

Coleção Tópicos

A coleção procura reunir as obras mais significativas nas diversas áreas do pensamento humano a partir de Nietzsche; não se restringe à Filosofia propriamente dita, mas inclui a reflexão de pensadores de diversas áreas do conhecimento, dos quais o pensamento moderno é tributário. O pensamento brasileiro estará representado na coleção pelos autores que, por seu trabalho de reflexão e pesquisa, ajudaram a enriquecer esse acervo universal ou a irradiá-lo entre nós.

ISBN 85-336-2229-5



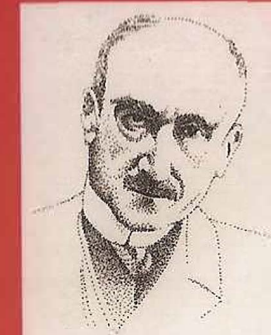
9 788533 622296

Henri Bergson

O Pensamento e o Movente

Henri Bergson

**O Pensamento
e o Movente**



*O que mais faltou à
filosofia foi a precisão*

104 91
11409p



014908

2006

tes

No fundo das doutrinas que desconhecem a novidade radical de cada momento da evolução, há muitos mal-entendidos, muitos erros. Mas há, sobretudo, a idéia de que o possível é menos que o real e de que, por essa razão, a possibilidade das coisas precede sua existência. Estas seriam, assim, antecipadamente representáveis; poderiam ser pensadas antes de serem realizadas. Mas é o inverso que é verdade. Se deixamos de lado os sistemas fechados, submetidos a leis puramente matemáticas, que são isoláveis pelo fato de a duração não os atingir, se consideramos o conjunto da realidade concreta ou muito simplesmente o mundo da vida e, com mais forte razão, o da consciência, descobrimos que há mais, e não menos, na possibilidade de cada um dos estados sucessivos do que em sua realidade. Pois o possível é apenas o real com, em acréscimo, um ato do espírito que repele sua imagem para o passado assim que ele se produziu. Mas é isso que nossos hábitos intelectuais nos impedem de perceber.

Henri Bergson

O Pensamento e o Movente

UNIFESP	
BIBLIOTECA CAMPUS GUARULHOS	
LOCALIZAÇÃO	194.91 B499p
TOMBO	14.908
PROCEDÊNCIA	Compra Boa Vista
PREÇO	41,80
DATA DE ENTRADA	05/05/08

Henri Bergson nasceu em Paris em 1859. Estudou na École Normale Supérieure de 1877 a 1881 e passou os dezesseis anos seguintes como professor de filosofia. Em 1900 tornou-se professor no Collège de France e, em 1927, ganhou o Prêmio Nobel de Literatura. Bergson morreu em 1941. Entre outros livros, escreveu *Matéria e memória*, *O riso*, *A evolução criadora* e *Cursos sobre a filosofia grega* (todos publicados por esta Editora).

Henri Bergson

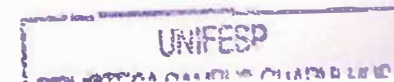
O Pensamento e o Movente

Ensaio e conferências

Tradução
BENTO PRADO NETO

Martins Fontes

São Paulo 2006



Esta obra foi publicada originalmente em francês com o título
LA PENSÉE ET LE MOUVANT por Presses Universitaires de France, Paris.
Copyright © Presses Universitaires de France.
Copyright © 2005, Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,
São Paulo, para a presente edição.

1ª edição 2006

Tradução
BENTO PRADO NETO

Acompanhamento editorial
Maria Fernanda Alvares
Revisões gráficas
Sandra Garcia Cortes
Solange Martins
Dinarte Zorzanelli da Silva
Produção gráfica
Geraldo Alves
Paginação/Fotolitos
Studio 3 Desenvolvimento Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Bergson, Henri, 1859-1941.

O pensamento e o movente : ensaios e conferências / Henri Bergson ; tradução Bento Prado Neto. – São Paulo : Martins Fontes, 2006. – (Tópicos)

Título original: La pensée et le mouvant
ISBN 85-336-2229-5

1. Bernard, Claude, 1813-1878 2. Filosofia 3. James, William, 1842-1910 4. Metafísica – Discursos, ensaios, conferências 5. Ravaisson, Félix, 1813-1900 I. Título. II. Série.

