


UM ABSOLUTO MOVENTE: CONSIDERAÇÕES SOBRE MONISMO E PLURALISMO EM BERGSON

Geovana da Paz Monteiro¹

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

 <https://orcid.org/0000-0002-7404-9312>

E-mail: geovana@ufrb.edu.br

RESUMO:

A metafísica tradicional, conforme Henri Bergson (1859-1941), via de regra, imobiliza o real tendo por fundamento uma concepção estática do ser. Na contramão dos rastros deixados pelo kantismo, e opondo-se curiosamente à tradição, Bergson pretende recriar a metafísica como experiência imediata de um absoluto movente, a duração. De partida nos deparamos com um problema: em suas obras, a concepção de uma única duração reveste-se de uma aparente ambiguidade, afinal sua filosofia é conhecida por tratar de temas como multiplicidade, diferenças de natureza, continuidade, movimento, todos apontando para uma noção peculiar da realidade como criação. O suposto “monismo bergsoniano” guardaria, então, uma série de incompreensões e inconsistências, cujos textos do filósofo não teriam resolvido a contento e a literatura complementar, por sua vez, parece tratar o assunto insuficientemente. Assim, investigar a questão monismo/pluralismo no pensamento bergsoniano é algo central para a compreensão da proposta de uma nova metafísica. A partir da exegese de passagens da obra de 1907, *A evolução criadora*, discutiremos a compreensão da duração como totalidade, indagando até que ponto esta ideia remeteria ou não a uma visão monista do real. Afinal, uma leitura de *Duração e simultaneidade* (1922) deixou evidente para nós a defesa de uma duração absoluta, e, como vimos em *Matéria e memória* (1897), para Bergson, até mesmo a matéria dura. Mas até aí não se constata a tese monista, visto que a duração comporta vários fluxos e o próprio ensaio de 1922 se encarrega de esclarecer essa multiplicidade.

PALAVRAS-CHAVE: Henri Bergson; Metafísica; Monismo; Pluralismo.

A MOVING ABSOLUTE: CONSIDERATIONS ON MONISM AND PLURALISM IN BERGSON

ABSTRACT:

Traditional metaphysics, according to Henri Bergson (1859-1941), frequently, immobilizes the real on the basis of a static conception of being. Against the traces left by Kantianism, and strangely opposed to tradition, Bergson intends to recreate metaphysics as the immediate experience of a moving absolute, duration. At the outset we encounter a problem: in his works, the conception of a single duration has an apparent ambiguity, after all, his philosophy is known for dealing with themes such as multiplicity, differences of nature, continuity, movement, all pointing to a peculiar notion of reality as creation. The so-called "Bergsonian monism" would then contain a series of misunderstandings and inconsistencies, which the philosopher's texts would not have solved satisfactorily, and the supplementary literature, in turn, seems to treat the subject insufficiently. Thus, to investigate the question of monism / pluralism in Bergsonian thought is central to the understanding of the proposal of a new metaphysics. From the exegesis of passages from the work of 1907, *The Creative Evolution*, we will discuss the understanding of duration as a totality, asking how far this idea would or would not refer to a monistic view of the real. After all, a reading of *Duration and simultaneity* (1922) made evident to us the defense of an absolute duration, and, as we have seen in *Matter and memory* (1897), for Bergson, even the matter is duration. But until then the monist thesis is not verified, since the duration carries several streams and the essay of 1922 is in charge to clarify this multiplicity.

KEYWORDS: Henri Bergson; Metaphysics; Monism; Pluralism.

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador – BA, Brasil. Professora de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Amargosa – BA, Brasil.



Considerações iniciais: O estático e o movente

A filosofia de Bergson aspira à criação da metafísica. Não se trata, pois, de recriar a metafísica clássica sob os moldes estáticos de ser e não ser, mas de finalmente fundá-la como experiência imediata da duração, como intuição do absoluto. Mas de que absoluto trata a metafísica bergsoniana? Um que apenas seria atingido ao se transpor a reflexão filosófica para o campo da experiência. Nada mais de coisa em si, nada mais de essências ou conceitos puros, a metafísica agora deverá inserir-se no absoluto de uma experiência temporal. Não carece então ao filósofo sair do tempo a fim de atingir essa visão completa do real, ou seja, não será a partir do imóvel que tocará o absoluto, mas no movente. “Afastando esse véu interposto, voltamos ao imediato e tocamos num absoluto” (BERGSON, 2006, p. 23).

Mas para afastar o obstáculo da imobilidade seria primeiramente necessário livrar-se de pseudoproblemas enraizados no seio da própria filosofia. Seria necessário, primeiramente, engendrar um novo método para a nova metafísica, abdicando de conceitos estáticos em favor daqueles “[...] talhados na exata medida do objeto” (BERGSON, 2006, p. 25), isto é, no fluxo da criação contínua de novidade que é a duração. O método indicado, a intuição, se iniciará por uma etapa crítica de análise dos pseudoproblemas engendrados pela tradição. Um sentido peculiar de intuição começa a ser formulado por Bergson, embora essa palavra tenha servido a tantas interpretações no contexto do pensamento ocidental.²

Entretanto, reerguer a metafísica dos escombros aos quais fora reduzida pela tradição não é uma tarefa simples. No ideal metafísico bergsoniano é curiosamente imprescindível o estabelecimento de uma relação realmente fecunda entre filosofia e ciência. Tal relação, a qual o filósofo tenta recuperar ao longo de toda sua obra, teria sido vítima, de certo modo, do positivismo cientificista que condenou a metafísica à esfera do místico apenas. No entanto, parece estar claro para Bergson que essa metafísica tradicional não tem mais lugar na filosofia do século XX, considerando-se que esta, de um modo geral, não busque mais sustentar o ser estático dos eleatas e as Ideias imutáveis de Platão. Da mesma forma, o modelo determinístico que imperou durante muito tempo também na filosofia, conviria agora apenas à ciência de Galileu e Newton, ao passo que a proposta de uma nova metafísica deverá se confrontar com outro quadro de referências, um que se apoie antes no verdadeiro evolucionismo, mas que também adquira consistência na física contemporânea.³

A duração: um absoluto movente

Como outrora assinalamos, o tempo que entra nos cálculos físicos não corresponderia à duração, ou seja, ao tempo real. Em vista disso, Bergson (2005, p. 363) indaga: “Mas de que tempo se trata?”. Tratar-se-ia antes de uma medida material que de tempo vivido.

