade é como um golpe de estado de que a nossa consciência tivesse o pressentimento, e que antecipadamente legitima por uma deliberação regular” (Bergson, 1988, p. 111).

Bergson nos mostra ainda que o símbolo *t* nas equações da física não se refere ao tempo real, a duração pura, mas a uma relação entre duas durações, um certo número de simultaneidades. Por exemplo, quando quantificamos determinado tempo em segundos,

nada mais fazemos do que imaginar por quantas dessas simultaneidades um objeto passa num trajeto espacial. Os intervalos entre estes segundos se perdem por preferência ao cálculo. Podemos subdividir os segundos em centésimos e estes em milésimos, ainda assim perderíamos os intervalos, que são duração vivida e, por isso, não quantificável. Portanto, nos diz Bergson (1988), se por um acaso o tempo no universo acelerasse ou se retardasse, os cálculos dos físicos não se alterariam. Nossa consciência, no entanto, perceberia este fenômeno e nos alertaria de uma diminuição do dia, por exemplo. O que uma previsão, como a astronômica, faz é operar uma visão reduzindo o intervalo de tempo futuro. Essa operação é possível na matéria porque esta não dura como os seres conscientes. Por isso, ao transpormos essa previsibilidade a estes seres, tomando a série psicológica como invariável, perdemos todo o dinamismo progressivo dos fatos de consciência antecedentes à ação que pretendemos prever. Kant já nos alertava para a impossibilidade de tal antecipação quando escreveu que “em todos os fenômenos há algo que nunca é conhecido *a priori* e que, por conseguinte, constitui a diferença própria entre conhecimento empírico e conhecimento *a priori*, ou seja, [...] a sensação [que] é, propriamente, o que na verdade nunca pode ser antecipado” (Kant, 2010, p. 202 [A 167, B 209]). Voltando a Bergson, ele expõe uma ideia bastante interessante: o que na verdade ocorre numa previsão astronômica se assemelha muito mais a uma lembrança de um acontecimento passado. Para o filósofo francês (1988, p. 137):

quando nos lembramos do passado, isto é, de uma série de fatos realizados, abreviamo-lo sempre, sem contudo alterar a natureza do acontecimento que nos interessa. É que nós já o conhecemos; é que, chegado ao termo do *progresso* que constitui a sua própria existência, o fato psicológico torna-se uma *coisa*, que se pode representar de uma só vez. [...] Só podemos viver esta duração, à medida que se desenrola. Em síntese, na região dos fatos psicológicos profundos, não há diferença sensível entre prever, ver e agir.

Apesar de não tratar especificamente do tema “inteligência”, excetuando esparsas referências, a segunda obra de Henri Bergson, que disputa o título de principal com a “Evolução Criadora”, propõe uma nova teoria da percepção e toca nas origens do conhecimento humano: experiência e memória. Mas as pretensões de “Matéria e Memória” não se encerram aí. Bergson propõe, com sua nova teoria, eliminar as

dicotomias materialismo / dualismo e realismo / idealismo. Para ele, estas dicotomias têm sua origem justamente numa concepção errônea de percepção. Segundo o autor francês, os filósofos até então trataram a percepção como originalmente contemplativa e composta por objeto exterior mais representação mental, passando ao largo das divisões naturalmente estabelecidas por ela, voltada fundamentalmente para nossa ação no mundo, o mesmo que ocorre com a inteligência humana, além de ignorar que essa própria divisão artificial se manifesta nos dualismos da metafísica e teoria do conhecimento tradicional, a saber, no dualismo “realismo / idealismo”, no dualismo “objeto exterior mais representação mental”, tornando a tarefa de explicar sua conexão praticamente impossível. Assim como na sua primeira obra, tratando da evidência dos dados imediatos da consciência como objeto próprio da filosofia e relacionando-os à existência do livre-arbítrio humano, em “Matéria e Memória” Bergson encontra na origem dos equívocos cometidos pelos diversos sistemas filosóficos a direção natural da inteligência humana, voltada à ação, particularmente à ação sobre a matéria bruta.

