

**O PROBLEMA DA CAUSALIDADE EM BERGSON: DUAS INTERPRETAÇÕES BRASILEIRAS<sup>1</sup>**Marcos Camolezi<sup>2</sup>

**Resumo:** A fim de realizar uma contribuição pontual à história do bergsonismo no Brasil, propomos compreender a evolução da interpretação do problema da causalidade na filosofia de Bergson a partir de duas interpretações de reconhecida relevância. Trata-se de revisitar as obras *Presença e campo transcendental*, de Bento Prado Jr., e *Bergson: intuição e discurso filosófico*, de Franklin Leopoldo e Silva, à luz do problema da causalidade. Como ambos os autores compreenderam este problema, sua importância e suas consequências filosóficas; quais foram os modos pelos quais o colocaram e a ele responderam à medida que interpretavam a obra bergsoniana; como suas alternativas interpretativas distinguem-se e, ao mesmo tempo, complementam-se: tais são as principais questões que animam este trabalho. Bento Prado Jr. revela como Bergson tende a identificar a causalidade ao determinismo, e como a realocação da causalidade em sua apropriada “região da realidade” exige uma releitura da primeira crítica de Kant. Por sua vez, Franklin Leopoldo e Silva faz valer a constatação de Bento Prado Jr., cujas consequências são estendidas até a conclusão de que a causalidade, na filosofia de Bergson, é precisamente substituída pelo conceito de criação na “região da realidade” do tempo. Segundo Franklin Leopoldo e Silva, ao passo que a causalidade simboliza adequadamente o tempo na ciência, a criação é o conceito que exprime a temporalidade da consciência e a especificidade da arte.

**Palavras-chave:** Causalidade, Princípio de Identidade, Criação, Criação artística, Bergsonismo no Brasil

**Abstract:** In order to make a punctual contribution to the history of Bergsonism in Brazil, I try to understand how the interpretation of the causality problem evolves in Bergson's philosophy. For that purpose, I revisit two studies of recognized relevance: Bento Prado Junior's *Présence et champ transcendental* and Franklin Leopoldo e Silva's *Bergson: intuição e discurso filosófico*. The guiding questions of this paper are “How have both authors interpreted the problem of causality?”; “What are its importance and its philosophical consequences?”; “In what ways do they pose and answer it along their interpretation of Bergson's work; “How is it that their interpretative alternatives are both distinguished and complementary at the same time?”. Bento Prado Jr. reveals in 1965 that Bergson's attempt tends to identify the causal determinism, as well as his endeavor to relocate the problem of causality in its proper “region of reality”, require a reinterpretation of Kant's first critique. In his turn, Franklin Leopoldo e Silva enforces Bento Prado Junior's interpretation and concludes, by extension, that causality in Bergson's philosophy is precisely replaced by the concept of creation in the “region of reality” of Time. According to Franklin Leopoldo e Silva, causality

---

1 Neste texto, o leitor encontrará diversas formas de referência ao *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), originalmente defendido por Bergson como tese de doutoramento na Sorbonne, no mesmo ano. Alguns exemplos das referências aqui encontradas são: *Ensaio*, *Données Immédiates*, *Données immédiates de la conscience*. Para citações, utilizamos as seguintes abreviaturas (paginação primeira edição): *DI* para o *Ensaio*, *MM* para *Matéria e Memória*, *EC* para *A evolução criadora* e *PM* para *O pensamento e o movente*.

2 Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo, em cotutela com a Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Bolsista da FAPESP.

duly symbolizes time in science, whereas creation is the concept that expresses the temporality of conscience and the specificity of art.

**Key-words:** Causality, Creation, Identity, Temporality, Bergsonism in Brazil

Conceitos, por mais precisos que sejam, não podem prescindir do último e principal plano do método intuitivo, ou seja, da própria intuição da duração. Não era para esta exigência elementar que Bergson alertava Höffding?

A teoria da intuição, sobre a qual o senhor insiste muito mais do que sobre a da duração, só se desembaraçou diante de meus olhos muito tempo depois desta: aquela deriva desta e só pode compreender-se por ela. [...] [A teoria da intuição] admite, sem dúvida, uma série de *planos* sucessivos; mas no último plano, que é o principal, ela é intuição da duração.<sup>3</sup>

Embora o conceito de multiplicidade qualitativa (*DI*, p. 80-81), por exemplo, forneça-nos um esquema apropriado para exprimir o caráter qualitativo e cumulativo da duração, esta, porém, não se reduz a um conceito. Na verdade, existem diversos outros conceitos que podem servir de maneira igualmente apropriada: para tomarmos apenas casos do *Ensaio*, a duração é “progresso”, “progresso dinâmico”, “progressividade dinâmica”, “heterogeneidade qualitativa” etc. Bergson é realmente prolífero no uso que faz dos conceitos e das imagens, e de pouco adianta meditar sobre cada um deles em particular para tentar adentrar o ser do tempo, pois eles são apenas a moeda corrente da intuição em que se lastreiam. Essencialmente, os conceitos trazidos acima exprimem duas ideias antitéticas: permanência e mudança; estabilidade e passagem; unidade e multiplicidade; identidade e diferença; substância e acidente; continuidade e criação. Mas, afinal, como diferenciar-se pode não significar tornar-se outra coisa?

### A CAUSALIDADE COMO IDENTIDADE: DA MATÉRIA AO ESPAÇO PURO

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

---

3 BERGSON, H. [1932] “Bergson à Harald Höffding”. 15 mars 1915. In: *Id. Écrits Philosophiques*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Paris: Puf, 2011, p. 443.

Dentro do plano geral da crítica do entendimento indispensável à descoberta da duração, a teoria das multiplicidades é uma espécie de estética transcendental. Mais precisamente, ela pretende ser a definitiva redação da estética transcendental, para além dos equívocos da estética kantiana. A crítica do criticismo desempenha aqui papel fundamental: é preciso ler, em filigrana, o texto de Kant no texto de Bergson que a ele se opõe, mas que ganha sentido em sua referência a ele. A crítica de Kant é o momento de culminação da crítica em vários níveis que precede o estabelecimento da ontologia da duração.<sup>4</sup>

De fato, Bento Prado Jr. evidenciou a importância de uma verdadeira torção na história da filosofia ao notar que, “desde o início, a retomada da problemática kantiana é a transformação da problemática kantiana”<sup>5</sup>. Esse episódio se passa no *Ensaio*. Superando a fácil inclinação para relacionar o bergsonismo a uma crítica do tempo descontínuo descrito na “Estética”, ele mostra como a mais contundente transformação trazida pela crítica da “Estética” produz seus efeitos, na verdade, sobre a “Analítica”. *Presença e campo transcendental* mostra que o eixo dessa transformação é completamente definido com o reconhecimento de que “a filosofia de Bergson opera uma reidentificação entre sensibilidade e entendimento, fazendo com que a estética, desdobrando-se, passe a exercer as funções da analítica”<sup>6</sup>.

O raciocínio é difícil, mas vale a pena segui-lo. Baseando-se na obra *Physique et métaphysique kantienne*, de Jules Vuillemin<sup>7</sup>, Bento Prado Jr. relembra como Kant legitima a física no interior do universo da *mathesis* sem, contudo, reduzi-la às próprias matemáticas. Deve haver uma distinção irrevogável entre as sínteses matemáticas e as sínteses físicas, pois, ao passo que uma trabalha diretamente com *intuições* do espaço, a outra não é possível sem a construção mediata do *conceito* da matéria. Vuillemin havia mostrado que a *Crítica da razão pura* só alcança a plenitude de seu sentido quando o “princípio da possibilidade da experiência [...] é como ilustrado e exemplificado na reflexão kantiana sobre a física”<sup>8</sup>, ou seja, quando a primeira crítica é confrontada com os *Princípios metafísicos da ciência da natureza*<sup>9</sup>.

Por sua vez, Bento Prado Jr. ressalta que “para a constituição da física é necessário,

---

4 PRADO Jr., B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na obra de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989, p. 89.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, p. 90.

7 VUILLEMIN, J. [1955] *Physique et métaphysique kantienne*. 2<sup>e</sup> éd. Paris: Puf, 1987.

8 *Ibid.*, p. 357.

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

para além da síntese direta da matemática, que constrói o conceito na evidência, uma síntese indireta que põe a *existência* [...]”<sup>10</sup>. É o que encontramos no primeiro capítulo de *Physique et métaphysique kantienne*: “sem dúvida, esses dois tipos de síntese são igualmente capazes de certeza [...], mas a certeza das primeiras [matemáticas] é a evidência e ela resulta de uma intuição, ao passo que a das segundas é somente discursiva e necessita de uma prova indireta”<sup>11</sup>.

Não é nosso objetivo detalhar aqui a prova empreendida por Vuillemin, como esse tampouco era o de Bento Prado Jr. Seguindo à risca Vuillemin, o filósofo de Jaú argumenta no melhor estilo do comentário filosófico dos anos 1950. Valendo-se de suas “duas vantagens”<sup>12</sup> sobre Bergson, o recurso a *Physique et métaphysique kantienne* é um extraordinário expediente de que ele lança mão para interpretar o que Bergson teria escrito se tivesse explicitado as consequências de sua teoria do número (*DI*, p. 56-74).