² Não trataremos do método intuitivo neste artigo, no entanto, é preciso esclarecer que somente a partir de 1903, com a publicação do ensaio *Introdução à metafísica*, Bergson passa a empregar o termo *intuição* como sinônimo de seu próprio método. Distinguindo-se, por exemplo, de Descartes, para quem intuição equivaleria sempre à clareza e distinção do conhecimento racional, Bergson, por sua vez, oporá radicalmente a palavra a qualquer conteúdo de ordem intelectual. Se em Descartes o poder intuitivo, claro e distinto, de conhecer o Ser está na potencialidade da luz natural da razão, isto é, na inteligibilidade, em Bergson, ao contrário, o conhecimento absoluto se fará por outra via, embora também chamada intuitiva, a via da experiência imediata na duração. Cf. BERGSON, 2006, p. 27.

³ Henri Gouhier analisa a adoção desse novo paradigma científico pela metafísica bergsoniana a partir de uma perspectiva histórica. De acordo com o autor, se o modelo de ciência no século XVII consistia essencialmente nas matemáticas, nada mais natural ao pensamento moderno que se apoiar na ideia da *mathesis universalis*. Ora, a época de Bergson é outra, final do século XIX, início do XX, as ciências da vida encontram seu auge, assim sendo, a nova metafísica proposta por Bergson repousará sobre outros padrões, deixando agora de lado o ideal matemático dos modernos e adotando não mais o estático por modelo, mas o fluido, o fluxo permanente da duração (Cf. GOUHIER, 1999, p. 33-35).

Para o filósofo, entre gregos e modernos uma continuidade se evidencia relativa ao mecanismo do tratamento da duração; ambos terminariam por lidar com imobilidades. “O que equivale a dizer que o tempo real, considerado como um fluxo ou, em outros termos, como a própria mobilidade do ser, está aqui fora do alcance do conhecimento científico” (BERGSON, 2005, p. 363).

Na medida em que o tempo é considerado pela ciência positiva uma grandeza, é em termos quantitativos que ele deve ser manipulado. Ao descrever o movimento uniforme de um móvel sobre sua trajetória, por exemplo, o tempo entra nesta descrição decomposto em múltiplos momentos, coincidentes com os pontos que dividem a trajetória. Assim, tem-se T_1 , T_2 , T_3 , quantas unidades de tempo se desejar relativas aos pontos espaciais do percurso. Trata-se aqui do real fluxo do tempo, aquele experimentado pela consciência? Não, para Bergson! Os pontos representativos do tempo seriam antes imobilidades tomadas do fluxo, não o próprio fluxo (BERGSON, 2005, p. 365).

No limite, Bergson dirá que seria até mesmo possível ao físico eliminar o tempo de seus cálculos. Afinal, quando se descreve o movimento uniforme de um móvel qualquer a partir de uma série de pontos numa trajetória, desconsidera-se o que se passa nos intervalos das unidades de tempo fixadas nas paradas. Com isto, seria possível acelerar ou desacelerar o fluxo dos intervalos e ainda assim os cálculos permaneceriam os mesmos, considerando-se os mesmos pontos percorridos e as mesmas relações. Sendo a velocidade do fluxo infinita, a duração dos intervalos de tempo seria instantânea, ou seja, não haveria mais tempo qualitativo, apenas o tempo fixado nas paradas virtuais do móvel. Por fim, Bergson concluirá daí que:

A ciência não tem nenhum signo para expressar aquilo que na sucessão e na duração impressiona nossa consciência. Aplica-se tão pouco ao devir, no que este tem de movente, quanto seguem a água que escoia sob seus arcos as pontes lançadas de longe em longe sobre o rio (BERGSON, 2005, p. 365).⁴

Contudo, ainda em face da possibilidade de aceleração ou desaceleração do tempo físico, a sucessão é constatada pela consciência toda vez que esta se percebe como parte do mundo físico, ou seja, durante todo o tempo. E em tal situação não é a ela facultado acelerar ou retardar o fluxo da duração (BERGSON, 2005, p. 365). Se o físico opera desta forma, o faz artificialmente, por meio do cálculo e da medida. Mas o fluxo real da duração não poderia ser de fato acelerado ou retardado conforme o desígnio da consciência. Para Bergson, um ser consciente sente e vive os intervalos que a ciência deixa escapar, ele não vive as paradas imóveis.

Assim, uma necessidade temporal se impõe entre a consciência e o mundo físico; portanto, não basta a afirmação de que o tempo, sendo experimentado conscientemente, seria apenas uma experiência psicológica. Pois, a consciência não se sabe apenas durando, ela sabe também o mundo físico, na medida em que não pode controlar sua duração. Doravante, o filósofo indaga:

[...] se o tempo não é uma espécie de força, por que o universo desenrola seus estados sucessivos com uma velocidade que, aos olhos de minha consciência, é um

⁴ Embora critique, como tantos outros, a interpretação bergsoniana da teoria da relatividade, L. de Broglie concede razão a Bergson neste ponto quando afirma: “não é menos verdade que a representação esquemática do tempo empregada pela ciência clássica e levada a suas extremas consequências pela teoria da Relatividade pode ser um esquema cômodo, mas falacioso, o qual nos mascara uma parte do caráter verdadeiro do escoamento das coisas. E, nós temos visto, mesmo para a extensão, não é em suma certo que ela possa se deixar descrever inteiramente pelas localizações no quadro homogêneo do espaço geométrico” (DE BROGLIE, 1947, p. 197).

verdadeiro absoluto? Por que com essa velocidade determinada antes do que com outra? Por que não com uma velocidade infinita? De onde vem, em outros termos, que tudo não seja dado de um só golpe, como na película cinematográfica? (BERGSON, 2005, p. 366).

As indagações bergsonianas parecem apontar para a existência de um grau de determinação entre o fluxo da consciência e o fluxo da matéria, e esta irreducibilidade é o que constitui a duração como um absoluto. Eis aí o tempo real: ele reside numa conexão absoluta entre os fluxos da duração. O fluxo de um ser consciente torna-se coextensivo ao fluxo da matéria quando o primeiro precisa esperar, por exemplo, o açúcar fundir-se à água.⁵ Relacionam-se ambos num tempo único, embora por fluxos diversos.⁶ Mas tal relação, é claro, não se poderia constatar através de uma medida, uma vez que a medida exclua exatamente o fluxo, apegando-se ao estático. Em suma, se aos olhos da ciência o tempo poderia se reduzir a múltiplas unidades, para a consciência ele se alarga pela multiplicidade qualitativa dos fluxos que coincidem numa mesma duração. A duração é sempre um absoluto para a consciência (BERGSON, 2005, p. 366).

Enquanto se constata uma relação temporal determinada entre consciência e mundo físico, é possível também constatar o indeterminismo presente em todo fluxo temporal. Afinal, “[...] se o porvir está condenado a *suced*er ao presente em vez de ser dado ao seu lado, é que ele não está perfeitamente determinado no momento presente [...]” (BERGSON, 2005, p. 366-367, grifo do autor). Ou seja, embora se trate de uma relação irreducível entre o que se entenderia por tempo da consciência e tempo das coisas, no âmbito dos diversos fluxos da duração tudo é indeterminado, tudo parece suceder por um dinamismo particularmente irreversível. Ora, se tempo é criação do absolutamente novo, deve excluir toda repetição. E se a sucessão temporal é experimentada pela consciência, ela não equivale à sucessão numérica, espacializada nos cálculos justamente porque a sucessão real é criativa. Bergson constatará que “*a duração do universo deve portanto ser uma só e mesma coisa que a latitude de criação que nele pode ocorrer*” (BERGSON, 2005, p. 367, grifos do autor).