05-8568

CDD-194

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia francesa 194

Todos os direitos desta edição para o Brasil reservados à
Livraria Martins Fontes Editora Ltda.

Rua Conselheiro Ramalho, 330 01325-000 São Paulo SP Brasil
Tel. (11) 3241.3677 Fax (11) 3101.1042

e-mail: info@martinsfontes.com.br <http://www.martinsfontes.com.br>

ÍNDICE

Nota introdutória.....	1
I. Introdução (primeira parte).....	3
II. Introdução (segunda parte).....	27
III. O possível e o real.....	103
IV. A intuição filosófica	123
V. A percepção da mudança	149
VI. Introdução à metafísica	183
VII. A filosofia de Claude Bernard.....	235
VIII. Sobre o pragmatismo de William James – Verdade e realidade.....	245
IX. A vida e a obra de Ravaisson	259

duas conferências, por eles tão cuidadosamente editadas, que havíamos feito em 1911 na Universidade de Oxford. Para eles vão todos os nossos agradecimentos.

H.B.

CAPÍTULO I INTRODUÇÃO (PRIMEIRA PARTE)

Crescimento da verdade. Movimento retrógrado do verdadeiro

Da precisão em filosofia. – Os sistemas. – Por que estes negligenciaram a questão do Tempo. – O que se torna o conhecimento quando nele reintegramos as considerações de duração. – Efeitos retroativos do juízo verdadeiro. – Miragem do presente no passado. – Da história e das explicações históricas. – Lógica de retrospectção.

O que mais faltou à filosofia foi a precisão. Os sistemas filosóficos não são talhados na medida da realidade em que vivemos. São largos demais para ela. Examinem um dentre eles, convenientemente escolhido: verão que se aplicaria com igual propriedade a um mundo no qual não houvesse plantas nem animais, mas apenas homens; no qual os homens deixariam de beber e de comer; no qual não dormiriam, não sonhariam nem divagariam; no qual nasceriam decrépitos para terminar bebês; no qual a energia subiria a encosta da degradação; no qual tudo iria a contrapelo e estaria às avessas. É que um verdadeiro sistema é um conjunto de concepções tão abstratas e, por conseguinte, tão vastas, que nele caberia todo o possível, e mesmo o impossível, ao lado do real. A explicação que devemos considerar satisfatória é aquela que adere a seu objeto: nenhum vazio entre eles, nenhum interstício no qual uma outra explicação pudesse alojar-se com a mesma propriedade; ela convém apenas a ele, presta-se apenas a ele. Tal pode ser a explicação científica. Ela comporta a precisão absoluta e uma evidência completa

ou crescente. Acaso se poderia dizer o mesmo das teorias filosóficas?

Uma doutrina, outrora, pareceu-nos fazer exceção, e é provavelmente por isso que a ela nos havíamos prendido em nossa primeira juventude. A filosofia de Spencer visava tirar o decalque das coisas e modelar-se pelo detalhe dos fatos. Sem dúvida, ainda procurava um ponto de apoio em generalidades vagas. Sentíamos perfeitamente a fraqueza dos *Primeiros princípios*. Mas essa fraqueza parecia-nos dever-se ao fato de que o autor, insuficientemente preparado, não havia podido aprofundar as "idéias últimas" da mecânica. Pretendíamos retomar essa parte de sua obra, completá-la e consolidá-la. Procuramos fazê-lo na medida de nossas forças. É assim que fomos conduzidos à idéia de Tempo. Ali, uma surpresa nos esperava.