Vuillemin havia mostrado como Kant prova a difícil dissociação entre as sínteses matemáticas e as sínteses da física, logo, entre a intuição do espaço e o conceito da matéria. No sentido contrário, a teoria bergsoniana do número opera duas reduções: da física à aritmética e desta à intuição do espaço (geometria). Bento Prado Jr. atina, então, com o fato de que Bergson empreende uma reversão do argumento kantiano interpretado por Vuillemin.

No *Ensaio*, o operador mais loquaz das reduções da física ao espaço, passando pela aritmética, é a *análise do princípio de impenetrabilidade da matéria* (*DI*, p. 65-67). Bergson aí pretende mostrar que, essencialmente, a ideia dos números já exprime esse princípio físico. Para ele, tanto na aritmética quanto na física está em jogo a justaposição de unidades no espaço e, em seguida, a síntese dessas unidades por um *ato do espírito* que as conserva justapostas. Portanto, os números só existem como produtos de uma ação do espírito, à qual Bergson dá a maior ênfase. Bento Prado Jr. esclarece: “A soma é, neste sentido, uma totalidade, que só não se desagrega, tornando à indiferença recíproca de suas

---

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

11 VUILLEMIN, J. *Op. cit.*, p. 20. Segundo Vuillemin, o conceito físico da matéria – dotado de quatro componentes (forças) que a reflexão transcendental estabelece como princípios – é a própria prova da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. O problema reside na especificidade da síntese dessas forças, uma vez que elas se reúnem no conceito do objeto material em virtude de uma síntese particular. Diferentemente da matemática, a física não lida apenas com o espaço (extensão). Na verdade, ela *constrói* o complexo das forças em um conceito (a matéria). Ela opera uma síntese distinta, da qual resulta indiretamente a afirmação da *existência* do objeto – o que não se sucede nas matemáticas. Logo, a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* se verifica pela possibilidade de aplicação das matemáticas à física, porque a existência só se prova efetivamente através de um problema da física: o movimento. Daí a importância da física para a reflexão transcendental, assim como dos *Princípios metafísicos da natureza* para a obra kantiana. O movimento representa a *renúncia da intuição imediata em proveito da construção* mediata e abstrata do objeto da experiência. Para Kant, portanto, a definição objetiva do conceito de matéria *não se reduz* ao conceito de extensão.

12 Vuillemin sublinha: “Sobre o filósofo, o historiador da filosofia tem duas vantagens. Ele pode esclarecer a exposição do sistema, fazendo aparecer melhor as razões de sua arquitetura. Ele dispõe sobretudo do recuo [...]: ele percebe mais distintamente que o autor os problemas que este procurava colocar” (*Ibid.*, p. 2).

partes, enquanto a unidade do raio intuitivo mantém e assegura a sua fugidia unidade”<sup>13</sup>.

Com isso, teriam sido desfeitas as distinções entre espaço e matéria e entre possível e existente, fundamentais para o criticismo. Esses conceitos situam-se agora no mesmo nível: tratam-se de *intuições do espaço*. Para Bergson, o juízo sintético não passa, portanto, de uma intuição matemática.

É assim que a “Analítica” começa a redesenhar-se dentro da “Estética”, transformando-a. E, se assim for, o problema central da “Analítica” kantiana, o princípio de ligação necessária – também conhecido como princípio de causalidade –, também deverá redesenhar-se na “Estética” bergsoniana. Tal como a física reduz-se à aritmética e esta reduz-se ao espaço, a causalidade inscreve-se, na verdade, como um caso do princípio de identidade:

Se a causalidade implica regularidade e *repetição*, a repetição é pensada, no interior do bergsonismo, como explicitação de *identidade*, passagem do mesmo ao mesmo, por oposição às noções de criação e crescimento. A causalidade passa assim a ter a estrutura da tautologia e a ser redutível novamente ao princípio de identidade.<sup>14</sup>

Isto é, sendo a causalidade uma síntese (unidade) entre dois fenômenos, temos o maior indício de que esses fenômenos são, ao menos em algum sentido, idênticos entre si (o efeito está contido na causa ou nela é pré-formado). Portanto, para existir, a causalidade requer necessariamente uma identidade, sendo a ela redutível.

Ao ressaltar a redução da causalidade à identidade a partir da redução bergsoniana da física à intuição do espaço, Bento Prado Jr. procura mostrar como a causalidade não é capaz de servir de *ratio* entre corpo e espírito. No *Ensaio*, essa *ratio* de valor causal é a “grandeza intensiva” da psicofísica, em cuja análise *Presença* detém-se detalhadamente.

Bento Prado Jr. mostra que, para Bergson, a causalidade e sua grandeza servem apenas à “descrição de uma região da realidade”<sup>15</sup>: a exterioridade, o espaço, a matéria. Em contrapartida, quando falamos de estados da consciência, tratamos de um progresso qualitativo que se dá unicamente no tempo. Por isso, Bergson defende não haver relação causal entre a quantidade de estímulo físico e a vivacidade dos estados afetivos que se sucedem a esse estímulo. Causalidade aí implicaria identidade entre a causa (quantidade) e o efeito (qualidade), o que acabaria por reduzir, por uma grandeza (a intensidade), a qualidade do efeito à quantidade da causa. Diríamos, então, que uma sensação tem intensidades que variam de modo diretamente proporcional à variação da força dos estímulos.

---

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

14 *Ibid.*, p. 92.

15 *Ibid.*, p. 96.

Ora, se sensações variassem em grau, deveria ser verdade, por exemplo, que mais força em uma massagem produza “mais” prazer. Porém, não é preciso de muita ciência para saber que, na verdade, um pequeno acréscimo de força nas mãos pode fazer com que o massageado passe imediatamente do prazer à dor. Ou seja, a variação das sensações é incomensurável com a variação da força aplicada. Frustra-se, portanto, a identidade necessária à afirmação da causalidade entre o estímulos físicos e os estados de consciência.

É preciso lembrar, não obstante, que a interpretação do problema da causalidade é somente um tópico dentro de um argumento maior perseguido por Bento Prado Jr. no segundo capítulo de sua obra<sup>16</sup>. Em *Presença e campo transcendental*, a crítica da causalidade encontra-se subsumida à crítica do tempo impuro. É esse tempo, formado pela reconstrução *a posteriori* de instantes reciprocamente exteriores, que oferece um prato cheio à imputação de liames causais entre os instantes, que não existem durante o fluxo da consciência *in actu*.

Quanto à causalidade, encerra-se assim a questão: “A remodelação da estética transcendental resulta na *redução da mecânica à geometria, da causalidade à identidade*”<sup>17</sup>. E por ser alheia à duração real, a causalidade será retirada da grande cena tão logo seja desmascarada, o que Bento Prado Jr. faz seguindo fielmente o espírito do bergsonismo.

O autor de *Erro, ilusão, loucura* parece ser quem primeiro apontou *com precisão* a “transformação da problemática kantiana” por Bergson<sup>18</sup>. Acima procuramos mostrar que, recorrendo a Vuillemin, ele optou por fazê-lo pela análise da redução bergsoniana da física à matemática e da causalidade à identidade. No entanto, Bento Prado Jr. persegue uma alternativa que parece *não esgotar o campo de possíveis* da transformação que ele próprio descortinou. Se, segundo Kant, a experiência requer uma regra para ordenar-se de modo necessário, ainda é preciso compreender como Bergson pôde desfazer-se da regra sem atentar contra a integridade da experiência. Assim, ainda é preciso entender em que termos Bergson define uma duração capaz de organizar-se na total independência de um princípio ordenador da sucessão das percepções no tempo (princípio de causalidade). Sem isso, a “Analítica” terá sido apenas parcialmente reescrita dentro da “Estética” bergsoniana.

Afinal, como a função ordenadora da experiência – constituinte, no pensamento

---

16 Ela abre caminho à discussão de outros problemas: à crítica do tempo misto, igualmente redutível ao espaço; à compreensão da duração real, que recoloca o problema da liberdade fora do escopo do determinismo; à dimensão “pré-reflexiva” da filosofia bergsoniana e à completa definição da “presença interna”.

17 *Ibid.*, p. 104. Grifo nosso.

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



kantiano – pôde ser incorporada diretamente à intuição? Como uma torção tão radical pôde produzir-se de maneira tão surda, e por tanto tempo permanecer obscura a nossos olhos?

## UMA QUESTÃO DE ORDEM: OBJETIVIDADE E NECESSIDADE NA SUCESSÃO DO TEMPO

Por nossa conta, retomemos alguns dos passos – menos atraentes mas não menos fundamentais – que Bento Prado Jr. encurtava com seu poder de síntese bem conhecido. A partir das duas primeiras Analogias da experiência da *Crítica da razão pura*<sup>19</sup>, tentaremos mostrar como se ligam indissolivelmente tempo, ordem, causalidade e experiência, ligação essa que constitui o próprio eixo da “transformação da problemática kantiana” realizada por Bergson.