Por meio de uma imagem acerca da criação artística, o filósofo representará o tempo da ciência em oposição ao tempo da experiência. O primeiro, repetição do passado ao futuro através da justaposição dos instantes. O segundo, vivido como criação de novidade:

Quando a criança se diverte reconstituindo uma imagem ao juntar as peças de um jogo de paciência, consegue-o cada vez mais rápido à medida que mais se exercita. A reconstituição, aliás era instantânea, a criança a encontrava inteiramente pronta, quando abria a caixa ao sair da loja. A operação, portanto, não exige um tempo determinado e, mesmo, teoricamente, não exige tempo algum. É que seu resultado é dado. É que a imagem já está criada e, para obtê-la, basta um trabalho

⁵ “Caso queira preparar-me um copo de água com açúcar, por mais que faça, preciso esperar que o açúcar derreta. Este pequeno fato está repleto de lições. Pois o tempo que preciso esperar já não é mais esse tempo matemático que ainda se aplicaria com a mesma propriedade ao longo da história inteira do mundo material ainda que esta se esparramasse de um só golpe no espaço. Ele coincide com minha impaciência, isto é, com certa porção de minha própria duração, que não pode ser prolongada ou encurtada à vontade. Não se trata mais de algo pensado, mas de algo vivido. Não é mais uma relação, é algo absoluto. O que significa isso, senão que o copo d’água, o açúcar e o processo de dissolução do açúcar na água certamente são abstrações e que o Todo no qual foram recortados por meus sentidos e meu entendimento talvez progrida à maneira de uma consciência?” (BERGSON, 2005, p. 10-11).

⁶ A imagem dos três fluxos de duração presente no terceiro capítulo de *Duração e simultaneidade* é definitivamente exemplar: “Quando estamos sentados na margem de um rio, o correr da água, o deslizar de um barco ou o voo de um pássaro, o murmúrio ininterrupto de nossa vida profunda são para nós três coisas diferentes ou uma só, como quisermos. Podemos interiorizar o todo, lidar com uma percepção única que carrega, confundidos, os três fluxos em seu curso; ou podemos manter exteriores os dois primeiros e repartir então nossa atenção ligando e no entanto separando os três escoamentos, graças ao singular privilégio que ela possui de ser uma e várias” (BERGSON, 2006a, p. 61).

de recomposição e de rearranjo – trabalho que se pode supor sendo feito cada vez mais rápido e mesmo infinitamente rápido a ponto de ser instantâneo. Mas, para o artista que cria uma imagem extraindo-a do fundo de sua alma, o tempo não é mais um acessório (BERGSON, 2005, p. 367).

Conforme o texto, repetição e criação parecem excluir-se mutuamente. Ao quebra-cabeça, tal qual a medida do tempo, basta apenas ser reconstituído, sua imagem já estava dada de antemão, e o resultado final não passará de um rearranjo. No caso da criação é tudo diferente. Enquanto a imagem do tempo medido já está definitivamente criada, a imagem do tempo criativo se faz junto com a própria criação. A imagem artística, por exemplo, é criada a cada instante, e cada um destes se constitui como um novo movimento da obra. Neste caso, a vivência temporal é fundamental. “O tempo da invenção, aqui, é uma só e mesma coisa que a própria invenção. É o progresso de um pensamento que muda à medida que vai tomando corpo. Enfim, é um processo vital, algo como a maturação de uma ideia” (BERGSON, 2005, p. 368). Ao contrário de uma representação física do tempo, a obra de arte o representa como um fluxo, e a obra concentra em si todo o trabalho de elaboração criativa nos intervalos esquecidos no cálculo. Não se trata, contudo, de superestimar o valor da arte em relação à ciência. O ponto é mostrar como a arte talvez expresse melhor o fluxo da duração. Todavia, obviamente, não é objetivo nem função da ciência expressar a duração de tal forma.

De modo semelhante ao processo criativo da obra de arte, ocorrem os processos criativos na natureza. O mundo natural parece, aos olhos de Bergson, criar-se a cada momento através de um “ímpeto interior” (BERGSON, 2005, p. 368) que em nada se confunde com o cálculo ou a medida. “É por isso que a ideia de ler em um estado presente do universo material o porvir das formas vivas e descobrir de um só golpe sua história futura deve encerrar um verdadeiro absurdo” (BERGSON, 2005, p. 368). Mas essa atitude determinística estaria deveras arraigada aos hábitos humanos e, com isto, a memória teria bastante dificuldade para dissociar-se do costume de alinhar eventos sucessivos justapondo-os em um espaço idealizado, ao qual a memória sempre recorrerá a fim de prever situações futuras. Recorrendo ao passado para explicar o futuro, porém, perde-se o fluxo do tempo, a duração, o que se faz imprevisivelmente como novidade (BERGSON, 2005, p. 368-369).

Contudo, essa ilusão de que seja possível dispor do futuro tal como do passado, no entanto, sendo natural ao homem, parece não poder ser extinta, “[...] durará tanto quanto o espírito humano” (BERGSON, 2005, p. 369). Porém, nem todo o esforço da tradição filosófica, nem todo o progresso da física moderna, aos olhos de Bergson, serão capazes de modificar a seguinte constatação: “O tempo é invenção ou não é nada” (2005, p. 369, grifos do autor). E embora o filósofo tenha atribuído à física moderna o mérito de ter inserido a variável temporal em todas as suas medidas, e pelo fato de considerar o tempo a qualquer momento, ao contrário dos antigos, ela termina por substituir o tempo da experiência real, vivido, “tempo-invenção” pelo tempo medido. O real, por fim, dá lugar ao convencional.

Onde a física atingiu seus limites, seria, então, o lugar da metafísica. Em suma, a nova metafísica teria o papel de reconsiderar o tempo da experiência vivida deixado de lado pela física, uma vez que não era uma função sua aprofundá-lo. Porém, Bergson enfatiza justamente o fato de que, na prática, a filosofia não se desenvolveu paralelamente à física tendo em vista lidar com o que a primeira não dava conta. Curiosamente, foi agindo segundo os próprios métodos da ciência que a filosofia ocidental se tornou incapaz de superar a condição humana, incapaz de criar um método que fosse de fato adequado a seu objeto, incapaz de apreender a duração em seu fluxo criativo. Seria esta a função da filosofia, e, finalmente, a da metafísica recriada: caminhando lado a lado com a ciência,

investigar, através de um método adequado, o que esta última não alcança, ou seja, a intuição da duração.⁷

Monismo ou pluralismo?