Muito nos impressionou, com efeito, ver como o tempo real, que desempenha o papel principal em toda filosofia da evolução, escapa à matemática. Sua essência consistindo em passar, nenhuma de suas partes está mais aí quando outra se apresenta. A superposição de uma parte à outra com vistas à mensuração é, portanto, impossível, inimaginável, inconcebível. Sem dúvida, em toda mensuração entra um elemento de convenção, e é raro que duas grandezas que são ditas iguais sejam diretamente superponíveis uma à outra. Apesar disso, é preciso que a superposição seja possível com relação a um de seus aspectos ou efeitos que conserve algo delas: esse efeito, esse aspecto são então aquilo que é medido. Mas, no caso do tempo, a idéia de superposição implicaria um absurdo, pois todo efeito da duração que for superponível a si mesmo e, por conseguinte, mensurável, terá por essência não durar. Sabíamos perfeitamente, desde nossos anos de co-

légio, que a duração é medida pela trajetória de um móvel e que o tempo matemático é uma linha; mas ainda não havíamos notado que essa operação destoa radicalmente de todas as outras operações de medida, pois não se exerce sobre um aspecto ou um efeito representativo daquilo que se quer medir, mas sobre algo que o exclui. A linha que medimos é imóvel, o tempo é mobilidade. A linha é algo já feito, o tempo aquilo que se faz e, mesmo, aquilo que faz de modo que tudo se faça. A medida do tempo nunca versa sobre a duração enquanto duração; contamos apenas um certo número de extremidades de intervalos ou de *momentos*, isto é, em suma, paradas virtuais do tempo. Estabelecer que um acontecimento irá se produzir ao cabo de um tempo t é simplesmente exprimir que, até lá, teremos contado um número t de simultaneidades de um certo tipo. Entre as simultaneidades, ocorrerá tudo o que se quiser. O tempo poderia acelerar-se enormemente, e mesmo infinitamente: nada teria mudado para o matemático, para o físico, para o astrônomo. Profunda, no entanto, seria a diferença do ponto de vista da consciência (refiro-me, naturalmente, a uma consciência que não fosse solidária dos movimentos intracerebrais); já não seria mais, para ela, de um dia para o outro, de uma hora para a hora seguinte, a mesma fadiga de esperar. Essa espera determinada, assim como sua causa exterior, a ciência não pode levar em conta: mesmo quando versa sobre o tempo que se desenrola ou que irá se desenrolar, trata-o como se estivesse desenrolado. Aliás, isso é bastante natural. Seu papel é prever. Ela extrai e retém do mundo material aquilo que é suscetível de repetir-se e de ser calculado, por conseguinte aquilo que não dura. Assim, ela não faz mais que insistir na direção do senso comum, que é um começo de ciência: co-

mumente, quando falamos do tempo, pensamos na medida da duração, e não na própria duração. Mas essa duração, que a ciência elimina, que é difícil de ser concebida e expressa, sentimo-la e vivemo-la. E se investigássemos o que ela é? Como apareceria ela para uma consciência que quisesse apenas vê-la, sem medi-la, que a apreenderia então sem detê-la, que por fim se tomaria a si mesma como objeto e que, espectadora e atriz, espontânea e refletida, reaproximasse, até fazer com que coincidam, a atenção que se fixa e o tempo que foge?

Tal era a questão. Com ela, penetrávamos no domínio da vida interior, pelo qual até então nos desinteressávamos. Muito rapidamente reconhecemos a insuficiência da concepção associacionista do espírito. Essa concepção, então comum à maior parte dos psicólogos e dos filósofos, era o efeito de uma recomposição artificial da vida consciente. O que a visão direta, imediata, sem prejuízos interpostos haveria de nos dar? Uma longa série de reflexões e de análises nos fez afastar um por um esses prejuízos, abandonar muitas idéias que havíamos aceitado sem crítica; finalmente, acreditamos reencontrar a duração interior totalmente pura, continuidade que não é nem unidade nem multiplicidade, e que não entra em nenhum de nossos quadros. Que a ciência positiva se houvesse desinteressado dessa duração, nada de mais natural, pensávamos: sua função talvez seja precisamente a de compor para nós um mundo no qual possamos, para a comodidade da ação, escamotear os efeitos do tempo. Mas como compreender que a filosofia de Spencer, doutrina de evolução, feita para seguir o real em sua mobilidade, seu progresso, sua maturação interior, possa ter fechado os olhos àquilo que é a própria mudança?