Para Kant, a substância do tempo permanece idêntica, nela variando apenas os fenômenos. Isso porque, segundo sua alternativa, há uma *identidade quantitativa* do tempo, assim como, na mecânica, a massa deve-se conservar como dado invariável. Kant afirma que “só mediante o permanente adquire a *existência*, nas diferentes partes sucessivas da série do tempo, uma *quantidade* a que se dá o nome de *duração*” (B 226). Afinal, não poderia *durar* o que simplesmente aparece e desaparece. A duração é, portanto, a permanência da quantidade do tempo, “porque – continua Kant – na simples sucessão, a existência está sempre desaparecendo e recomeçando e não possui nunca a mínima quantidade” (*Ibid.*), ou seja, a mínima duração.

Mas, então, como pode haver mudança no que permanece idêntico a si? Só o permanente muda, de modo que “tudo o que muda é *permanente* e só seu *estado se transforma*” (B 230). Respeitando perfeitamente o axioma segundo o qual “nada se cria, nada se destrói, tudo se transforma”, Kant modula a experiência à maneira do mundo físico. E para a mais importante das ciências físicas de sua época, qual seria o problema a ser resolvido? Para a mecânica, trata-se de compreender o *equilíbrio dos corpos* pela análise das forças a que eles estão submetidos. Cabe, então, compreender o movimento e o repouso como estados dos corpos, como do repouso passa-se ao movimento e vice-versa.

Por seu turno, Kant assegura que “pela simples percepção fica indeterminada a *relação objetiva* dos fenômenos que se sucedem uns aos outros” (B 234). Ora, o mesmo deve valer para um estudante que se depara com um problema de mecânica, no qual se

---

19 O princípio das Analogias é: “A experiência só é possível pela representação de uma ligação necessária das percepções” (KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª ed. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, B 218). A primeira analogia dispõe o “Princípio da permanência da substância” (*Ibid.*, B 224). A segunda analogia dispõe o “Princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade”: “Todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito” (*Ibid.*, B 232). Há, ainda, uma terceira analogia, sobre a simultaneidade, da qual não trataremos aqui. As demais referências a essa obra serão feitas no corpo do texto segundo o esquema seguinte: (B página).

descrevem dois instantes de um corpo em repouso. Sem a análise das forças atuantes no corpo, não será possível conhecer a relação objetiva entre esses instantes, isto é, não será possível conhecer a razão (a resultante das forças) que faz o corpo permanecer em repouso. Com razão, o estudante será reprovado, já que, para todos os efeitos, ele *acha* que o corpo está em repouso, mas não o prova.

A mecânica só terá objetividade se der a razão do equilíbrio dos corpos: é sobre esse modelo de objetividade que Kant justifica a objetividade da própria experiência. A reflexão transcendental deve distinguir entre uma sucessão subjetiva e uma sucessão objetiva pois, na primeira, há apenas o que Hume chamaria de *conjugação*. E Hume devia mesmo ter razão, pois a apreensão de um fenômeno pela imaginação é, por si só, “inteiramente arbitrária” (B 238). É preciso que uma regra torne necessária a ordem de apreensão das percepções dentro do tempo, conferindo legitimidade, pelo entendimento, àquilo que Hume não queria admitir: *conexão* entre as percepções. Então é por isso que “todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio de ligação de causa e efeito” (B 232). Sem essa regra de ligação, pensa Kant, nada garante que a mudança entre as percepções não tenha uma ordem qualquer.

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

Para Bergson, que a ordem de apreensão seja uma ordem, disso não há dúvida, embora essa não seja a ordem cara à ciência. É dessa anistia da ordem não científica que se ocupa o início do quarto capítulo de *A evolução criadora*. Kant, ele próprio, não devia duvidar disso, já que, apesar dos pesares, ele trata a simples sucessão da apreensão como uma ordem. Seu regime de objetividade apenas não lhe permitia arcar com uma concessão, tão simples quanto decisiva: nem toda percepção constitui-se sob uma ordem objetiva, assim como nem todo olhar para o mundo significa fazer ciência.

Não há dúvida de que, na ciência, a ordem dos fenômenos deva ser regulada pelo princípio de causalidade. No entanto, suspendendo a identidade entre as condições da experiência e as condições da ciência, resta igualmente claro que a organização do tempo só pode ser *anterior* ao princípio de causalidade. Nos momentos em que o cientista para de fazer ciência e já não lhe é preciso explicar mais nada, a sucessão de suas percepções pode ser, *com toda legitimidade*, meramente subjetiva. Tão simples, essa anistia da ordem



sem título científico de nobreza pôde produzir um sentimento de profunda libertação<sup>20</sup>. Afinal, a experiência do senso comum e dos outros “sensos” não apenas são reais como são legítimas.

A intuição bergsoniana da duração não tem necessidade de submeter-se a conceitos constitutivos pois ela própria seria uma causalidade, mas, como veremos, uma “causalidade psicológica”. Ela própria seria *criadora*. A ordem resulta, portanto, da ação imediata da consciência, assim como a cobra deixa sua pele por onde passa. Sobre o movimento “real”, que apenas a intuição da duração pode manifestar em toda sua pureza, Bergson o considera “[...] um *progresso*: o movimento enquanto passagem de um ponto a outro é

---

20 Restituindo ao leitor uma dimensão que se perdeu no processo histórico de construção de Bergson como um clássico da filosofia, François Azouvi lembra-nos de que essa libertação pôde atravessar os mundos mais distintos. Ela sentiu-se até as ruas, os sindicatos e os ateliês. Ela pôde ser entendida como válida para inúmeras “revoluções”, da ordem social até os protocolos da arte. Nos anos que se seguiram à publicação de *A evolução criadora* (1907), quando o prestígio de Bergson parecia não ter mais fim, o sindicalismo, o anarquismo e as vanguardas artísticas, por exemplo, puderam extrair do bergsonismo sua inspiração – como anos depois iria fazer a direita mais reacionária. Pairavam sobre Bergson diversas imagens da liberdade e da criatividade, as mais radicais quanto se possa imaginar. O sindicalismo revolucionário inspirava-se na crítica da ideia de ordem e de desordem presente no quarto capítulo de *A evolução criadora* para reafirmar que, se a vida for perpétua criação de novidade, os rumos da história não estão determinados e serão construídos por quem aderir à ação. E mesmo antes de 1907, Georges Sorel já pensava na crítica bergsoniana da linguagem e do discurso para fundar uma teoria da greve geral como mito fundador do socialismo. Em lugar de opor um discurso revolucionário ao discurso capitalista, igualando-os ambos sobre um mesmo plano ineficaz, Sorel defendia uma ação revolucionária que evocasse, por toda sua carga sentimental incontida, o *mito da greve geral*. Discurso não causal por excelência, o mito seria a dimensão intuitiva cujas imagens pregnantas o discurso das ciências sociais só poderia racionalizar e prestar aos usos da esquerda parlamentar. Antes, o mito recuperaria imediatamente a criatividade da intuição segundo as demandas revolucionárias. Sorel (*Réflexions sur la violence*. Paris: Pages Libres, 1908, p. 91-92) declara que “não há nenhum procedimento para poder prever o futuro de uma maneira científica [...]”, celebrando a imprevisibilidade radical defendida pela filosofia da criação. Na verdade, “nós sabemos que a greve geral é de fato [...] o *mito* no qual o socialismo encerra-se por completo, uma organização de imagens capazes de evocar instintivamente todos os sentimentos que correspondam às diversas manifestações da guerra empenhada pelo socialismo contra a sociedade moderna. [...] fazendo apelo a lembranças ardentes de conflitos particulares, ela [a greve geral] colore com uma vida intensa todos os detalhes da composição apresentada à consciência. Obtemos assim essa intuição do socialismo que a linguagem não podia dar-nos de maneira perfeitamente clara – e a obtemos em um conjunto percebido instantaneamente” (*Ibid.*, p. 95-96). O modelo dessa intuição do socialismo “é o conhecimento perfeito da filosofia bergsoniana” (*Ibid.*, p. 96). Para diversos outros sindicalistas que procuravam pensar a relação entre ordem e desordem, “o bergsonismo do impulso vital permite pensar o capitalismo como ‘anarquia absoluta’” (AZOUVI, F. *La gloire de Bergson : essai sur le magistère philosophique*. N.R.F. Paris : Gallimard, 2007, p. 213). O romancista Albert Adès declarava que “não é no *Collège de France* que um pensamento como o seu pôde frutificar, é na rua, à luz crua dos acontecimentos” (Adès *apud* Azouvi, *ibid.*, p. 214). Adès defendia a regra social socialista, mas, por outro lado, muitas correntes também puderam ver em Bergson uma inspiração ainda mais radical. É o caso de André Colomer, que afirmava ter passado diretamente “do intuicionismo bergsoniano a uma concepção do banditismo anarquista” (Colomer *apud* Azouvi, *ibid.*, p. 217). Colomer publicou artigos que colocam Bergson em defesa do “bando de Bonnot” (Jules Bonnot, anarquista e banditista acusado de diversos assaltos e assassinatos, morto em captura). Nesse sentido, Bergson “convenceu-nos maravilhosamente que cada ser portava em si um mundo original – sua *intuição* – e que esse mundo individual não tinha outra lei senão a de sua vida, de sua intensidade, de sua harmonia” (Colomer *apud* Azouvi, *ibid.*, p. 216). Alguns artistas de vanguarda também puderam encontrar em Bergson a perfeita defesa de suas concepções contrárias à ordem acadêmica. Respondendo a uma pergunta de Marinetti, Tancrède de Visan dizia que o verso livre “não é de modo algum a ‘desordem’, como alguns querem crer, mais uma ‘ordem viva’ que se organiza contra a ‘ordem abstrata’: a simetria” (Tancrède de Visan *apud* Azouvi, *ibid.*, p. 219). Por sua vez, Marinetti ironizou mais de uma vez “nossa bela e falsa inteligência”, assim como contrastou “o intelectualismo dogmático” com o “culto da intuição criadora” (Marinetti *apud* Azouvi, *ibid.*, p. 222). Outros relacionavam o futurismo e o cubismo ao bergsonismo, assim como a música de Debussy às infinitas nuances da duração interior. Em uma declaração que os fatos iriam contrariar em diversos sentidos, Tancrède de Visan imaginava que “talvez veremos em breve uma exposição cubista inaugurada pelo senhor Bergson” (Tancrède de Visan *apud* Azouvi, *ibid.*, p. 225). Já muito longe da Europa, a filosofia de Bergson também pôde oferecer ao jornalista e escritor marxista José Carlos Mariátegui um contraponto à teleologia marxista da história e uma perspectiva adequada sobre a relação amplificadora entre religião e revolução política na América Latina.