Quando a consciência se aprofunda em si mesma, movendo-se livremente, isto é, reinserida em seu próprio querer, sente, dirá Bergson (2005, p. 260), “[...] que a realidade é um crescimento perpétuo, uma criação que prossegue sem fim”. Nunca é demais dizer, criação implica novidade, espontaneidade, invenção. Neste sentido, toda ação verdadeiramente livre, seja da natureza orgânica, seja da consciência, “traz algo de novo para o mundo”. Tudo o que vive, portanto, participa do fluxo do *elã*, a pura espontaneidade. Mas, “para que nossa consciência coincidissem com algo de seu princípio seria preciso que se desprendesse do *já pronto* e se prendesse ao *se fazendo*” (BERGSON, 2005, p. 258, grifos do autor). Ou seja, caberia à consciência ultrapassar o que Bergson (2005, p. 328) compreende por “nossa atitude natural em face do devir”, caberia a ela a atitude filosófica. Pois, o filósofo não se cansa de afirmar, a tarefa da filosofia é superar o hábito naturalmente humano de tomar o movente pelo imóvel, de obscurecer, em função da vida prática, o movimento qualitativamente variado da duração.

Afirmar a variedade qualitativa do movimento da duração, isto é, dos movimentos da duração, é afirmar a multiplicidade de fluxos ou de devires. E por “devir” entenda-se “movimento qualitativo”. Devir e duração, assim, embora quase denotem a mesma coisa, seriam distintos, pois a duração comporta uma diversidade de movimentos qualitativos variados. Dir-se-ia então que a duração absoluta é constituída por diversos devires, na medida em que cada devir pode ser compreendido como um fluxo diverso na duração. Mas, até que ponto é possível sustentar a ideia apresentada mais tarde no ensaio de 1922, *Duração e simultaneidade*, de que há apenas uma duração? Afinal, o pensamento bergsoniano é monista ou pluralista?

Precisamos ter clara a tese apresentada n’*A evolução criadora*: a noção de um devir geral caracterizado de maneira abstrata, um devir que consiste num movimento absolutamente indiferente às modificações qualitativas da natureza, jamais se conformaria à proposta bergsoniana. Isto fica claro na seguinte passagem:

O devir é infinitamente variado. Aquele que vai do amarelo para o verde não se assemelha àquele que vai do verde para o azul: são movimentos qualitativos diferentes. O que vai da flor para o fruto não se assemelha àquele que vai da larva para a ninfa e da ninfa para o inseto acabado: são movimentos evolutivos diferentes. A ação de comer ou de beber não se assemelha à ação de lutar: são movimentos extensivos diferentes. E esses três gêneros de movimentos eles próprios, qualitativo, evolutivo, extensivo, diferem profundamente. O artifício de nossa percepção, bem como o de nossa inteligência, bem como o de nossa linguagem, consiste em extrair desses devires muito variados a representação única do devir em geral, devir indeterminado, simples abstração que por si mesma nada diz e na qual é mesmo raro que pensemos (BERGSON, 2005, p. 329).

Ora, a representação do devir em geral consistiria na aceitação de um único e mesmo movimento evolutivo. O filósofo da multiplicidade qualitativa seria incoerente com sua

⁷ “Sobre o próprio fluxo da duração a ciência não queria nem podia ter domínio algum, presa que estava ao método cinematográfico. Ter-nos-íamos libertado desse método. Teríamos exigido do espírito que renunciasse aos seus hábitos os mais caros. É para o interior do devir que nos teríamos transportado por um esforço de simpatia” (BERGSON, 2005, p. 369).

própria reflexão se aceitasse a indiferenciação no movimento da duração. Trata-se aqui mais uma vez de defender a multiplicidade qualitativa, não mais apenas dos estados internos da consciência, mas também do mundo material com sua instabilidade própria. Sendo assim, parece ser possível identificar na duração, no mínimo, três tipos de movimento: qualitativo, evolutivo e extensivo. Contudo, a partir dos mecanismos espacializantes da inteligência, quais sejam, a percepção e a linguagem, abstraem-se todos esses tipos de devir em um único devir geral.

Assim, a ideia de uma mudança geral suprime as especificidades de cada fluxo da duração, suprime seu caráter heterogêneo. Porém, a ideia de um único devir seria um mero artifício da inteligência, um símbolo. Deste modo, entre *A evolução criadora* e *Duração e simultaneidade* parece não haver uma contradição, mas um traço significativo de continuidade. Pois, a defesa da multiplicidade de movimentos na duração, ou, como dissemos, a multiplicidade de fluxos, será retomada no subestimado ensaio de 1922,⁸ não obstante o filósofo seja ali enfático ao afirmar a unidade do tempo. *Duração e simultaneidade* aprofundará, portanto, ideias já apresentadas n'*A evolução criadora*. Mas, como dissemos, embora ambas as obras falem de uma variedade de fluxos ou devires múltiplos, mantém-se a ideia de uma duração absoluta; ou seja, a ideia segundo a qual todos os fluxos seriam graus de uma mesma duração, uns mais distendidos, outros mais contraídos, tese apresentada inicialmente no quarto capítulo de *Matéria e memória*.

Essa será também a interpretação de G. Deleuze (1999) para a tão discutida, mas não solucionada, questão do monismo/pluralismo de Bergson. Segundo o autor, a perspectiva bergsoniana parece juntar ambas as concepções em uma espécie de monismo do tempo que não exclui a variedade qualitativa de seus fluxos. Em certo sentido, teríamos o monismo apresentado desde *Matéria e memória*, a partir da constatação da temporalidade na matéria,⁹ e, por fim, da interpretação da duração como dissipada em ritmos distintos em todos os níveis do real. Mas, Deleuze caracteriza esta multiplicidade de ritmos como uma espécie de “pluralismo quantitativo”, o que poderia, no entanto, recolocar o problema do monismo/pluralismo. Assim, a ontologia da duração encontraria uma concepção múltipla de Ser, cuja unidade se daria numa coexistência virtual de passado e presente, matéria e memória, percepção e lembrança (DELEUZE, 1999, p. 60-61).