A inteligência como uma das direções da evolução

Após o *insight* da duração exposto em sua tese de doutoramento, percebendo particularmente nos sentimentos elementos que fogem às explicações mecanicistas, chegando à crítica do tempo da física e apontando a existência de livre-arbítrio entre os seres humanos, ainda que em situações especiais, passando pelo desafio, em seu segundo livro, de comprovar que o cérebro não pode ser o “lugar” no qual se depositam nossas memórias, mas antes o órgão que liga as lembranças a ações, Henri Bergson vê na teoria da evolução da vida um amplo campo para comprovar não apenas os limites que inteligência humana pode almejar, mas também encontrar suas origens neste mesmo movimento evolutivo e, assim, sua real função e posição neste grande *élan* que é a vida. Baseado nas pesquisas biológicas da época sob o ponto de vista da sua interpretação da teoria da evolução da vida, na qual um impulso inicial espalharia as várias tendências em diversas espécies, como uma granada que, ao explodir, liberasse novas granadas explosivas, Bergson conclui que este impulso vital tomou fundamentalmente três caminhos: o torpor nos vegetais, o instinto e a inteligência nos animais. Estes dois últimos caminhos alcançaram seu cume nos himenópteros e nos humanos, respectivamente. Para o autor francês, isto evidencia um equívoco cometido pelos

filósofos da natureza desde Aristóteles: acreditar que estas três direções da vida eram como etapas de uma mesma direção⁴, “quando são três direções divergentes duma atividade que se cindiu com o seu crescimento. A diferença entre elas não é uma diferença de intensidade, nem [...] de grau, é uma diferença de natureza” (Bergson, 1964, p. 152). As duas direções que se manifestaram no reino animal são as que Bergson pormenorizou e as que nos interessam neste trabalho.

O instinto e a inteligência, por serem caminhos divergentes da evolução da vida, se opõem ao mesmo tempo em que se complementam. Os dois estavam presentes em estado latente nos primeiros desenvolvimentos da vida e, por isso, nunca se encontram em estado puro. São tendências, nos escreve Bergson (1964), não coisas feitas. Tendência, aliás, é um termo muito apropriado para ser usado na descrição da vida, pois esta é puro devir, nunca algo definitivo. Por isso, na diferenciação entre as espécies, “o grupo não se definirá pela posse de certos caracteres, mas pela sua tendência para os acentuar” (Bergson, 1964, p. 128). Na inteligência encontram-se vestígios do instinto, assim como no instinto encontram-se vestígios de inteligência. É como se tudo estivesse em potência no estado primitivo, como na teoria mais aceita hoje em dia sobre a origem do universo, a do *Big Bang*, na qual se acredita estaria toda a matéria condensada em um único ponto, expandindo-se exponencialmente desde esta primeira grande explosão. A vida, desde sua origem, se expande sobre (e, fundamentalmente, contra) a matéria, podendo apenas manifestar suas potencialidades parcialmente, dependendo do caminho que consegue abrir organizando a matéria. A evolução dos animais parece indicar, segundo Bergson (1964, p. 136), “a direção fundamental da vida”. E esta direção, não podendo dar-se em sua plenitude, bifurcou-se para desenvolver o máximo de duas faculdades cognitivas que definem o modo de agir no mundo aos possuidores: o instinto e a inteligência.

⁴ Ponto que foi apontado pelo filósofo e um dos pais da sociologia alemã, Georg Simmel, como uma das mais originais contribuições do pensamento de Bergson, no seu artigo intitulado “Henri Bergson”, da sua obra póstuma “*Zur Philosophie der Kunst*”, publicada em 1922: “*Es gehört zu Bergsons originellsten Gedanken, daß der Instinkt nicht eine Vorstufe ist, aus der sich der Intellekt entwickelt, ebensowenig auch eine Nachfrucht der Intellekts, eine unbewuß gewordene Aufhäufung einzelner Erfahrungen der Gattung; sondern eine ursprüngliche, den eigentlichen Lebenszusammenhang bewahrende Art des Verhaltens neben der intellektuellen*” [Pertence aos pensamentos mais originais de Bergson que o instinto não é uma etapa, a qual se desenvolve em intelecto, muito menos um fruto do intelecto, uma acumulação inconsciente de experiências da espécie; ao invés disso, é um tipo de comportamento original e próprio, associado à vida, ao lado do intelectual] (Simmel, 1922, p. 141).