uma *síntese mental*, um *processo psíquico* e, por conseguinte, inextenso.” (DI, p. 82, dois últimos grifos nossos). Assim, “é forçoso admitir que há aqui uma *síntese* [...] qualitativa, uma *organização* gradual de nossas sensações sucessivas umas com as outras [...]” (DI, p. 83, grifo nosso).

Com efeito, a duração é organizada desde o princípio: ela é, primeiramente, subjetiva. E ela não se desorganiza porque Bergson associa os papéis da intuição e do conceito nas ações ou atos do espírito. A função da síntese descobre-se sendo desempenhada pela própria ação do espírito, que não deixa de ser uma *intuição* ou uma *síntese mental*. Assim se aprofunda a inflexão da “Analítica” sobre a “Estética” bergsoniana.

### ACAUSSALIDADE COMO FORMA FORMADA: DA CRÍTICA À CRIAÇÃO

Seguindo a tendência delineada por Bento Prado Jr., Franklin Leopoldo e Silva recupera a ideia da “transformação da problemática kantiana” para desenvolvê-la de maneira extensa e completa. Ele entende que “Kant representa, para Bergson, a efetiva passagem à modernidade uma vez que, nele, a filosofia das formas característica da antiguidade assume a feição lógica que o pensamento científico já antecipara”<sup>21</sup>. As contrapartidas engendram-se, então, a partir de uma *démarche* fundamental. “Isto provém de Kant ter considerado apenas *uma* possibilidade de experiência, precisamente aquela já estruturada pela fundamentação da ciência determinista: a que repousa na unidade do saber, no modo único de se atingir a verdade acerca do real”<sup>22</sup>.

Assim recolocado o problema, compreendemos que a exigência kantiana de uma segunda ordem, objetiva, por oposição à ordem subjetiva, é indiretamente delineada dentro de sua *démarche* apriorista. Ao retomar a redação da segunda Analogia, Franklin Leopoldo e Silva mostra que, “na verdade, é o esquema causal empregado pela ciência que impõe o determinismo; *enquanto tal esquema não for criticado*, a discussão dificilmente poderá escapar dos termos deterministas, ou de uma adaptação do determinismo físico à vida psicológica”<sup>23</sup>. Indiretamente, isso significa, por um lado, que o conceito bergsoniano de criação só se realiza através de uma crítica radical da causalidade. Por outro lado, isso denota que Franklin Leopoldo e Silva insiste também em uma direção paralela e complementar àquela de Bento Prado Jr. Ao passo que, sob a perspectiva da teoria do conhecimento, a causalidade implica identidade, adentrando a perspectiva da moral, a causalidade só poderá implicar determinismo.

O mais indesejável efeito da exigência de uma ordem objetiva para a definição do

---

21 LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 163.

22 *Ibid.*, p. 165.

23 *Ibid.*, p. 159. Grifo nosso.

conhecimento é que a articulação causal dos fenômenos no tempo resvala no determinismo. Logo, a menos que se abdique da liberdade, o conhecimento válido para os objetos não deverá valer para o próprio sujeito do conhecimento. Como antídoto contra o determinismo, a ordem que garante a objetividade do conhecimento só poderá ser defendida por um recurso engenhoso, que intervém de forma extrínseca: a divisão entre a função teórica e a função moral da razão.

Não é, portanto, a divisibilidade do tempo espacial que atenta contra a liberdade. No rol dos argumentos que levam Bergson à afirmação do ato livre, toda a caracterização do tempo espacial presente no capítulo II do *Ensaio* está, na verdade, subsumida diretamente à crítica da causalidade. Por si só, o tempo espacial não representa um tempo ordenado de modo necessário, assim como, sozinha, a denúncia que Bergson dele faz não surtiria o efeito desejado para sua *filosofia do tempo*. Antes, se a necessidade não é universal, é que ela surge de um ato do espírito que deseja conhecer: a necessidade resulta do *liame* imputado aos instantes, não da sucessividade discreta do tempo. Temos de convir, portanto, em que a crítica do tempo espacial, *por si só*, seria inócua. Ela chega à plenitude de seu sentido apenas quando associada à crítica da causalidade como liame necessário que reata *a posteriori* os fragmentos do tempo.

Podemos conceder que a duração real *seja*, do ponto de vista ontológico, de modo autônomo e independente de suas inúmeras ilusões retrospectivas. Porém, ela se descobre *somente contra* uma ilusão fundamental, que não é apenas sucessão, mas *ordem necessária da sucessão*. Justifica-se, então, o esforço de nossos dois autores em sua interpretação da amplitude da “transformação da problemática kantiana”: o cotejo entre o *Ensaio* e a “Estética transcendental”, unicamente, seria uma tarefa estéril. Um mostra que o modo de compreender a amplitude do *Ensaio* deve passar pela reescrita da “Analítica” dentro da Estética bergsoniana. O outro vai mostrar, em seguida, que a amplitude da “Estética” reescrita realiza-se plenamente ao projetar-se sobre o plano da moral e da criação da consciência à luz da criação artística.

É na discussão das ações dos seres livres que os liames causais mais aparecem como aberrações: esse é o exemplo hiperbólico de Bergson. Não é por acaso que o problema da liberdade não se esclarece unicamente pelas duas ideias da multiplicidade (cap. II), mas pelo cotejo entre “A duração real e a causalidade” (*DI*, p. 149-166), título que o filósofo dera às páginas finais do capítulo do *Ensaio* dedicado à discussão da liberdade. Bergson já coloca neste título, aliás, dois perfis da sucessão do tempo. Contínuo e descontínuo (discreto), heterogêneo e homogêneo? Sim, é claro. Mas, fundamentalmente, *não necessário e necessário; diferente e idêntico; contingente e necessário; “acausal” e causal*. Ocorre que, por um cuidado com as palavras, Bergson opta por outra antinomia: *criação e causalidade*.

Se, como coloca Bento Prado Jr., “o salto para o imediato não é, ele próprio, ime-

diato. Ele apenas é feito através da longa série de mediações constituída pelo recurso ao testemunho do pensamento positivo”; se “o imediato é objeto de uma conquista”, a crítica da causalidade deverá representar a aquisição do mais caro ingresso à “longa viagem” de “volta às fontes”<sup>24</sup>. Nossos autores demonstram a importância do problema da causalidade no próprio ponto de partida da obra de um filósofo conhecido pela profunda revalorização da criação livre.

Uma vez que a totalização do tempo por liames causais deve contrariar a liberdade, esta só poderá se pensar, pela alternativa kantiana, no mundo das coisas-em-si<sup>25</sup>. Se, em contrapartida, se priorizar o ponto de vista da liberdade, a ciência resultará impossível. “Por não poder admitir a heterogeneidade radical na série causal, Kant teria deslocado o ato livre para a esfera do *noumeno*, mantendo assim a homogeneidade da série causal no plano dos fenômenos”<sup>26</sup>. Daí o tempo resultar como suporte ao princípio de causalidade, instaurando no sujeito um hiato entre as funções teórica e moral. Afinal, “o movimento de reflexão que põe a subjetividade como liberdade determinante está ainda preso ao esquema causal em cujos termos não é possível pensar a espontaneidade do sujeito”<sup>27</sup>. A Kant só poderia restar, então, um sistema de dois pesos e de duas medidas, entre mecanicismo e liberdade absoluta.

Antes de termos entrado na dimensão moral do problema da causalidade, víamos que a “transformação da problemática kantiana” por Bergson requer, desde o princípio, um modo de reflexão que não reproduza a dicotomia entre sensibilidade e entendimento. Os próprios atos do espírito devem deter a faculdade da síntese, e de uma síntese que garanta a liberdade dentro do contínuo espiritual pela possibilidade da heterogeneidade no curso do tempo. Com isso, Bergson reafirma sua própria duração contra o modelo daquela de Kant, fazendo valer, no que tange à autêntica temporalidade da consciência, o ponto de vista da heterogeneidade qualitativa sobre o da homogeneidade quantitativa.