Segundo Deleuze (1999, p. 61), n'*A evolução criadora* outro desdobramento daquele pluralismo teria lugar, não mais um pluralismo generalizado em que cada coisa ou cada ser possui seu próprio ritmo de duração. Agora a duração de cada ser ou coisa é relativa à duração de todo o universo. Deleuze concluirá então que somente no ensaio de 1922 Bergson será capaz de aproximar todos os desdobramentos dessa questão, afirmando com veemência que a duração é uma só justamente na obra em que critica a multiplicidade de medidas do tempo físico. Vejamos a passagem de *Duração e simultaneidade*:

O universo nos parece formar um único todo; e, se a parte que está a nossa volta

⁸ Afirmamos que o livro de 1922 é subestimado, pois os exemplos de recepção negativa de *Duração e simultaneidade* são muitos, os quais podem ser resumidos na seguinte afirmação de L. de Broglie, físico geralmente defensor das ideias bergsonianas: “Bergson tentou traçar para si, se assim podemos dizer, a teoria da Relatividade e quis mostrar que ela não entra em contradição com as ideias que lhe eram caras. Ele foi assim conduzido a escrever o pior [le moins bons] de seus livros ‘Duração e simultaneidade’, obra que foi justamente criticada pois parece mostrar que seu autor compreendeu mal o verdadeiro sentido das concepções de Einstein e de seus continuadores” (DE BROGLIE, 1945, p. 197). Conferir também MONTEIRO, 2012.

⁹ “Neste caso, são o presente puro e o passado puro, a percepção pura e a lembrança pura como tais, a matéria e a memória puras que têm tão-somente diferenças de distensão e de contração, reencontrando, assim, uma unidade ontológica. Descobrimo, no fundo da memória-lembrança, uma memória-contração mais profunda, fundamos, portanto, a possibilidade de um novo *monismo*” (DELEUZE, 1999, p. 58).

dura à nossa maneira, o mesmo deve acontecer, pensamos nós, com aquela que a rodeia por sua vez, e assim indefinidamente. Nasce, desse modo, a ideia de uma Duração do universo, isto é, de uma consciência impessoal que seria o traço de união entre todas as consciências individuais, assim como entre essas consciências e o resto da natureza. (BERGSON, 2006a, p. 52-53).

A passagem acima deixa claro que, ao defender a unidade da duração, portanto, Bergson não exclui a multiplicidade qualitativa que lhe é própria. Daí a dificuldade em se determinar sua perspectiva como monista ou pluralista. Pois também é importante compreender a peculiaridade de sua noção de multiplicidade variada e não numérica, levada à cabo no primeiro capítulo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. É neste sentido então que Deleuze (1999, p. 69) concluirá: “Quando Bergson defende a unicidade do tempo, ele a nada renuncia do que disse anteriormente em relação à coexistência virtual dos diversos graus de distensão e de contração e à diferença de natureza entre os fluxos ou ritmos atuais”.

Por outro lado, Arnaud François ressaltará que, não obstante Deleuze tenha dado uma solução interessante para o problema, ela obedece antes às exigências de seu próprio pensamento; afinal, no desenvolvimento de sua obra, afirmará a identificação entre monismo e pluralismo como fundamento de sua filosofia.¹⁰ Assim sendo, a questão do monismo bergsoniano parece estar longe de uma solução definitiva, afinal outras interpretações são ainda possíveis, além daquela apresentada por Deleuze. É o caso também da interpretação de M. Capek, por exemplo, buscando mostrar, sobretudo, que a identificação entre verdade física e verdade metafísica talvez não seja assim tão frutífera em Bergson. Para o comentador, a primeira exigência a se cumprir quando se pretende pensar a duração a partir de uma perspectiva monista, será a aplicação da mesma estrutura da duração psicológica à duração do universo material. Pois, o escrutínio do *Ensaio* nos leva a apresentação do real a partir de dualidades. A dualidade fundamental se resumiria à vida psicológica, a duração do eu, em oposição ao mundo físico, entre os quais haveria, naquele contexto da primeira obra, um abismo intransponível.

Não se trataria no *Ensaio*, contudo, afirmará Capek (1971, p. 189), de um dualismo entre *res cogitans* e *res extensa*, na medida em que não se pretende distinguir a matéria extensa da mente inextensa, mas de opor o universo material espacializado à temporalidade efetiva dos eventos psicológicos. Todavia, tanto Descartes quanto Bergson chegaram às mesmas dificuldades quando buscaram diluir as dualidades. Em *Matéria e memória*, por sua vez, Bergson dá um passo adiante em relação ao *Ensaio* quando atribui um grau mínimo de temporalidade à matéria.¹¹ Mas é somente na obra de 1907 que a crítica ao determinismo, planejada desde o *Ensaio*, atinge seu ponto máximo. E será por meio dela que a nova metafísica deverá estar apta a se instaurar (GOUHIER, 1999, p. 64). Assim, a interpretação positiva da segunda lei da termodinâmica reforçaria algo que, desde o início d'*A evolução criadora*, Bergson pretendeu mostrar, a saber, a ideia da duração como totalidade. Ou seja, se a lei da entropia expressa o fluxo de toda a realidade, poder-se-ia pensar, como pretendeu o filósofo, ao lado dos mundos que se degradam, aqueles que se

¹⁰ Segundo François, é em Mille Plateaux que Deleuze finalmente expõe essa fórmula monismo = pluralismo (FRANÇOIS, 2011, p. 123).

¹¹ Por que não o fez já no *Ensaio*? Conforme observou M. Capek, a atribuição de duração à matéria implicaria ao filósofo outro passo metodológico que naquele momento não estava apto a dar. Bergson teria hesitado em admitir a temporalidade da matéria no *Ensaio* porque tinha ciência de que tal admissão implicaria a atribuição da mesma estrutura temporal para as realidades física e psicológica. Alguma coisa nada simples de se fundamentar: “[...] not only the time of our consciousness but any type of temporality must have basically the same dynamical organization” (CAPEK, 1971, p. 191, grifos do autor).

criam, todos eles sendo partes de um mesmo todo que dura (BERGSON, 2005, p. 262-283). A duração é, portanto, imanente ao todo, ela é o próprio todo.

Mas a consideração da duração como totalidade não resolve, na visão de Capek, a filosofia de Bergson em um monismo. Pois, se a estrutura da duração deve ser a mesma, quer para a realidade psicológica, quer para a física, algumas características básicas deverão valer para ambas. Assim, se o dinamismo da duração exclui o atomismo na vida psicológica, ou seja, a fragmentação do eu, deverá excluí-lo também do mundo físico. Portanto, se a continuidade da duração psicológica não pode ser efetivamente fragmentada em estados mentais, como visto no *Ensaio*, a existência da multiplicidade material deveria ser negada.¹² Negando-se a individualidade das partículas físicas, o que resta? Talvez a continuidade de uma interação cósmica, tal como mostrada pela interpretação de Deleuze.

Parece ser essa de fato a proposta de Bergson, porém, segundo Capek (1971, p. 191), a coerência de tal interpretação reivindicaria uma “revisão radical do clássico modelo corpuscular-cinético da natureza”. Em suma, a fim de contemplar essa exigência, um novo sistema de mundo deveria ser erguido, algo que somente a física contemporânea seria capaz de realizar, tornando-se cada vez mais próxima à flexibilização do real pretendida pelo filósofo francês. Não obstante as pretensões de Bergson sejam de fato ambiciosas,¹³ é possível constatar através da leitura de *Duração e simultaneidade* que seu desejo é mesmo propor à ciência do mundo físico um apego maior à experiência (BERGSON, 2006a, p. 51-78).