Essa questão iria nos levar mais tarde a retomar o problema da evolução da vida levando em conta o tempo real; descobriríamos então que o "evolucionismo" spenceriano precisava ser quase que completamente refeito. Por enquanto, era a visão da duração que nos absorvia. Passando em revista os sistemas, constatávamos que os filósofos não se haviam dedicado muito a ela. Ao longo de toda a história da filosofia, tempo e espaço são colocados no mesmo plano e tratados como coisas do mesmo gênero. Estuda-se então o espaço, determina-se sua natureza e função, e depois se transportam para o tempo as conclusões obtidas. Assim, a teoria do espaço e a do tempo espelham-se. Para passar de uma para a outra, bastou mudar uma palavra: substituiu-se "justaposição" por "sucessão". Sistemáticamente, desviou-se o olhar da duração real. Por quê? A ciência tem suas razões para fazê-lo; mas a metafísica, que precedeu a ciência, já operava desse modo e não possuía as mesmas razões. Examinando as doutrinas, pareceu-nos que a linguagem havia desempenhado aqui um papel importante. A duração exprime-se sempre em extensão. Os termos que designam o tempo são tomados de empréstimo à língua do espaço. Quando evocamos o tempo, é o espaço que responde a nosso chamado. A metafísica precisou conformar-se aos hábitos da linguagem, os quais se regram eles próprios pelos do senso comum.

Mas se a ciência e o senso comum estão aqui de acordo, se a inteligência, espontânea ou refletida, afasta o tempo real, não seria porque a destinação de nosso entendimento assim o exige? Foi exatamente o que acreditamos perceber ao estudar a estrutura do entendimento humano. Pareceu-nos que uma de suas funções era justamente a de mascarar a duração, seja no movimento, seja na mudança.

Trata-se do movimento? A inteligência só guarda dele uma série de posições: um ponto atingido de início, depois um outro, depois outro ainda. Objeta-se ao entendimento que entre esses pontos se passa algo? Rapidamente ele intercala novas posições e assim por diante, indefinidamente. Da *transição* ele desvia seu olhar. Se insistimos, arranja-se de modo que a mobilidade, repelida para intervalos cada vez mais estreitos à medida que aumenta o número das posições consideradas, recue, se afaste, desapareça no infinitamente pequeno. Nada mais natural, se a inteligência estiver destinada sobretudo a preparar e a iluminar nossa ação sobre as coisas. Nossa ação só se exerce comodamente sobre pontos fixos; é portanto a fixidez que nossa inteligência procura; ela se pergunta onde o móvel está, onde o móvel estará, por onde o móvel *passa*. Ainda que anote o momento da passagem, ainda que pareça se interessar então pela duração, limita-se, ao fazê-lo, a constatar a simultaneidade de duas paradas virtuais: parada do móvel que ela considera e parada de um outro móvel cujo curso seria supostamente o do tempo. Mas é sempre com imobilidades, reais ou possíveis, que ela quer lidar. Saltemos por cima dessa representação intelectual do movimento, que o desenha como uma série de posições. Encaminhem-nos diretamente para ele, olhemo-lo sem conceito interposto: descobrimo-lo simples e feito de uma peça só. Prosigamos então mais ainda; façamos com que ele coincida com um desses movimentos incontestavelmente reais, absolutos, que nós mesmos produzimos. Desta vez capturamos a mobilidade em sua essência e sentimos que ela se confunde com um esforço cuja duração é uma continuidade indivisível. Mas, como um certo espaço terá sido percorrido, nossa inteligência, que procura por toda par-

te a fixidez, supõe *post factum* que o movimento *aplicou-se sobre* esse espaço (como se ele pudesse coincidir, ele, movimento, com a imobilidade!) e que o móvel *está*, sucessivamente, em cada um dos pontos da linha que percorre. Pode-se no máximo dizer que ele ali *teria estado* caso se houvesse detido antes, caso houvéssemos feito, tendo em vista um movimento mais curto, um esforço inteiramente diferente. Daí a não ver no movimento mais que uma série de posições, há apenas um passo; a duração do movimento irá então se decompor em "momentos" que correspondem a cada uma das posições. Mas os momentos do tempo e as posições do móvel não são mais que instantâneos que nosso entendimento toma da continuidade do movimento e da duração. Com essas vistas justapostas temos um sucedâneo prático do tempo e do movimento que se dobra às exigências da linguagem esperando que se preste às do cálculo; mas temos apenas uma recomposição artificial. O tempo e o movimento são outra coisa¹.