Se for pelos frutos que se conhece algo, é assim que Bergson inicia o processo de descrição da inteligência. Foi assim, afinal, que ele mesmo a desvendou, através do que ela parece naturalmente buscar e do que ela não consegue enxergar com clareza. Mas também a conhecemos literalmente pelos frutos, ou seja, pelo que a inteligência cria: pela fabricação. Para o filósofo francês, até quando não estritamente fabrica algo, a inteligência é fabricante. De acordo com ele, inteligência é inferência; inferência é já invenção e, portanto, pré-fabricação. Nossa vida social gira em torno da fabricação e utilização de instrumentos artificiais. O filósofo nos mostra como, na história humana, grandes invenções definiram uma época de uma forma que não se poderia prever e cujos resultados apenas posteriormente foram observados. Ele cita o exemplo do navio a vapor da sua época, que “encolheu” sensivelmente o mundo. Imaginemos se Bergson vivesse em nossa época, com os milhões de voos diários, com a moderna telefonia, os satélites e a Internet. Mais do que em outras épocas vivemos as consequências dos inventos com uma rapidez que espantaria o filósofo da *durée*. Os frutos da inteligência humana e a constante necessidade de criação tomam conta da nossa existência de um modo verdadeiramente assombroso. A fabricação de utensílios define inclusive a datação da presença humana na terra, assim como a classificação da história desta presença. É a atividade originária da inteligência humana. Pode-se argumentar que em certos animais há a presença de fabricação. No entanto, quando isto não é um vestígio de inteligência em algumas espécies mais “próximas” de nós, como os primatas, é na verdade e fundamentalmente obra do instinto. O instinto utiliza e constrói instrumentos orgânicos; a inteligência fabrica instrumentos desorganizados, inorgânicos, artificiais. O instrumento instintivo é perfeito para a tarefa que deve realizar, mas limitado a ela e de forma altamente pré-determinada; o instrumento inteligente é “imperfeito”, mas versátil, pode mudar de acordo com a vontade e a necessidade. No entanto, “a cada necessidade que satisfaz cria uma nova necessidade, e assim, em vez de fechar, como o instinto, o círculo de ação [...], abre a esta atividade um campo indefinido o qual [...] o torna cada vez mais livre” (Bergson, 1964, p. 157). A diferenciação da atitude da vida diante do mundo material entre instinto e inteligência ocorre porque a força imanente à vida é limitada. Instinto e inteligência surgem assim como soluções divergentes para o mesmo problema. A primeira investiu na especialização extrema, conhecer seu instrumento a

despeito de todo o resto; a segunda arriscou mais, procurou abranger seu leque de ação ao custo da superficialidade do conhecimento que tem das coisas, mas venceu⁵. São, portanto, além de duas direções antagônicas da vida, duas espécies de conhecimento radicalmente diferentes.

Um aspecto relevante da distinção entre instinto e inteligência é a inconsciência nas ações de um e a consciência nas ações do outro. Bergson relaciona a consciência à inadequação do ato com a representação deste mesmo ato. Quando há a chamada inconsciência, o que ocorre é que o ato se confunde com sua representação e é realizado sem reflexão, automaticamente. A inconsciência só é despertada com uma quebra, uma interrupção da ação em curso, como ocorre com os sonâmbulos. Já a consciência pressupõe uma hesitação, uma escolha entre dois cursos de ação distintos, na qual a atenção se divide em várias possibilidades. A inconsciência se manifesta no instinto justamente pela alta especialização deste; a consciência, por outro lado, se junta à inteligência pela diversidade de possibilidades de ação consequentes desta faculdade. No aprendizado das crianças vê-se bem a luta entre ações inconscientes e conscientes. Podemos observar na palmada ou no grito a quebra da ação habitual julgada errada, despertando então a consciência do estado de sono que se encontrava. Por isso o aprendizado, assim como a consciência, está diretamente ligado à inteligência. “O inseto conhece sem ter aprendido” (Bergson, 1964, p. 162). A consciência é o estado normal da inteligência, é da sua essência sofrer contrariedades. Mas há também conhecimento inato na inteligência, só que não sobre um objeto em particular, mas na relação entre o sujeito e o atributo. O instinto conhece inatamente coisas; a inteligência conhece inatamente relações. A primeira conhece a matéria, a segunda a forma. No instinto há limitação na extensão dos objetos conhecidos, conhece-se muito de muito pouco; na inteligência a limitação está na compreensão, conhece-se um pouco sobre quase tudo, até sobre formas vazias, que não existem no mundo material. O instinto é conhecimento inato de algo; já a função da inteligência é destrinçar um meio de resolver dificuldades, daí a “tendência inata de estabelecer relações” (Bergson, 1964, p. 165). Este conhecimento formal com o objetivo de fabricar instrumentos artificiais, para através deste controle da matéria resolver as dificuldades apresentadas, é inicialmente e naturalmente de utilidade prática, serve à ação do ser inteligente. No entanto, como as