Caberia agora então perguntar: se as características da duração psicológica devem constituir também a natureza da duração universal, poder-se-ia denominar a perspectiva bergsoniana como um “monismo dinâmico”?¹⁴ Segundo Capek (1971, p. 191), o termo seria adequado se não fosse ainda confuso. Afinal, para ele, certos elementos da duração psicológica definitivamente não se encontram na duração do todo, de modo que uma atribuição de caráter estritamente monista para a filosofia de Bergson seria, na sua interpretação, totalmente inapropriada.

Ao contrário de Capek, V. Jankélévitch (1975, p. 174) concluirá haver em Bergson um monismo pronunciado quando este admite que o todo é derivado de um mesmo impulso, de uma duração absoluta. Todavia, segundo o comentador, este monismo daria margem também a um dualismo de tendências, uma vez que embora a duração seja o todo, ela se desdobra em tendências opostas culminando no movimento espiritual de um lado e no material do outro. Pois “[...] é a mesma inversão do mesmo movimento que cria ao mesmo tempo a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas” (BERGSON, 2005, p. 224-225, grifos do autor).

Segundo A. François (2011, p. 121-122), a tentativa de Jankélévitch, em sua época, momento cujo debate acerca do monismo bergsoniano se fazia acalorado, era encerrar definitivamente a discussão, embora tenha de fato contribuído para reforçá-la ao formular

¹² Retomamos aqui o tom cartesiano. Descartes resolve essa dificuldade no século XVII através da assunção da matéria extensa como sendo uma única substância, embora se apresente através de muitos modos. Mas Bergson parece desejar fugir de soluções substancialistas, ou seja, aquelas recorrentes entre os antigos e modernos. Vale conferir a Parte II dos *Princípios da Filosofia* de Descartes, artigos 4, 8, 11 e 12.

¹³ O que fica claro em seu testamento filosófico, *O pensamento e o movente*, quando anuncia sua verdadeira intenção de tornar metafísica e ciência domínios complementares do conhecimento (Cf. BERGSON, 2006, Introdução, primeira e segunda partes).

¹⁴ Esse dito “monismo dinâmico” fora aventado pelo Padre de Tonquédec no artigo de “Comment interpréter l’ordre du monde?” (O artigo pode ser lido em FRANÇOIS, 2009, p. 624) e, logo em seguida, por outros intérpretes de Bergson, os quais são citados por Henri Gouhier. São eles, X. Léon, A. Lalande e J. Maritain, entre outros (Cf. GOUHIER, 2011, p. 71, nota de rodapé n° 1).

uma proposição que se tornaria célebre.¹⁵ Perfazendo, por sua vez, o debate mais atual acerca do tema, em texto bastante esclarecedor, François (2011, p. 121-138) discorre sobre o que Bergson entende pela expressão “monismo”. Ali o foco da questão é mostrar como o filósofo será contrário ao sentido da palavra tal como denominado pela tradição. O comentador atenta para o fato, já destacado aqui, de haver uma insistência particular entre os intérpretes no que concerne à questão do monismo ou pluralismo de Bergson. Segundo ele, essa insistência se justifica uma vez que o bergsonismo põe em evidência os grandes problemas filosóficos a fim de superá-los. O problema do uno e do múltiplo é um dos maiores, de modo que seria justo atribuir à filosofia da duração o papel de reconduzi-lo a seus termos verdadeiros.

Porém, François ressaltava um fato importante, qual seja: a fim de se verificar a verdadeira posição de Bergson sobre o tema, seria primeiramente necessário investigar a ocorrência do termo no conjunto da obra, ao invés de atribuir à filosofia da duração, de antemão, um problema que talvez sequer lhe pertença internamente. O comentador observará então que essa ocorrência se dá especificamente em apenas três ocasiões: uma única vez no quarto capítulo d’*A evolução criadora*,¹⁶ e duas vezes em cartas ao Padre de Tonquédec, em 1908 e 1912. Verifica-se com isto que o uso do termo por Bergson é raro, e que nem ao menos chega a ser de fato discutido pelo filósofo na obra publicada. Na célebre carta ao Padre de Tonquédec, de 20 de fevereiro de 1912, em cujo texto o filósofo recusa a associação de seu pensamento a concepções monistas ou panteístas, o teor da conversa parece ser estritamente teológico. Era sobre a questão de Deus que se discutia. O Padre de Tonquédec concluía, acerca do estudo da cosmologia bergsoniana, que:

Se compreendemos bem o sentido destes textos, o Sr. Bergson adota, corrigindo um pouco, tornando-a mais plástica e mais flexível, a hipótese monista. Seu monismo é um monismo dinâmico e evolutivo. É também um monismo claramente finalista. Evitando ao máximo assim qualificar seu sistema, o Sr. Bergson reconhece esta orientação. Em suma, o que ele recusa, é unicamente a ação de uma inteligência superior sobre o mundo, e não uma finalidade imanente às coisas. (TONQUÉDEC *Apud* FRANÇOIS, 2009, p. 624, tradução livre).

Mas, embora a interpretação de Tonquédec possa estar aparentemente correta, ao menos segundo as teses levantadas n’*A evolução criadora*, Bergson ainda assim recusa a aceitar a “etiqueta” monista para seu pensamento. Segundo François (2011, p. 127), o filósofo não estaria disposto a adotar essa “imputação de doutrina”, haja vista o fato de que ela traria consigo outras implicações às quais a obra de 1907 se opunha. O próprio padre francês reconhecerá que “[...] a doutrina monista não se afirma em parte alguma categoricamente nas obras do Sr. Bergson”. Tonquédec (*Apud* FRANÇOIS, 2009, p. 626) afirma então que apresenta essa interpretação monística apenas como “provável”.

Recuperando-se o contexto histórico dessa discussão, seria possível talvez entender melhor os motivos da recusa bergsoniana à alcunha monista. Conforme observou A. François (2011, p. 129), no final do século XIX “monismo” era a palavra de ordem na filosofia, na ciência e na política, sobretudo, graças à influência das ideias do biólogo

¹⁵ “[...] le bergsonisme nous apparaît comme un *monisme* de la substance, um *dualisme* de la tendance” (JANKÉLÉVITCH, 1975, p. 174, grifos do autor).