Fato é, no entanto, que a causa das matemáticas sempre desfrutou do benefício da certeza, e não por acaso há todo um banquete de filósofos a adotá-la. Para entendermos os próprios termos em que Bergson propõe um modo original de pensar a evolução da qualidade no tempo, sua própria *duração*, o segundo capítulo do *Ensaio* deveria ser suficiente. Sabemos, contudo, que essa prova é toda fundada sobre a validade da inspeção interior da própria consciência, de modo que, em sua defesa, ainda é preciso justificar a validade do próprio recurso à inspeção interior. Afinal, em que termos podemos defender essa alternativa?

---

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

25 LEOPOLDO E SILVA, F. *Op. cit.*, p. 170.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, p. 199.

Nas asas do próprio filósofo, façamos rápido um sobrevoo. Ao expor a história da filosofia francesa para o público norte-americano, Bergson dispunha “ao lado ou, antes, abaixo da tendência racionalista de Descartes” outra corrente que também “atravessa a filosofia moderna”. Essa corrente “se poderia chamar de sentimental”. Ela é inaugurada por Pascal, quem “introduziu na filosofia certa maneira de pensar que não é a pura razão”<sup>28</sup>. Adiante, quando discorre sobre o século XIX, Bergson ressalta que “a França teve um grande metafísico, o maior que ela pôde produzir desde Descartes e Malebranche: Maine de Biran”<sup>29</sup>. Ora, Maine de Biran pode ser comparado a Descartes, mas, na verdade, ele tem “certo parentesco com Pascal, é possível entrevê-lo quando se lê Ravaisson”<sup>30</sup>. Por sua vez, Félix Ravaisson é aquele cujo nome “não se pode pronunciar [...] sem lhe associar o de Lachelier”<sup>31</sup>.

De Pascal a Lachelier, passando por Maine de Biran, Ravaisson e diversos outros, é, portanto, toda uma corrente heterogênea que Bergson vê atravessar a história da filosofia. E deve mesmo haver uma continuidade entre os heterogêneos, pois “se descobriria, reestabelecendo os anéis intermediários da cadeia, que a Pascal vinculam-se as doutrinas modernas que *colocam em primeiro plano o conhecimento imediato, a intuição, a vida interior* [...]”<sup>32</sup>. Sobre Lachelier, aliás, Bergson discursa em tom inabitual. “Sua tese sobre *Le fondement de l’induction* permanecerá clássica, como tudo o que carrega a marca da perfeição. Sua doutrina, que se reclama do kantismo, ultrapassa na realidade o idealismo de Kant e até mesmo inaugura *um realismo de um gênero particular* [...]”<sup>33</sup>.

Comparando as filosofias de Jules Lachelier e de Bergson, Bento Prado Jr. aponta uma possível prefiguração do pensamento bergsoniano em Lachelier. No entanto, ele mostra que o kantismo deste filósofo compromete a *realidade* de sua reflexão, pois “tanto a análise como a síntese têm, para Lachelier, como matéria, o domínio das puras *ideias*”<sup>34</sup>.

---

28 BERGSON, H. [1915-1933] “La philosophie française”. In: *Id. Écrits Philosophiques, op. cit.*, p. 454. Convidamos o leitor à continuidade deste texto, e também à tradução que dele foi feita por Silene Torres Marques em *Trans/Form/Ação*, v. 29, n. 2, Marília, 2006, p. 257-271.

29 *Ibid.*, p. 464.

30 *Ibid.*, p. 465.

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*, p. 454. Grifo meu.

33 *Ibid.*, p. 465. Grifo meu. Profundamente dedicado à docência, Lachelier pouco escreveu ao longo de sua vida. Seus principais trabalhos permanecem a tese *Du fondement de l’induction* (1871) e o ensaio *Psychologie et métaphysique* (1896). Pensador católico, defensor do idealismo kantiano, foi professor da *École Normale Supérieure*. No entanto, através de uma leitura original de Kant – valiosa para quem procura estudar a recepção francesa da terceira crítica –, ele defende um “realismo espiritualista” (LACHELIER, J. *Du fondement de l’induction suivi de Psychologie et Métaphysique*. 2º éd. Paris : Félix Alcan, 1896, p. 102). Bergson, que faz homenagem a Lachelier na dedicatória do *Ensaio* – a única em toda sua obra –, não chegou a ser aluno de seu “mestre”, mas a ele se refere com fervor até os últimos anos de sua vida (ver BERGSON, H. [1932] “Bergson à X. Léon”. 28 mai 1932. In: *Id. Écrits Philosophiques, op. cit.*, p. 659-660).

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

De fato, por análise e por síntese, o velho professor normalista tratava de duas causalidades, uma eficiente e outra final, procurando uma complementariedade entre sensibilidade e entendimento.

No fundo, Lachelier procurava resolver o problema da dicotomia entre sensível e inteligível por uma integração original da primeira à terceira crítica. Não obstante, ele descuidava do fato de que Kant não partira diretamente da realidade (qualidade) da intuição, e que lhe interessavam condições, não a qualidade dos próprios conteúdos da sensibilidade. Logo, ao retomar o kantismo sem a crítica da repartição entre realidade e idealidade anterior ao próprio *tournant* da experiência (*MM*, p. 205), sem a crítica do primado da(s) causalidade(s), Lachelier não nos coloca em melhor posição diante de certas contrapartidas do espólio que herdamos de Kant. “Em poucas palavras – resume Bento Prado Jr. –, todo o procedimento de Lachelier [...] aparece da perspectiva bergsoniana como viciado em sua mais profunda raiz”<sup>35</sup>.

Sem dizê-lo expressamente, Franklin Leopoldo e Silva recupera uma das vertentes da filosofia de Lachelier analisadas por Bento Prado Jr. Ele mostra que, de fato, não há uma continuidade entre Lachelier e Bergson, nem de forma nem de conteúdo<sup>36</sup>. Entre eles resiste, porém, uma *continuidade de atitude*. Isso é coerente com uma declaração pessoal de Bergson, obnubilada em meio às diversas homenagens que os discípulos renderam ao filósofo. Em conversa com seu tradutor, discípulo e amigo Isaak Benrubi, Bergson afirmara que, na verdade, “aceitaria o termo de ‘realismo espiritualista’ forjado por Ravaisson e Lachelier”<sup>37</sup>.

Essa declaração se compreende pelo fato de que a síntese defendida por Lachelier, por menos tranquilizante que seja, é “construída – nas próprias palavras de Bento Prado Jr. – a partir da imanência do pensamento absoluto, de onde ela surge *realmente*”<sup>38</sup>. Por realmente, Bento Prado Jr. refere-se menos à qualidade (matéria) das intuições do que à tese, central na filosofia de Lachelier, de que *o pensamento é um ser, uma realidade irre-dutível a seus correlatos extrínsecos*. Não é por acaso que o velho professor normalista

---

35 *Ibid.*, p. 123.

36 Essa incongruência já podia verificar-se, também indiretamente, em LEOPOLDO E SILVA, F. “A constituição das existências lógicas (Bergson leitor de Aristóteles)”. In: *Discurso*, 18, São Paulo, 1990, p. 143-160. Nele, seu autor mostra que Bergson pensa o valor da realidade contrariamente à tradição aristotélica, para a qual, segundo o próprio filósofo, “a ciência, entendida como o sistema de conceitos, será mais real do que a realidade sensível” (*EC*, p. 328). Franklin Leopoldo e Silva (*Op. cit.*, 1990, p. 151) explica que “a ciência, enquanto condição de possibilidade do saber, antecipa a realidade, a qual, enquanto considerada no nível do devir, é, por assim dizer, *menos real*: tornar-se-á efetivamente real quando tornar-se conteúdo ou realização das possibilidades do saber”. Aí verifica-se, portanto, uma inversão do valor da realidade como ilusão retrospectiva. Não é por acaso que o “conhecimento – continua o autor – deve refazer o percurso lógico (e ontológico) que vai da forma à matéria, instituindo a *causa formal* e a *causa final* como *princípios* do conhecimento” (*Ibid.*, p. 151). Lachelier, por sua vez, por seu recurso à realidade como fruto da síntese entre causalidade eficiente e causalidade final, só poderia inscrever-se dentro dessa tradição criticada por Bergson.

37 BENRUBI, I. *Souvenirs sur Henri Bergson*. Neuchâtel, Paris : Delachaux et Niestlé, 1942, p. 52-53.

38 PRADO Jr., B. *Op. cit.*, p. 123. O grifo é do autor.



escrevia uma fórmula aparentemente extravagante como: “Fora dos fenômenos e na falta de entidades distintas ao mesmo tempo dos fenômenos e do pensamento, *resta apenas o próprio pensamento*”<sup>39</sup>.

Por sua vez, Franklin Leopoldo e Silva mostra como a superação da dicotomia entre sensibilidade e entendimento faz-se possível pela radicalização da alternativa pela imanência do pensamento, atitude que Lachelier velava dentro de um contexto pronto a anulá-la<sup>40</sup>. Embora não a desenvolvesse com a radicalidade adequada, Lachelier fora, portanto, guardião da alternativa pela realidade do pensamento imanente e, ao mesmo tempo, condição institucional de sua legitimidade dentro da cena parisiense.