Diríamos o mesmo acerca da mudança. O entendimento vem decompô-la em estados sucessivos e distintos, supostamente invariáveis. Acaso vem-se a considerar mais de perto cada um desses estados, a perceber que ele varia, a perguntar-se como ele poderia durar se não mudasse? Rapidamente, o entendimento o substitui por uma série de estados mais curtos que se decomporão por sua vez, se preciso for, e assim por diante, indefinidamente. No entanto, como não ver que a essência da duração é fluir e que o estável acostado ao estável não resultará

1. Se o cinematógrafo nos mostra em movimento, na tela, as vistas imóveis justapostas no filme, é sob a condição de, por assim dizer, projetar sobre essa tela, com essas vistas imóveis elas próprias, o movimento que está no aparelho.

nunca em algo que dura? O que é real não são os “estados”, simples instantâneos tomados por nós, mais uma vez, ao longo da mudança; é, pelo contrário, o fluxo, é a continuidade de transição, é a própria mudança. Essa mudança é indivisível, ela é mesmo substancial. Se nossa inteligência se obstina em julgá-la inconsistente, em acrescentar-lhe não sei que suporte, é porque a substituiu por uma série de estados justapostos; mas essa multiplicidade é artificial, artificial também a unidade que nela estabelecemos. Aqui, há apenas um ímpeto ininterrupto de mudança – de uma mudança sempre aderente a si mesma numa duração que se alonga sem fim.

Essas reflexões despertavam em nosso espírito muitas dúvidas, ao mesmo tempo em que grandes esperanças. Dizíamos-nos que os problemas metafísicos talvez tivessem sido mal colocados, mas que, precisamente por essa razão, não havia mais que acreditá-los “eternos”, isto é, insolúveis. A metafísica data do dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança tal como a inteligência se os representa. Em superar, em contornar por um trabalho intelectual cada vez mais sutil essas dificuldades levantadas pela representação intelectual do movimento e da mudança foi gasta a maior parte da energia dos filósofos antigos e modernos. Foi assim que a metafísica foi levada a procurar a realidade das coisas acima do tempo, para além daquilo que se move e que muda, fora, por conseguinte, daquilo que nossos sentidos e nossa consciência percebem. Desde então, a metafísica já não podia ser mais que um arranjo de conceitos mais ou menos artificial, uma construção hipotética. Pretendia ultrapassar a experiência; na verdade, não fazia mais que substituir a experiência mo-

vente e plena, suscetível de um aprofundamento crescente e, portanto, prenhe de revelações, por um extrato fixado, ressequido, esvaziado, um sistema de idéias gerais abstratas, retiradas dessa mesma experiência, ou antes, de suas camadas mais superficiais. Seria o mesmo que dissertar sobre o envoltório do qual se libertará a borboleta, e pretender que a borboleta volante, cambiante, viva, encontra sua razão de ser e seu remate na imutabilidade da película. Retiremos, pelo contrário, o envoltório. Despertemos a crisálida. Restituamos ao movimento sua mobilidade, à mudança sua fluidez, ao tempo sua duração. Quem sabe se os “grandes problemas” insolúveis não ficarão na película? Não concerniam nem ao movimento nem à mudança nem ao tempo, mas apenas ao envoltório conceitual que tomávamos falsamente por aqueles ou por um seu equivalente. A metafísica tornar-se-á então a própria experiência. A duração revelar-se-á tal como é, criação contínua, jorro ininterrupto de novidade.