⁵ Para Bergson (1964), na evolução da vida, as espécies que mais arriscaram foram as que mais obtiveram sucesso.

formas que conhece podem prescindir de matéria, “o conhecimento formal não se limita ao que é praticamente útil [...]. Um ser inteligente contém⁶ com que se ultrapassar a si próprio” (Bergson, 1964, p. 165). Essa ultrapassagem, nos diz ainda Bergson, é, no entanto, menor do que se imagina. Quando corremos soltos por essas formas e suas relações, desprovidas de matéria que as realize e “[d]o lastro necessário para aderir aos objetos que teriam o máximo interesse para a especulação” (Bergson, 1964, p. 166), incorremos nos devaneios da inteligência pura. O instinto possui a materialidade necessária, mas não pode expandir seu horizonte. Disto conclui Bergson a diferença fundamental entre instinto e inteligência: “Há coisas que só a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si própria, jamais encontrará. Estas coisas, só o instinto as poderia encontrar; mas nunca as procura” (Bergson, 1964, p. 166).

Um autor com o qual Bergson costuma “debater” desde sua primeira obra, ainda que de forma implícita, é Immanuel Kant. O francês costuma elogiar a demonstração kantiana do alcance e dos limites da inteligência, a afinidade desta com a matéria e a ciência mecanicista como seu maior fruto. Ele rejeita, no entanto, a submissão quase total da realidade ao que é analisado por esta ciência e a negação de conhecimento ao que a razão não pode alcançar. Além de propor um método intuitivo para conhecer “as coisas em si”, Bergson critica fundamentalmente a sujeição do conhecimento à inteligência. Para ele, se a inteligência é absoluta, o conhecimento é, por consequência, relativo. O filósofo francês acredita que conhecemos sim o real, a coisa em si, mas naquilo que interessa à ação. Conhecemos apenas esta parte das coisas, mas a parte que conhecemos é também a coisa mesma. O conhecimento não depende da inteligência, mas a inteligência depende da ação, serve a esta. Ou, nas palavras de Bergson (1964, p. 167): “o conhecimento deixa de ser um produto da inteligência para se tornar, num certo sentido, parte integrante da realidade”. Conhecemos apenas parte da realidade, aquela parte para a qual a inteligência está predisposta a conhecer e que, por consequência, cai como uma luva em suas categorias. No entanto, o pouco que conhecemos, conhecemos absolutamente. “A nossa inteligência, tal como sai das mãos da natureza, tem como principal objeto o sólido inorganizado. [...] A inteligência só tem representação clara do descontínuo” (Bergson, 1964, p. 168). Por isso lhe cai bem a imobilidade, ela decompõe para depois recompor uma realidade que, a princípio, na percepção pura imediata, era

⁶ Ou seja, tem em si mesmo o potencial de ultrapassar os limites apresentados pelo conhecimento prático, podendo ocupar-se do conhecimento especulativo.

um todo contínuo e em movimento. “Se fosse destinada para a teoria pura, instalar-se-ia no movimento, porque o movimento é sem dúvida a própria realidade, e a imobilidade é sempre aparente ou relativa” (Bergson, 1964, p. 169). A inteligência substitui o movimento por imobilidades justapostas, como uma espécie de “equivalente prático” deste. A inteligência decompõe e recompõe estas imobilidades quantas vezes e de que formas achar adequado. Decompor e recompor são também parte de sua natureza.