A radicalização dessa alternativa verifica-se, com efeito, na *reflexão real* que Franklin Leopoldo e Silva encontra na filosofia de Bergson. Sutilmente diferenciada da própria intuição da duração e da presença, a reflexão real bergsoniana exprime a dimensão da difícil procura da experiência imediata da espontaneidade. Ela é o caminho da interiorização em que o pensamento filosófico deve haver-se com a difícil “*necessidade de recusar o próprio esquema causal*”, uma vez que mesmo a noção de causa livre não seria adequada para pensar a espontaneidade do sujeito<sup>41</sup>. Aqui parece tratar-se de “*um realismo de um gênero particular [...]*”<sup>42</sup>, como Bergson qualificava a doutrina de Lachelier. As condições da experiência não deixam de ser desvendadas em sua gênese e em seus modos próprios de ação. Mas, se a autenticidade do eu descobre-se unicamente na imanência da consciência, é porque o acesso à imanência já não necessita mais das provas de adequação das representações, da objetividade da ordem nem do papel desempenhado pelas faculdades constituintes. Não se trata sequer de afirmar que a imanência *é* porque *é possível*. A completa “transformação da problemática kantiana” assim se verifica: a imanência é possível porque, antes, a consciência *é*.

Bento Prado Jr. mostra como a “presença a si” é a plena coincidência da consciência consigo própria. Retomando essa ideia, Franklin Leopoldo e Silva ressalta que, na presença, o “sujeito não se vê mais *diante* de si, mas *em si*: o conhecimento da consciência é autoconsciência e a interioridade só pode visar-se coincidindo consigo mesma”<sup>43</sup>. Isso deve significar que o pensamento é revalorizado por Bergson como realidade em que está contida sua própria idealidade, redefinida como um dos modos de ser (agir) da consciência. Se falávamos acima da reescrita da “Analítica” dentro da Estética bergsoniana sob o

---

39 LACHELIER, J. *Op. cit.*, p. 37.

40 Lembrando-se de seus anos de *normalien* (1878-1881), Bergson contava: “Havia [...] dois campos na Universidade: aquele [...] que estimava que Kant tinha colocado as questões sob sua forma definitiva, e aquele que se alinhava ao evolucionismo de Spencer.” (Bergson *apud* Azouvi, *op. cit.*, p. 31-32).

41 LEOPOLDO E SILVA, F. *Op. cit.*, 1994, p. 199-200. Grifo nosso.

42 *Ibid.*, p. 465. Grifo meu.

43 *Ibid.*, p. 208.

ponto de vista da teoria do conhecimento, agora passamos a um ponto de vista ontológico. A “Analítica” reescreve-se na “Estética” bergsoniana pois ela é *reinscrita* dentro da imanência da consciência real.

Bergson é, portanto, um desses filósofos que “*colocam em primeiro plano o conhecimento imediato, a intuição, a vida interior [...]*”<sup>44</sup>. À reflexão formal, atenta unicamente às funções lógicas da consciência, opõe-se a reflexão real como interiorização que visa o caráter qualitativo da consciência. Pensar o tempo como forma em cujo interior mudam apenas os fenômenos (reflexão formal) já não será mais uma alternativa disponível. Na verdade, a velha partilha entre forma e conteúdo, de que o criticismo faz uso corrente, já é resultado da partilha da consciência entre realidade e idealidade. Vimos que as intuições, para Kant, são *formas puras* da sensibilidade: apenas seus conteúdos mudam à medida que elas permanecem quantitativamente constantes. Para Bergson, em contrapartida,

a subjetividade em ato é temporalidade, processo de vir-a-ser. As vivências psicológicas não estão *no* Eu, mas são *do* Eu na contínua produção temporal de si próprio. A temporalidade é indissociável do fluxo de suas manifestações. Por isso o acesso ao ser coincide com a revelação do tempo como o ser do sujeito e a autêntica compreensão do tempo é o único modo de conceber a espontaneidade da subjetividade: a liberdade como *total imanência da consciência* aos seus atos no fluxo temporal.<sup>45</sup>

Agora nos encontramos em condição de melhor entender como as consequências da reflexão real bergsoniana retornam sobre o problema da causalidade. Na alternativa idealista, a relação temporal da anterioridade à posterioridade é a outra face da relação lógica entre causa e efeito: sem ônus para as funções formais – *com o ônus recaindo sobre as qualidades reais* –, o tempo pode ser reduzido a um encadeamento condicional entre antecedente e consequente. Só haverá mudança se houver tempo, mas só haverá mudança se houver relação de causa e efeito. É por isso que a reflexão formal está presa a uma “tautologia”, como colocava Bento Prado Jr.: a causalidade reduz-se ao tempo, mas a um tempo já reduzido à função lógica da causalidade. Por outro lado, a opção bergsoniana pela liberdade como participação absoluta nos atos do eu mostra-nos que, entre o eu e seu ato, há participação anterior à ligação lógica.

A solução bergsoniana da querela entre o determinismo e o livre-arbítrio não será a busca de uma instância “anterior” na qual identificaríamos uma espontaneidade mais “fundamental”, pois isto seria ainda a

---

44 BERGSON, H. [1915-1933] “La philosophie française”. In: *Id. Écrits Philosophiques, op. cit.*, p. 454.

45 LEOPOLDO E SILVA, F. *Op. cit.*, 1994, p. 208. Último grifo meu.

procura de uma *causa* dos atos *no* Eu e não a compreensão do Eu como ato. A crítica das concepções objetivantes da liberdade não tem como escopo encontrar a instância em que o Eu seja identificado como Absoluto, gerador de atos que dele promanam como efeitos ou emanção. O Eu *absoluto* não é causa de seus atos, mas *está absolutamente* em cada um de seus atos: eis a tese fundamental dos *Données Immédiates*.<sup>46</sup>

O *Ensaio* nos conduz, portanto, à constatação de que, à diferença da causalidade, o eu define-se por uma temporalidade que integra a forma no conteúdo, a ordem na intuição, a idealidade na realidade do pensamento. O problema da garantia da ordem objetiva das percepções no tempo, que delineou a alternativa kantiana, já não encontra mais razão de ser fora de sua “região da realidade” específica (espaço). Conexão ou conjunção das percepções, isso já não importa, pois a objetividade não se coloca na dimensão do eu profundo (tempo), uma vez que este não define de antemão o modo de participação em seus próprios atos.

“Como a criação é engendramento da forma pelo conteúdo, é como se a consciência se fizesse de novo a cada momento”<sup>47</sup>. Ora, não era a *duração* do que aparece e desaparece que Kant se negava a reconhecer? “Numa linguagem bergsoniana, diríamos que o movimento de conexão é *segundo* relativamente aos conteúdos conectados. Para que o movimento fosse primeiramente dado, a conexão em si teria de preceder *como movimento real* (e não como forma) os conteúdos conectados”<sup>48</sup>. Para Bergson, portanto, são os conteúdos que constituem suas próprias formas de sua conexão, que ulteriormente definiremos como causalidade segundo seus diversos tipos (eficiente, final, estatística etc.). “O que o idealismo ignora é precisamente isto: causalidade, determinação, matéria são a contrapartida necessária de um movimento espiritual que cria *formas*”<sup>49</sup>. Em contrapartida, a reflexão real “abre a dimensão da consciência, mas não *apreende* a subjetividade. Por isso é que se pode dizer que refletir é indeterminar. [...] Em Bergson, a relação entre reflexão e indeterminação é que nos faz dizer, por exemplo, que a consciência é o que ela ainda *não é*”<sup>50</sup>.

---

46 *Ibid.*, p. 207.

47 *Ibid.*, p. 234.

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*, p. 338.

50 *Ibid.*, p. 235.

## BALANÇO DE UM LEGADO

Procuramos mostrar acima como há uma complementariedade entre a interpretação da causalidade na filosofia de Bergson por Bento Prado Jr. e por Franklin Leopoldo e Silva. Para designar com precisão o lugar da causalidade nessa filosofia, o aluno recorre a seu mestre. O autor de *Descartes: a metafísica da modernidade* explora a extraordinária ideia da “transformação da problemática kantiana” por Bergson, e o faz a partir de uma perspectiva que *Presença e campo transcendental* sugeria sem adentrar. Se a reflexão real consistir em uma “interiorização no sentido autêntico”, imanência em que o ser da consciência se descobre como indeterminação e liberdade, ela também deverá ser outra face da “*presença* imediata do Eu a si mesmo”<sup>51</sup>. Inconfundivelmente, Franklin Leopoldo e Silva retoma o legado da “presença”, mas o faz voltando a uma questão que Bento Prado Jr. deixava para trás, junto com sua apreciação de Lachelier, à medida que avançava na interpretação da relação entre o bergsonismo e as filosofias que o sucediam<sup>52</sup>.