Pois é isso que nossa representação habitual do movimento e da mudança nos impede de ver. Se o movimento é uma série de posições e a mudança uma série de estados, o tempo é feito de partes distintas e justapostas. Sem dúvida, ainda dizemos que estas se sucedem, mas essa sucessão é então similar à das imagens de um filme cinematográfico: o filme poderia desenrolar-se dez vezes, cem vezes, mil vezes mais rápido sem que nada se visse mudado naquilo que ele desenrola; caso fosse infinitamente rápido, caso o desenrolamento (desta vez fora do aparelho) se tornasse instantâneo, seriam ainda as mesmas imagens. Portanto, a sucessão, assim entendida, nada acrescenta; antes retira algo; marca um déficit; traduz uma deficiência de nossa percepção, condenada a

detalhar o filme imagem por imagem ao invés de apreendê-lo globalmente. Enfim, o tempo assim considerado não é mais que um espaço ideal no qual supomos alinhados todos os acontecimentos passados, presentes ou futuros com, em acréscimo, um impedimento para eles de nos aparecerem em bloco: o desenrolamento em duração seria esse próprio inacabamento, a adição de uma quantidade negativa. Tal é, consciente ou inconscientemente, o pensamento da maior parte dos filósofos, em conformidade, aliás, com as exigências do entendimento, com as necessidades da linguagem, com o simbolismo da ciência. *Nenhum deles procurou atributos positivos no tempo. Tratam a sucessão como uma coexistência mal-sucedida, e a duração como uma privação de eternidade.* Daí vem que, por mais que façam, não consigam se representar a novidade radical e a imprevisibilidade. Não falo apenas dos filósofos que acreditam num encadeamento tão rigoroso dos fenômenos e dos acontecimentos que os efeitos devem ser deduzidos das causas: estes imaginam que o porvir está dado no presente, que o porvir é teoricamente legível no presente, e que, portanto, nada lhe acrescentará de novo. Mas mesmo aqueles, em número muito reduzido, que acreditaram no livre-arbítrio, reduziram-no a uma simples "escolha" entre dois ou mais partidos, como se esses partidos fossem "possíveis" desenhados antecipadamente e como se a vontade se limitasse a "realizar" um deles. Portanto, também admitem, ainda que não se dêem conta disso, que tudo está dado. De uma ação que fosse inteiramente nova (pelo menos pelo lado de dentro), que não preexistisse de modo algum, nem mesmo sob a forma de mero possível, à sua realização, parecem não ter a mínima idéia. Tal é, no entanto, a ação livre. Mas, para percebê-la assim, como aliás

para figurar-se toda e qualquer criação, novidade ou imprevisibilidade, é preciso reinstalar-se na duração pura.

De fato, procurem representar-se hoje a ação que vocês realizarão amanhã, mesmo que saibam o que irão fazer. Sua imaginação talvez lhes evoque o movimento a ser executado; mas acerca daquilo que pensarão e experimentarão ao executá-lo, vocês nada podem saber hoje, uma vez que seu estado de alma conterà amanhã toda a vida que vocês terão até então vivido com, além disso, aquilo que lhe será acrescentado por esse momento particular. Para preencher esse estado, antecipadamente, com o conteúdo que ele irá ter, ser-lhes-ia preciso o tempo que separa hoje de amanhã, nem mais nem menos, pois vocês não poderiam diminuir nem de um único instante a vida psicológica sem lhe modificar o conteúdo. Acaso se pode, sem desnaturá-la, encurtar a duração de uma melodia? A vida interior é exatamente essa melodia. Portanto, supondo que saibam o que farão amanhã, de sua ação vocês só prevêem a configuração exterior; qualquer esforço para imaginar antecipadamente seu interior irá ocupar uma duração que, de prolongamento em prolongamento, irá conduzi-los até o momento em que a ação se exerce e no qual já não se pode mais tratar de prevêê-la. Como não será, então, se a ação for verdadeiramente livre, isto é, criada por inteira, tanto em seu desenho exterior quanto em sua coloração interna, no momento em que se realiza?