No entanto, como nos alerta Bergson (1964), o ser humano não é um indivíduo isolado, vive em sociedade. Para tanto, necessita associar-se às outras inteligências para uma ação comum. Daí surge a linguagem. Os animais também possuem algum tipo de linguagem, mas, associada ao instinto, esta linguagem animal liga invariavelmente um sinal ao objeto designado, enquanto a linguagem humana permite uma variedade de significados para a variedade de combinações de sinais. “O sinal inteligente é um sinal móvel” (Bergson, 1964, p. 172). Essa linguagem móvel é um dos fatores a dar liberdade à inteligência, que de outra forma viveria no imediatismo. A abstração conferida pela reflexão impulsionada pela linguagem mostra à inteligência um campo mais vasto do que apenas a materialidade que lhe interessa. Ela pode voltar para seus próprios mecanismos e, assim, abre o vastíssimo campo do mundo das ideias, aquele sobre o qual somente a inteligência tem acesso, o qual somente ela pode procurar. Graças ao desenvolvimento da linguagem, a inteligência se percebe criadora de ideias e ambiciona tudo englobar. “No dia em que a inteligência, refletindo sobre as suas próprias atividades, se reconhece criadora de ideias, faculdade de representação em geral, já não há objeto de que ela não queira ter a ideia, mesmo não tendo relação direta com a ação” (Bergson, 1964, p. 173). No entanto, mesmo quando está a tratar dessas ideias, a inteligência opera como se estivesse ainda trabalhando com a matéria bruta. Só assim parece encontrar-se à vontade. Ela converte as imagens captadas pela percepção, um todo contínuo em constante mudança, em símbolos, com os quais depois tenta reconstruir o todo, os juntando. A lógica expressa justamente com quais regras devemos manipular estes símbolos. “Como estes símbolos derivam da consideração dos sólidos, como as regras da composição destes símbolos entre si se limitam a traduzir as relações mais gerais entre sólidos, a nossa lógica triunfa na ciência que toma como objeto a solidez dos corpos” (Bergson, 1964, p. 174), qual seja a geometria. Ao tentar explicar a vida, a inteligência falha justamente por operar como se operasse a matéria inorgânica, seu “lar”. Esta faculdade que busca o descontínuo falha primeiramente neste ponto, já

que a vida se manifesta como um contínuo. A inteligência, para analisá-la apropriadamente, deve abandonar seu movimento natural em direção ao inerte, ao morto. “A inteligência não é feita para pensar a evolução, [...] continuidade duma mudança que seja pura continuidade” (Bergson, 1964, p. 175). O que fazemos quando deixamos a inteligência à vontade é apenas imitar o devir com os elementos já dados. A previsão científica nada mais é que projetar um fato passado num futuro provável, o que cai bem com a matéria inerte. A finalidade do nosso entendimento é, afinal, a nossa indústria, não pode admitir o imprevisível. Enquanto a inteligência não consegue compreender a vida, por operar sobre ela como o faz com o inorgânico, mecanicamente, o instinto opera organicamente, se relaciona diretamente com o vivo, mas sem ter sua consciência despertada, exteriorizando-se em ação ao invés de voltar-se a si como conhecimento refletido. Vemos em nós o trabalho do instinto em nossos processos vitais, os quais operam em nosso organismo para nos mantermos vivos sem que disso tenhamos consciência. Com este exemplo dos processos vitais percebemos a característica de alta especialização do instinto. Em cada processo, os órgãos envolvidos conhecem apenas o necessário para sua ação, o resto permanece na sombra.

Na sua obra “Matéria e Memória” Bergson identifica duas formas de memórias que juntas compõem o que consideramos mais genericamente com o termo *memória*: a mecânico-motora e a imagem-lembrança. A primeira é útil à ação, associa lembranças a movimentos motores e a acontecimentos semelhantes, que se “repetem”. É fruto das ações nascentes presentes em toda percepção, depósito no corpo de reações montadas, sempre voltadas à ação e ao presente considerando o futuro. “Ela não nos representa nosso passado, ela o encena” (Bergson, 2010, p. 89). A segunda é a lembrança propriamente dita, acontecimento único no espaço e no tempo, irrepetível em sua essência e difícil de ser resgatada pela consciência, fugindo da nossa vontade de rememorar-la, desinteressada por excelência, armazenadora do passado, tornando possível o reconhecimento intelectual. Estas imagens-lembranças são retidas em sua ordem natural pela consciência, mas nossa consciência atual, focada na ação do momento, descarta as lembranças “inúteis” a esta ação. O afrouxamento deste mecanismo é experienciado no sonho. Já a memória mecânico-motora é essencial ao nosso aprendizado. De fato, para “saber” algo necessitamos aprender “de cor”, substituindo a imagem espontânea pelo mecanismo motor. Existimos entre objetos limitados em número, que ressurgem com maior ou menor frequência diante de nós. Os