Era igualmente preciso entender como Bergson relaciona-se com seu passado, interpretando o modo como sua filosofia responde ao realismo fora das oposições que ela criara entre seus próprios realismos e idealismos. Nesse sentido, *Bergson: intuição e discurso filosófico* propõe o conceito de *reflexão real*, fruto de uma interpretação original, uma vez que este conceito é obra do próprio intérprete. Sem retomar diretamente a fortuna do realismo francês herdada por Bergson, mas discutindo em pormenor a herança da filosofia romântica, ele discerne o modo como a filosofia bergsoniana reata com uma atitude fundamental, ainda que esta *não determine*, no único sentido do bergsonismo, a evolução das demais filosofias que com ela reatam. De Maine de Biran a Lachelier, está em jogo uma corrente que, toda distinta de si, se reúne em torno de um modo de redefinir a relação entre teoria do conhecimento e metafísica.

Lachelier resume esse ar de família: é uma atitude, um “partido” que está em jogo<sup>53</sup>. E as diferenças entre as filosofias não causam prejuízo à atitude: muito pelo contrário, apenas a enriquecem. Ela continua a marcar a valorização do pensamento como realidade em que se totaliza a idealidade. As existências (os fenômenos), coloca Lachelier, nos aparecem

apenas como uma modificação de nós próprios e se tornarão absolutamente subjetivas, precisamente porque queremos que elas sejam abso-

---

51 *Ibid.*, p. 207. Grifo nosso.

52 Com *Presença*, estabelecia-se o elo perdido entre o bergsonismo e a filosofia do pós-guerra. Ver apresentação de Marilena Chaui a *Presença e campo transcendental*, p. 11-23.

53 A frase “extravagante” que citamos acima é, na verdade, seu próprio “partido”: “Por mais embaraçosa que essa questão pareça a princípio, nossa hesitação não pode ser longa, pois só temos absolutamente *um partido a tomar*. Fora dos fenômenos e na falta de entidades distintas ao mesmo tempo dos fenômenos e do pensamento, resta apenas o próprio pensamento.” (LACHELIER, J. *Op. cit.*, p. 37. Grifo nosso).

lutamente objetivas. Uma existência é objetiva para nós apenas se ela nos for dada nela própria, e ela *só* pode nos ser dada nela própria *se ela jorrar, de algum modo, do seio mesmo da nossa [...]*.<sup>54</sup>

Nossos autores mostram que a intuição da duração requer, contudo, um perfil reflexivo que não recaia, como em Lachelier, nos antigos esquemas intelectuais. Lachelier não refunda a ontologia da consciência sobre novos alicerces, pois continua a compreender o ser do que ele chamava de pensamento pela síntese das causalidades.

Na filosofia de Bergson, a presença representa o limite e, ao mesmo tempo, o conforto da intuição da duração. O método, como recolocação de problemas, coincide com o próprio processo de descoberta. Já a reflexão real é a expressão do *drama* da intuição do ser como intuição da própria temporalidade da consciência. Ela representa o esforço até a fugaz instalação na presença, restituindo a este esforço a dimensão ontológica de uma realidade em que a idealidade inscreve-se completamente, sem, com isso, representar a totalidade de seu ser. Como coloca Franklin Leopoldo e Silva, “a consciência como temporalidade que se desvela para si mesma *já traz implícita a reflexão* como imersão no Tempo em si, na realidade da temporalidade, naquilo que Bento Prado Jr. chama ‘realismo da duração’”<sup>55</sup>.

A *intuição* da duração exprime o aspecto relacional na imanência da consciência, ainda que essa relação seja a do sujeito com um sujeito-objeto, na coincidência consigo próprio, imediatamente. A *presença* interna perfaz o significado da intuição da duração, pois exprime a imanência como plenitude. Mas também “intuir, contato direto, pode ser ao mesmo tempo refletir porque a flexão do pensamento modaliza o conteúdo sem articulá-lo descontinuamente”<sup>56</sup>. Assim, a *reflexão* real – que recupera a etimologia da palavra intuição – exprime o caráter dramático de *uma reflexão infinita*, uma inflexão sobre si que descobre a realidade do pensamento como ser que não se define, pois *é* continuamente *por fazer*. Agora se explicam estas palavras tão precisas de Henri Gouhier:

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

---

54 *Ibid.* Grifo nosso.

55 LEOPOLDO E SILVA, F. *Op. cit.*, 1994, p. 207. A referência ao “realismo da duração” (*Presença*, p. 112) esclarece como ambos os autores refletem de modo distinto e complementar sobre o significado dessa realidade.

56 *Ibid.*, p. 333.

criação “implica *ao contrário* [...], pelo próprio ato, alguma coisa que não existia em seus antecedentes”.<sup>57</sup>

Não por acaso, as duas interpretações de que tratamos complementam-se de modo a explicitarem os dois pontos elencados por Gouhier<sup>58</sup>. Além disso, sua certa direção e completude reconfirmam-se na própria carta de Bergson que Gouhier traz em excerto: a causalidade reduz-se à identidade; o conceito de criação individua-se na crítica do conceito de causalidade. Trata-se de uma carta a Brunschvicg de 4 de abril de 1903. Ela complementa o texto do *Ensaio*, cuja declaração impactante nunca é demais apreciar: “Em suma, *se a relação causal ainda existir no mundo dos fatos internos, ela não poderá assemelhar-se de modo algum ao que chamamos de causalidade na natureza*” (DI, p. 151, grifo nosso).

Na verdade, pouco mais de um mês antes, Brunschvicg e Bergson já discutiam a questão. Para quem achava que a comparação entre dois perfis de causalidade tinha se tornado coisa pretérita, e que o *Ensaio* teria encerrado a questão para nunca mais: detenhamo-nos na carta a Brunschvicg de 26 de fevereiro de 1903. Passados aproximadamente quatorze anos da publicação do *Ensaio*, quando Bergson já consolidava sua glória no *Collège de France*, essa carta prolonga a redação de 1889, arrematando o imbróglio da causalidade *versus* liberdade:

Ou a liberdade é apenas uma palavra vã, ou ela é a própria causalidade psicológica. Mas essa causalidade psicológica deveria ser entendida no sentido de uma *equivalência* entre o ato e seus antecedentes múltiplos? Falar assim seria representar-se a causalidade psicológica e toda causalidade em geral sob o modelo da causalidade física [...]. Se houver uma causalidade psicológica real, ela deve se distinguir da causalidade física, e já que esta implica que *nada se cria* na passagem de um momento ao momento seguinte, aquela implica ao contrário a *criação* pelo próprio ato, de alguma coisa que não existia nos antecedentes. [...] a criação de que eu falo está inteiramente no *progresso* pelo qual essas razões [dos atos] *tornaram-se* determinantes. [...] A verdade é que o progresso que proporcionou as razões determinantes é um progresso da personalidade inteira, encarada como indivisível e una.<sup>59</sup>

---

57 GOUHIER, H. *Étienne Gilson. Trois essais: Bergson, La philosophie chrétienne, L'art*. Paris: Vrin, 1993, p. 33. A citação reenvia a BERGSON, H. “Bergson à Léon Brunschvicg”. 4 avril 1903. In: *Id. Mélanges. Textes publiés et annotés par André Robinet*. Paris: Puf, 1972, p. 586. Henri Gouhier é, sem dúvida, quem melhor expôs as implicações da crítica bergsoniana da causalidade diante do cenário da história da filosofia.

58 Ver também o capítulo “Causalité et création”. In: GOUHIER, H. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris: Vrin, 1989, p. 41-52. Cf. também *Id. Bergson et le Christ des Évangiles*. Paris: Fayard, 1961, capítulo IV, “Le surhomme”, tópico I, “Une philosophie de la création”.

59 BERGSON, H. “Bergson à L. Brunschvicg”. 26 février 1903, *op. cit.*, p. 280-281.



Nesse sentido, Franklin Leopoldo e Silva conclui que a filosofia de Bergson “representa, desde os *Données Immédiates de la Conscience*, um esforço no sentido de separar causalidade e criação. A noção de *causalidade psicológica*, que no primeiro livro se opõe à *causalidade física*, cumpre já essa função”<sup>60</sup>. Não é, portanto, em torno de outro eixo que “a filosofia de Bergson apresenta-se como um rompimento profundo com a tradição grega”<sup>61</sup>, ou seja, uma verdadeira “reviravolta epistemológica”<sup>62</sup>. Do *Ensaio à Evolução criadora*, o significado da criação se perfaz, pois a criação passa do nível psicológico ao vital: “a Teoria da Vida veio ampliar os horizontes da noção de *causalidade psicológica*, sem mudar a sua natureza”<sup>63</sup>.

Mas a essa conclusão deve-se acrescentar outra, ainda mais positiva. É preciso reconhecer que “conceber o *tempo* como substrato da realidade, definida [...] como *duração*, é o mesmo que instituir a noção de *criação* como horizonte de compreensão metafísica da realidade”<sup>64</sup>. A nosso ver, essa frase exprime a ideia diretriz da própria trajetória intelectual de Franklin Leopoldo e Silva. É no interior do problema da partilha entre causalidade e criação em Bergson que as reflexões do autor sobre criação ontológica e criação artística parecem ter se originado. Afinal, o significado da criação autêntica fora diferenciado pela filosofia de Bergson, por força da *invenção filosófica que individua o conceito de criação* a partir da crítica de um conceito cujo sentido lhe é oposto. Ao recolocar os problemas da filosofia, a crítica tem uma dimensão inventiva. “*Crítico* é o exame que discerne, separa, desdobra e configura por limitação um *territorium*”<sup>65</sup>, ou, segundo Bento Prado Jr., uma “região da realidade”<sup>66</sup>, de modo a inventar uma outra inteiramente nova por força de uma mesma ação.