Radical, portanto, é a diferença entre uma evolução cujas fases contínuas se interpenetram por uma espécie de crescimento interior e um desenrolamento cujas partes distintas se justapõem. O leque que desdobramos poderia abrir-se cada vez mais rápido, e mesmo instantaneamente; desdobraria sempre o mesmo bordado, prefi-

gurado na seda. Mas uma evolução real, por pouco que se a acelere ou que se a desacelere, modifica-se totalmente, interiormente. Sua aceleração ou sua desaceleração é justamente essa modificação interna. Seu conteúdo é uma só e mesma coisa que sua duração.

É verdade que, ao lado das consciências que vivem essa duração inenunciável e inextensível, há sistemas materiais sobre os quais o tempo não faz mais que deslizar. Acerca dos fenômenos que neles se sucedem, pode-se dizer que são o desenrolamento de um leque ou, melhor, de um filme cinematográfico. Antecipadamente calculáveis, preexistiam, na forma de possíveis, à sua realização. Assim são os sistemas estudados pela astronomia, pela física e pela química. Será que o universo material, em seu conjunto, forma um sistema desse tipo? Quando nossa ciência o supõe, entende simplesmente com isso que deixará de lado, no universo, tudo aquilo que não é calculável. Mas o filósofo, que não quer deixar nada de lado, é de um modo ou de outro obrigado a constatar que os estados de nosso mundo material são contemporâneos da história de nossa consciência. Como esta dura, é preciso que aqueles se liguem de algum modo à duração real. Teoricamente, o filme sobre o qual estão desenhados os estados sucessivos de um sistema inteiramente calculável poderia desenrolar-se com toda e qualquer velocidade sem que nada se visse mudado. Realmente, essa velocidade é determinada, uma vez que o desenrolamento do filme corresponde a uma certa duração de nossa vida interior – a esta e não a uma outra. O filme que se desenrola, portanto, está provavelmente vinculado a uma consciência que dura e que lhe rege o movimento. Quando queremos preparar um copo de água com açúcar, como dissemos, forçoso é esperar que o açúcar derreta. Essa

necessidade de esperar é o fato significativo. Exprime o fato de que, embora possamos recortar no universo sistemas para os quais o tempo é apenas uma abstração, uma relação, um número, o universo ele próprio é outra coisa. Se pudéssemos abarcá-lo em seu conjunto, inorgânico, mas entremado de seres organizados, veríamos-lo tomar incessantemente formas tão novas, tão originais, tão imprevisíveis quanto nossos estados de consciência.

Mas temos tamanha dificuldade em perceber a diferença entre a sucessão na duração verdadeira e a justaposição no tempo espacial, entre uma evolução e um desenrolamento, entre a novidade radical e um rearranjo do preexistente, enfim, entre a criação e a mera escolha, que importa iluminar essa distinção pelo maior número possível de lados ao mesmo tempo. Digamos, portanto, que na duração, considerada como uma evolução criadora, há criação perpétua de possibilidade e não apenas de realidade. Muitos repugnarão admiti-lo, por julgarem sempre que um acontecimento não se teria realizado se não tivesse podido realizar-se: de modo que, antes de ser real, é preciso que ele tenha sido possível. Mas olhem de perto: verão que “possibilidade” significa duas coisas inteiramente diferentes e que, na maior parte do tempo, oscilamos de uma para a outra, brincando involuntariamente com o sentido da palavra. Quando um músico compõe uma sinfonia, sua obra era possível antes de ser real? Sim, se entendemos com isso que não havia obstáculo intransponível à sua realização. Mas, desse sentido inteiramente negativo da palavra, passamos, sem percebê-lo, para um sentido positivo: figuramo-nos que toda coisa que se produz poderia ter sido percebida antecipadamente por algum espírito suficientemente informado e que ela preexistia assim, sob forma de idéia, à sua reali-

lização; – concepção absurda no caso de uma obra de arte, pois, assim que o músico tem a idéia precisa e completa da sinfonia que fará, sua sinfonia está feita. A sinfonia, antes de ser real, não residia na qualidade de possível nem no pensamento do artista, nem, com mais forte razão, em nenhum outro pensamento comparável com o nosso, mesmo que impessoal, ainda mesmo que simplesmente virtual. Mas acaso não se pode dizer o mesmo acerca de um estado qualquer do universo tomado com todos os seres conscientes e vivos? Acaso não é ele mais rico de novidade, de imprevisibilidade radical, do que a sinfonia do maior mestre?