¹⁶ Assim diz Bergson (2005, p. 384), explorando sua crítica ao mecanismo cinematográfico do pensamento no cap. 4 de *A evolução criadora*, uma das raras ocorrências do termo “monismo”: “Os médicos filósofos do século XVIII, com seu cartesianismo apoucado, em muito contribuíram para a gênese do ‘epifenomenismo’ e do ‘monismo’ contemporâneos”. Como se vê, o filósofo não parece advogar a doutrina monista para si. O termo “monismo” aqui aparece como equivalente a “reducionismo”, sobretudo, no que diz respeito às teorias paralelistas constantemente criticadas por Bergson.

naturalista alemão Ernst Haeckel (1834-1919), o qual fundara uma “liga monista” a fim de difundir seu pensamento. As teorias de Haeckel tiveram uma influência profunda nas pesquisas evolucionistas de sua época, e, no entanto, seu nome não chega a ser citado por Bergson na obra de 1907, embora cite muitos biólogos influenciados por Haeckel.

François interpreta esse pequeno e curioso detalhe como uma recusa de Bergson a se associar minimamente àquele cientista. Segundo o comentador, é possível que isso tenha se dado por três motivos, a saber: 1) recaíam sobre Haeckel suspeitas de falsidade em alguns de seus experimentos; 2) o motivo mais grave, sua “liga monista” se associava ao darwinismo social da Alemanha nazista; 3) as ideias de Haeckel, além de tudo, se ligavam a posições neo-lamarckistas vinculadas à hipótese da transmissão dos caracteres adquiridos no processo evolutivo, hipótese recusada por Bergson n’*A evolução criadora* (FRANÇOIS, 2011, p. 131). Assim sendo, considerando agora que o termo monismo não é frequente em Bergson e, além disso, que à época seu sentido se encontrava diretamente associado a determinadas concepções reducionistas aos olhos do filósofo, seria possível já vislumbrar mais claramente os motivos de sua rejeição à concepção monista do todo.

Outra interpretação que evitará associar a expressão “monismo” ao contexto do pensamento de Bergson é a de Pierre Montebello (2003, p. 229). Para ele, o dualismo é um ponto de partida necessário à “teoria unívoca do ser” que Bergson deseja fundar, ou seja, uma visão da totalidade que englobe progressivamente todos os estágios da natureza, o eu, a matéria e o cosmos. Por isto, o objetivo último desse dualismo é atingir a experiência em sua fonte, isto é, o absoluto. Tratar-se-ia enfim nesta nova metafísica de apreender o absoluto tanto interna quanto externamente. Assim, a coincidência entre a consciência em geral, o elã vital, se daria absolutamente, pois, “é porque nossa consciência pode coincidir mais ou menos com o absoluto que o traz consigo e se põe mais ou menos no ritmo de seu movimento” (MONTEBELLO, 2003, p. 232).

Montebello se aproxima assim bastante da posição de Jankélévitch quando afirma uma dualidade de tendências no seio da duração. No entanto, não se refere ao absoluto da duração como a uma substância. Deste modo, o comentador dirá:

[...] o dualismo que o *Ensaio* reivindica já contém sua solução desde que se põe em cena uma filosofia do contato com o absoluto inspirado pela experiência íntima da vida, limitada no momento à consciência, mas que absorverá logo a matéria, a vida orgânica e o cosmos (MONTEBELLO, 2003, p. 233-234).

Portanto, o dualismo poderá, na visão deste autor, de fato ser superado por uma “cosmologia unívoca”, constituída a partir d’*A evolução criadora*. Para Montebello, enfim, a consideração da duração material, a partir de *Matéria e memória*, representará uma atenuação do dualismo inicial de Bergson, bastante acentuado no *Ensaio*. Com isto, a segunda obra faria ver que a duração constitui de fato a “essência” última do real. O que segundo o comentador não implicará, no entanto, a ideia de um único ritmo da duração cósmica.¹⁷ Em lugar de uma duração única, Montebello se refere à duração unívoca, o sentido de univocidade remetendo à ideia de uma duração que comporta diversos fluxos, porém reunidos pela mesma característica temporal de um escoamento criativo, como graus de liberdade, uns mais altos, outros mais baixos. Sendo assim, “se o absoluto está em nós, pensar filosoficamente é reencontrar esse absoluto em si, no ato livre, na criação artística, no elã da vida e mesmo, abaixo de nós, na matéria” (MONTEBELLO, 2003, p. 283-284, tradução livre). Com isso, esse intérprete parece estar mais propenso àquele dito “monismo

¹⁷ Cf. MONTEBELLO, 2003, p. 272-276.

dinâmico”, embora não utilize a mesma expressão, preferindo sempre em lugar de “monismo” o termo “univocidade”.¹⁸

Até aqui vimos então o quão difícil parece ser decidir sobre a questão da unidade ou multiplicidade do real no pensamento bergsoniano. Por isto, valerá a pena ainda verificar mais uma possibilidade de interpretação do problema. Aquela trazida por Henri Gouhier em sua obra *Bergson et Le Christ des Évangiles*. Conforme Gouhier, é totalmente contrário ao espírito do bergsonismo falar em monismo, pois isto implica diretamente uma visão imobilizante do Ser. E tal perspectiva, como sabemos, é tudo o que Bergson não pode aceitar. Até aí o comentador não acrescenta nada de novo à discussão, haja vista o fato de que entre as interpretações acima citadas, nenhuma delas reivindicou um monismo imobilizante, ao modo de concepções metafísicas clássicas.

O interessante, porém, na posição de Gouhier é que, embora veja na imagem do elã vital o momento crucial da investigação de Bergson, parece entendê-lo como algo não muito além de uma abstração. O que faz todo sentido também, afinal o elã vital só pode ser descrito como atualização de tendências, ou seja, jorro de novidade em direções divergentes. E tais divergências em seu desenvolvimento já implicam de partida dualidades, ainda que na origem as tendências sejam desdobramentos de um mesmo impulso. O elã vital, portanto, não existe em ato, mas em vias de fazer-se, ele é a duração acontecendo, jamais realizada. Assim, dirá Gouhier (1999, p. 71, tradução livre), “só há ‘monismo’ para uma inteligência que imobiliza em um tipo de transcendência intemporal um princípio cujo ser mesmo é mobilidade, isto é, duração”. E uma vez que a realidade já se mostra de maneira dual pela oposição entre o que se faz e o que se desfaz, entre o contínuo e o descontínuo, não poderia então haver monismo. Conforme o comentador, nem Bergson ele próprio teria acreditado no “monismo bergsoniano”, pois qualquer monismo implicaria sempre uma visão estática do todo. Desta forma, Gouhier contestará a posição de Jankélévitch, segundo a qual haveria um monismo da substância e um dualismo de tendências na filosofia bergsoniana. Para Gouhier (1999, p. 72), enfim, não é possível falar aqui em substância no sentido clássico do termo uma vez que só há tendências.¹⁹

Considerações finais

Não podemos negar a coerência da interpretação de Gouhier. Entretanto, o comentador parece desconsiderar algumas afirmações fundamentais de Bergson acerca da unidade da duração, não obstante a multiplicidade constatada no real.²⁰ Deleuze, por sua vez, foi capaz de destacar a importância de tais afirmações em diversos momentos do conjunto da obra. Não afirmaremos aqui, com Jankélévitch, um monismo da substância, atribuição de fato estranha a uma filosofia tão contrária ao substancialismo. Todavia, não pretendemos desconsiderar a ênfase dada por Bergson à noção de unidade da duração. De modo que a ideia de um “monismo dinâmico” sugerida por Tonquedéc, que já traz inerente à sua formulação linguística a marca da contradição, talvez não fosse tão inapropriada, ainda que, como observou Capek, o termo seja de fato confuso. Mas a confusão parece ser

¹⁸ Vale conferir também, do mesmo autor, “Differences de la nature et differences de nature”, in: VIEILLARD-BARON, 2004, p. 137-158, com destaque para seção intitulada “Dualisme et monisme”.