Do interior da filosofia de Bergson, Franklin Leopoldo e Silva encontra a direção que sua própria obra veio a tomar: uma reflexão infinita sobre o sentido da “*vizinhança comunicante*”<sup>67</sup> entre filosofia e arte e, particularmente, entre filosofia e literatura. Ele pondera:

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

---

60 LEOPOLDO E SILVA, F. *Op. cit.*, 1994, p. 342.

61 *Ibid.*, p. 341.

62 *Ibid.*, p. 343.

63 *Ibid.*

64 *Ibid.*, p. 344.

65 *Ibid.*, p. 347.

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

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

dois espaços contíguos mas apenas indiretamente comunicáveis, ou seja, em que a passagem de um a outro se daria pela mediação da exterioridade. Pelo contrário, haveria uma forma de passar de um a outro que seria uma via interna, sem que, nesse caso, a comunicação direta anulasse a diferença.<sup>68</sup>

O autor problematiza a relação entre filosofia e literatura na obra de Jean-Paul Sartre. No entanto, nesse excerto fundamental, não podemos deixar de notar que seu modo de colocar os problemas não é determinado pela própria obra objeto. Antes, ele é animado por uma bagagem que se harmoniza muito bem com suas reflexões sobre causalidade e criação em Bergson. Com efeito, entre filosofia e literatura estabelece-se uma reflexão infinita que não implica a determinação de uma pela outra: há contínua reflexão entre uma produção individuada e outra através do autor que as produz – assim como haverá através do leitor que as coteja. Não se trata de uma relação de causalidade, que necessita de uma instância anterior da qual toda a outra produção vai ser deduzir. Antes, a relação entre filosofia e literatura é um caso exemplar da *criação como reflexão real* que Franklin Leopoldo e Silva distingue na filosofia bergsoniana.

Na verdade, em *Bergson: intuição e discurso filosófico*, a melhor expressão da reflexão real é a criação na arte. A “criação como produção infinita será pensada a partir da forma artística e a arte será associada à reflexão, na medida em que é compreendida como mediação da conexão infinita”<sup>69</sup>. A arte é *medium*<sup>70</sup> individuado no qual se encontra a relação absoluta com o artista, sem que essa relação desvirtue-se em determinação, já que a obra é sempre diferente do que o artista pensava que ela deveria ser. Afinal, a tese fundamental do *Ensaio* não é, segundo as próprias palavras de Franklin Leopoldo e Silva, a de que o eu não é causa de seus atos, embora neles participe de modo absoluto?<sup>71</sup> A reflexão deve ser imanente à criação artística e, porque *indeterminante*, oposta à causalidade. Contrariamente à reflexão identitária, ela se efetiva na criação indeterminada e, portanto, infinita em seus sentidos: a criação artística nunca fecha o ciclo da criação, pois se individua sem se adequar a um plano preconcebido. É precisamente no sentido da arte, insistamos, que “se pode dizer que refletir é indeterminar. [...] Em Bergson, a relação entre reflexão e indeterminação é que nos faz dizer, por exemplo, que a consciência *é* o que ela ainda *não é*”<sup>72</sup>.

---

68 *Ibid.*

69 LEOPOLDO E SILVA, F. *Op. cit.*, 1994, p. 224.

70 *Ibid.*, p. 280-ss.

71 *Ibid.*, p. 333.

72 *Ibid.*, p. 235.

Assim, a reflexão real completa o sentido da intuição, da presença e do método, exprimindo-lhes a inegável dimensão externa do ser. *Intuição* significa olhar atentamente, mas também conhecer sem mediação, imediata e interiormente. Significa instalar-se na presença. *Reflexão* restitui a dimensão de expressividade à intuição, pois a infinitude da reflexão indeterminante conota também a *dimensão infinita da criação*. Em Bergson, a reflexão real não é precisamente espelhar-se, pois o espelho, no caso ideal, só proporciona uma imagem *dada*, idêntica àquilo que se espelha. Retornaríamos sub-repticiamente à causalidade como identidade se a reflexão fosse determinante, de modo que a infinitude do ser real fixar-se-ia em uma forma identitária de si. Antes, a arte é o meio da reflexão indeterminante.

\* \* \*

Ao passo que Bento Prado Jr. empreende uma crítica decisiva da causalidade em busca da definição da presença, Franklin Leopoldo e Silva parte da crítica da causalidade à definição da criação da consciência. Como vimos acima, esta criação se exprime no horizonte da arte e da literatura – o que, aliás, é de uma coerência curiosa com as demais obras de ambos nossos autores<sup>73</sup>. Eis aí, então, um ponto em que eles se harmonizam surda e profundamente. Desde o princípio, era preciso que se demonstrasse a identidade como operador da causalidade para que a criação liberasse o potencial de suas imagens em um *territorium* onde sucessão é progresso, passagem é acúmulo, movimento é diferenciação, ser é devir, refletir é criar.

A própria reflexão real, que exprime ontologia e método, criação e descoberta do potencial criador da intuição, nascia da diferenciação entre causalidade e criação livre<sup>74</sup>, assim como a presença interna engendra-se como diferenciação da Presença em si. Afinal, se a presença fosse Presença, se a consciência fosse Consciência sem necessidade de reflexão, por acaso a filosofia e a arte teriam um dia existido? Ora, se em nós coexistirem memória e percepção, real e simbólico, profundo e superficial, entender a importância do problema da causalidade não significará contrariar o espírito do bergsonismo. Antes, isso significa entendê-lo por completo. Pois se não dermos atenção ao dinamismo que nos faz oscilar entre superficial e profundo, hábito e atos livres, congelaremos essa filosofia no espectro de uma criação pura constante. Por distração, outorgaríamos a Bergson a defesa de um estatismo injustificável. Afinal, “são raros” (*DI*, p. 15, 126, 174) os estados verdadeiramente criativos.

---

73 Essa tendência continua a ser prolongada em detalhe por seus alunos. Ver, por exemplo, JOHANSON, I. *Arte e intuição: a questão estética em Bergson*. São Paulo: Humanitas e Fapesp, 2005; *Id. Bergson: Pensamento e Invenção*. São Paulo: Editora da Unifesp, 2014; PAIVA, R. *Subjetividade e Imagem: a literatura como horizonte na filosofia em Henri Bergson*. São Paulo: Humanitas, Fapesp, 2005; SOUZA, T. M. *Sartre e a literatura engajada: espelho crítico e consciência infeliz*. São Paulo: Edusp, 2008. Ver também a produção de Emanuel Ricardo Germano Nunes e de Renato dos Santos Belo.

74 Para acompanhar o ponto inicial dessa diferenciação, ver LEOPOLDO E SILVA, F. *Op. cit.*, 1994, p. 199.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZOUVI, F. *La gloire de Bergson : essai sur le magistère philosophique*. N.R.F. Paris : Gallimard, 2007.
- BENRUBI, I. *Souvenirs sur Henri Bergson*. Neuchâtel, Paris: Delachaux et Niestlé, 1942.
- BERGSON, H. *Écrits Philosophiques*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Paris: Puf, 2011.
- \_\_\_\_\_. [1889] *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Paris: Puf, 2011.
- \_\_\_\_\_. [1934] *La pensée et le mouvant*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Paris: Puf, 2009.
- \_\_\_\_\_. [1907] *L'évolution créatrice*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Paris: Puf, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Mélanges*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: Puf, 1972.
- GOUHIER, H. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris: Vrin, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Bergson et le Christ des Évangiles*. Paris: Fayard, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Étienne Gilson. Trois essais: Bergson, La philosophie chrétienne, L'art*. Paris: Vrin, 1993.
- JOHANSON, I. *Arte e intuição: a questão estética em Bergson*. São Paulo: Humanitas e Fapesp, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Bergson: Pensamento e Invenção*. São Paulo: Editora da Unifesp, 2014.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª ed. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.
- LACHELIER, J. [1871] *Le fondement de l'induction suivi de Psychologie et Métaphysique*. 2º éd. Paris : Félix Alcan, 1896.
- LEOPOLDO E SILVA, F. "A constituição das existências lógicas (Bergson leitor de Aristóteles)". In: *Discurso*, 18, São Paulo, 1990, p. 143-160.
- \_\_\_\_\_. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

- \_\_\_\_\_. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Unesp, 2004.
- PAIVA, R. *Subjetividade e Imagem: a literatura como horizonte na filosofia em Henri Bergson*. São Paulo: Humanitas, Fapesp, 2005.
- PRADO Jr., B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na obra de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.
- SOREL, G. *Réflexions sur la violence*. Paris : Pages Libres, 1908.
- SOUZA, T. M. *Sartre e a literatura engajada: espelho crítico e consciência infeliz*. São Paulo: Edusp, 2008.
- VUILLEMIN, J. [1955] *Physique et métaphysique kantienne*. 2<sup>e</sup> éd. Paris : Puf, 1987.