percebemos e movimentos, ao menos nascentes, são provocados por eles. Um mecanismo é criado ao repetirem-se tais movimentos, tornando-os hábitos, determinando “atitudes que acompanharão automaticamente nossa percepção das coisas” (Bergson, 2010, p. 91). Faço essa digressão para associar o conceito de memória ao de vida, em Bergson. Assim como a memória lembrança-imagem, a vida é algo muito mais amplo, único ao mesmo tempo que múltiplo, indivisível. No entanto, como a ação é necessária, com vistas a ela a vida age como a memória mecânico-motora, manifestando numa espécie apenas o conhecimento necessário para sua sobrevivência. Todo o resto que poderia despertar, permanece adormecido. Sendo assim, temos em nós resquícios do instinto, assim como a inteligência se manifesta em menor grau em algumas espécies animais. O filósofo francês vê nas simpatias e antipatias irrefletidas que sentimos por outras pessoas um exemplo da manifestação deste instinto em nós. É um exemplo de conhecimento à distância, característico do instinto, que o faz ser comparado à visão em relação ao tato, representado pela inteligência⁷. Para Bergson, de fato, “o papel da ciência consiste precisamente em traduzir qualquer percepção em termos de tato” (Bergson, 1964, p. 180).

É a partir desse fenômeno da simpatia entre os seres humanos que seguiremos o fio que leva à *intuição*, a inteligência seguindo não seu caminho natural, para fora, para o exterior, mas voltando-se para dentro, para a vida. Esta simpatia, no sentido etimológico da palavra⁸, já percebemos na impressionante especialização da ação instintiva. Quando a vespa injeta seu ferrão nos centros nervosos da lagarta, como uma espécie de cirurgiã de longa experiência e de precisão sobre-humana, não se encontram aí dois organismos, mas duas atividades. Os dois indivíduos envolvidos tornam-se apenas um organismo no momento do encontro. Bergson compara esta ação a um tema musical, cujo “tema geral é ‘a necessidade de paralisar sem matar’: as variações acham-se subordinadas à estrutura da vítima” (Bergson, 1964, p. 184), e, como o tema musical,

⁷ Num outro sentido, Aristóteles já associava a inteligência ao tato. No livro II do “*De Anima*” ele escreve que “enquanto a respeito de todos os outros sentidos nós ficamos atrás de várias espécies animais, em relação ao tato nós excedemos bastante todas as outras espécies em exatidão de discriminação. É por isso que o homem é o mais inteligente de todos os animais” (Aristotle, 1995, p. 670 [421^a1 20-23]). Além disso, há, para o estagirita, diferença de pessoa a pessoa na associação inteligência-tato: “homens cuja carne é dura são mal dotados de intelecto, homens cuja carne é suave, bem-dotados” (Idem [421^a1 25-26]).

⁸ “Simpatia, tomado no sentido etimológico: *syn-pathein*, co-sentir as coisas, sentir a uma com as coisas mesmas, por uma estrita simbiose com elas que nos permite precisamente apreendê-las intuitivamente”. (Zubiri, 2010, p. 167).

esta ação é indivisível. Se separarmos um movimento de outro já não resta aquele tema, mas dois outros, um que se interrompe onde o seguinte inicia. Esse trabalho de divisão artificial para fins analíticos é fruto do caminho natural da inteligência.

O instinto está situado dentro do domínio do espírito. [...] A inteligência é, antes de mais nada, a faculdade de relacionar um ponto no espaço com outro ponto do espaço, um objeto material a outro objeto material; aplica-se a todas as coisas, mas permanecendo exterior a elas, e não distinguindo nunca, duma causa profunda, senão a sua difusão em efeitos justapostos (Bergson, 1964, p. 185-186).

O instinto é como intuição vivida, simpatia divinatória, e a intuição sobre a qual mencionamos é, para Bergson (1964, p. 187), “instinto tornado desinteressado, consciente de si próprio, capaz de refletir sobre o seu objeto e de o alargar indefinidamente”. O pensador francês torna a mostrar o exemplo da faculdade estética nos seres humanos como manifestação dessa intuição e prova da sua possibilidade factível, ainda que num esforço extremo de nadar contra a corrente natural da inteligência humana. Um artista ao desenhar um modelo vai além dos traços físicos que compõem o desenho no papel. Ali há esta simpatia entre artista e modelo na qual os traços no papel são apenas a materialização. Por isso as grandes obras de arte parecem dar vida aos objetos ou pessoas que representam. Bergson propõe ampliar essa intuição, que na estética atinge apenas o individual, à vida de modo geral. A partir daí ele acredita que a inteligência reconhecerá seus limites e a intuição sugerirá o sentimento do que é verdadeiramente necessário substituir aos conceitos já prontos. A vida é “a consciência lançada através da matéria” (Bergson, 1964, p. 191), mas que apenas se realiza completamente nos seres humanos, já que nos outros seres está restrita à estreita zona de virtualidade que rodeia seus atos, fruto do pequeno poder de escolha permitido pelos seus próprios organismos. Portanto, nos escreve o filósofo francês, assim como ocorre com o instinto e a inteligência, entre o ser humano e o animal não há diferença de grau, mas de natureza.