¹⁹ Bergson utiliza em seus textos, em sentidos diversos, a palavra “substância”, e mesmo quando se defende da identificação de seu pensamento ao de Heráclito recorre ao argumento de que, contrário ao pré-socrático, mantém a persistência da “substância”, ou seja, a realidade para ele, embora fluida e a cada vez renovada, é contínua, ela se mantém enquanto fluxo de criação (BERGSON, 2006, p. 218, nota de rodapé nº 4). No entanto, esse uso do termo não parece equivaler a uma vinculação a uma perspectiva metafísica substancialista.

²⁰ A partir de *Matéria e memória*, com a explícita tentativa de superação dos dualismos modernos. Cf. PINTO, 2004, p. 86.

natural à duração.

Entendemos enfim que, na ânsia pela classificação de um pensamento original, filósofos e intérpretes buscam reformular conceitos e doutrinas. Talvez seja o caso de não buscar atribuir classificações ao pensamento bergsoniano, além daquela de uma filosofia que se insere no contexto da duração absoluta ou unívoca. Pois, até mesmo o termo “absoluto” aqui deveria ser reformulado a fim de associá-lo ao bergsonismo. A dificuldade de romper com o vocabulário clássico poderá também levar à construção de falsos problemas. Sob esta ótica, tanto monismo quanto dualismo ou pluralismo seriam termos inapropriados à metafísica de Bergson. Quanto a isto, é bem sugestivo que o próprio filósofo tenha se expressado acerca do problema do uno e do múltiplo nos seguintes termos:

Quem sabe se o mundo é efetivamente uno? Apenas a experiência poderá dizê-lo e a unidade, caso exista, aparecerá ao termo da procura como um resultado; impossível pô-la de saída como princípio. Será, aliás, uma unidade rica e plena, a unidade de uma continuidade, a unidade de nossa realidade e não essa unidade abstrata e vazia, provinda de uma generalização suprema, que seria com a mesma propriedade a unidade de qualquer mundo possível (BERGSON, 2006, p. 29).

Vê-se então que a proposta bergsoniana de criação da metafísica é radical no que ela sugere, pois, se retira do terreno assentado de conceitos imóveis, não deixando ao novo metafísico qualquer ponto fixo de onde possa partir. É na experiência que deverá se reinserir a fim de encontrar a unidade, mas assim já não se fala mais em unidade ou pluralidade, porque já se extrapolou o domínio do conceito.²¹

Pensando uma metafísica que atinge a experiência profunda do todo, ou seja, da duração, pela intuição, observamos que, para Bergson, um conhecimento absoluto do real é possível, porque aqui não se pensa mais o absoluto a partir dos padrões estáticos da tradição. A nova metafísica deverá condensar uma visão do todo em seu fazer-se contínuo, visão de um universo qualitativo somente descritível por uma cosmologia intuitiva que percebe no mundo material uma analogia e mesmo identidade com a *consciência*. Por isto, dirá o filósofo, “[...] nossa metafísica será a metafísica do mundo em que vivemos e não a de todos os mundos possíveis. Ela cingirá realidades” (BERGSON, 2006, p. 47). A interpretação da realidade não poderá mais permanecer atrelada a uma “ontologia sem vida” (MONTEBELLO, 2003, p. 286), pois é fato que o todo é movente. Portanto, pensar em duração seria a própria tarefa da filosofia.

²¹ “Que se dê o nome que se quiser à ‘coisa em si’, que se faça dela a Substância de Espinosa, o Eu de Fichte, o Absoluto de Schelling, a Ideia de Hegel, ou a vontade de Schopenhauer, por mais que a palavra se apresente com sua significação bem definida, irá perdê-la, esvaziar-se-á de toda significação assim que for aplicada à totalidade das coisas” (BERGSON, 2006, p. 52).

Referências

- BERGSON, H. *Essai sur les donées immédiates de la conscience*. [1889] Paris: Presses Universitaires de France/Quadrige, 2007.
- _____. *Matéria e memória*. [1897] São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *A evolução criadora*. [1907] São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *L'évolution créatrice*. [1907] Paris: Presses Universitaires de France/Quadrige, 2009.
- _____. *Duração e simultaneidade*. [1922] São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- _____. *O pensamento e o movente*. [1934] São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CAPEK, M. *Bergson and modern physics*. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1971. (Boston studies in the Philosophy of science, vol. VII)
- DE BROGLIE, L. *Physique et Microphysique* [Capítulo IX: “Les conceptions de la physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et sur le mouvement”]. Paris: Ed. Albin Michel, 1947. (Coleção Sciences d'aujourd'hui)
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999 (Coleção TRANS).
- DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- FRANÇOIS, A. Dossier critique. In: BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: Presses Universitaires de France/Quadrige, 2009.
- _____. Ce que Bergson entend par “monisme”. Bergson et Haeckel. In: WORMS, F e RIQUIER, C. (orgs). *Lire Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011 (Quadrige manuels).
- GOUHIER, H. *Bergson et le Christ des Évangiles*. Paris: Vrin, 1999.
- JANKÉLEVITCH, V. *Henri Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975 (Col. Les Grands Penseurs).
- MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*. Paris: Desclée de Brower, 2003.
- _____. “Differences de la nature et differences de nature”. In: VIEILLARD-BARON, J-L. (org.) *Bergson: la nature at la durée*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- MONTEIRO, G. *A medida do tempo: intuição e inteligência em Bergson*. Salvador: Quarteto, 2012.
- PINTO, D. M. “Bergson e os dualismos”. In: *TRANS/FORMAÇÃO*, São Paulo, 27(1): 79-91, 2004.
- RIOJA, A. “Biología, cosmología y filosofía em Henri Bergson”. In: Los filósofos y la biología. *THÉMATA*. Núm. 20, 1998, p. 107-128.

Autor(a) para correspondência: Geovana da Paz Monteiro, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Formação de Professores, Avenida Nestor de Melo Pita, 535 - Centro, CEP 45300-000, Amargosa - BA, Brasil. geovana@ufrb.edu.br