Considerações Finais

A jornada pela filosofia de Henri Bergson, centrada na natureza pragmática da inteligência e sua relação com a duração, revela uma crítica profunda às concepções

tradicionais de tempo, conhecimento e realidade. Ao longo desta análise, percebemos que a inteligência humana, por sua própria constituição e finalidade, está intrinsecamente voltada para a ação e para a manipulação da matéria inerte. Essa inclinação natural leva a inteligência a "espacializar" o que é inextensivo, a quantificar o que é qualitativo e a fragmentar o que é contínuo, como o tempo real e os estados profundos da consciência. A discussão sobre as sensações, os sentimentos e o esforço muscular ilustra vividamente como a inteligência tende a traduzir o interno pelo externo, buscando causas e efeitos em um modelo mecanicista que, para Bergson, falha em captar a verdadeira natureza dos fenômenos psíquicos. Essa compreensão da intensidade como uma progressão qualitativa e de crescente complexidade, e não como uma mera variação de grandeza, é crucial para desmistificar a tendência da inteligência em aplicar suas categorias espaciais a realidades não espaciais. A distinção entre memória mecânico-motora e imagem-lembrança, por sua vez, reforça a ideia de que a inteligência privilegia o que é útil à ação, relegando ao segundo plano a riqueza e a unicidade das lembranças puras. Essa seletividade da inteligência é um testemunho de sua natureza pragmática, que busca a eficiência na interação com o mundo material em detrimento de uma apreensão completa da realidade. Um ponto de destaque da filosofia bergsoniana, conforme explorado, reside na redefinição da relação entre instinto e inteligência. Ao invés de considerar o instinto como uma etapa primitiva da inteligência, Bergson os apresenta como caminhos divergentes da evolução da vida, cada um com sua própria finalidade e modo de conhecimento. Enquanto o instinto é especializado e atua de forma inconsciente, o que ocorre por uma adequação perfeita entre ação e representação da ação, a inteligência, por sua imperfeição, abre espaço para a escolha, a deliberação e, conseqüentemente, a consciência. Essa distinção não só ressalta os limites da inteligência em compreender a vida em sua fluidez e continuidade, mas também aponta para a existência de um conhecimento inato no instinto, que conhece "coisas", em contraste com a inteligência, que inatamente conhece "relações".

Em suma, Bergson nos convida a reconhecer a natureza da inteligência como uma ferramenta poderosa para a ação e a manipulação do mundo material, mas também a estar cientes de suas limitações intrínsecas quando se trata de apreender a totalidade da realidade. A busca pela "duração", pela vida em seu fluxo contínuo e indivisível, aponta para a necessidade de um tipo de conhecimento que transcenda o meramente conceitual e analítico, um conhecimento que, embora difícil de ser alcançado, é essencial para uma

compreensão mais completa de nós mesmos e do universo. A intuição, exemplificada pela experiência estética e pelos sentimentos profundos, emerge como o caminho para essa apreensão mais rica e direta da realidade.

Referências Bibliográficas

ARISTOTLE. *The complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation*. Princeton: Princeton University Press, 1995. 2 v.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1964.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Matéria e memória*. 4ª. Edição; São Paulo: Martins Fontes, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 7ª. Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

MARTINS, Diamantino. *Bergson: A intuição como método na Metafísica*. 1ª. Edição; Porto: Livraria Tavares Martins, 1946.

SIMMEL, Georg. *Zur Philosophie der Kunst*. Potsdam: Gustav Kiepenheuer Verlag, 1922.

SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. 6ª. Edição; Mineola: Dover Publications, INC, 2006.

ZUBIRI, Xavier. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

Recebido em: 27/07/2023

Aprovado em: 15/07/2025