Sempre, no entanto, persiste a convicção de que, mesmo que ele não tenha sido concebido antes de se produzir, *podia* tê-lo sido e que, nesse sentido, figura desde toda a eternidade, no estado de possível, em alguma inteligência real ou virtual. Aprofundando essa ilusão, veríamos que ela se prende à própria essência de nosso entendimento. As coisas e os acontecimentos produzem-se em momentos determinados; o juízo que constata a aparição da coisa ou do acontecimento só pode vir após eles; tem, portanto, sua data. Mas essa data apaga-se de imediato, em virtude do princípio, arraigado em nossa inteligência, de que toda verdade é eterna. Se o juízo é presentemente verdadeiro, deve, ao que nos parece, tê-lo sido sempre. Por mais que não estivesse ainda formulado, punha-se a si próprio de direito, antes de ser posto de fato. A toda afirmação verdadeira atribuímos assim um efeito retroativo; ou antes, imprimimo-lhe um movimento retrógrado. Como se um juízo pudesse ter preexistido aos termos que o compõem! Como se esses termos não datassem da aparição dos objetos que representam! Como se a coisa e a idéia da coisa, sua realida-

de e sua possibilidade não fossem criadas ao mesmo tempo quando se trata de uma forma verdadeiramente nova, inventada pela arte ou pela natureza!

As conseqüências dessa ilusão são inumeráveis². Nossa apreciação dos homens e dos acontecimentos está inteiramente impregnada da crença no valor retrospectivo do juízo verdadeiro, da crença num movimento retrógrado no tempo que seria executado automaticamente pela verdade, uma vez posta. Pelo simples fato de se realizar, a realidade projeta atrás de si sua sombra no passado indefinidamente distante; parece assim ter preexistido, na forma de possível, à sua própria realização. De onde um erro que vicia nossa concepção do passado; de onde nossa pretensão de antecipar em qualquer circunstância o porvir. Perguntamo-nos, por exemplo, o que serão a arte, a literatura, a civilização de amanhã; figuramo-nos em largos traços a curva de evolução das sociedades; chegamos a predizer o detalhe dos acontecimentos. Decerto, sempre poderemos vincular a realidade, uma vez efetivada, aos acontecimentos que a precederam e às circunstâncias nas quais ela se produziu; mas uma realidade inteiramente diferente (não *qualquer*, é verdade) ter-se-ia vinculado de modo igualmente adequado a essas mesmas circunstâncias e a esses mesmos acontecimentos, tomados por um outro lado. Acaso se dirá então que, considerando *todos* os lados do presente para prolongá-lo em todas as direções, obteríamos, desde já, todos os possíveis entre os quais o porvir, supondo que ele escolha, es-

2. Sobre essas conseqüências e, mais precisamente, sobre a crença no valor retrospectivo do juízo verdadeiro, sobre o movimento retrógrado da verdade, pronunciamos-nos ao longo das conferências feitas na Columbia University (Nova York) em janeiro-fevereiro de 1913. Limitamo-nos aqui a algumas indicações.

colherá? Mas, primeiro, esses próprios prolongamentos podem se revelar adições de qualidades novas, criadas peça por peça, absolutamente imprevisíveis; e, depois, um "lado" do presente só existe como "lado" quando nosa atenção o isolou, praticando assim um recorte de uma determinada forma no conjunto das circunstâncias atuais: como então "todos os lados" do presente existiriam antes que tenham sido criadas, pelos acontecimentos ulteriores, as formas originais dos recortes que a atenção pode nele executar? Esses lados, portanto, só retrospectivamente pertencem ao presente de outrora, isto é, ao passado; e não tinham mais realidade nesse presente, quando ainda era presente, do que o têm, em nosso presente atual, as sinfonias dos músicos futuros. Para tomar um exemplo simples, nada nos impede hoje de vincular o romantismo do século dezanove àquilo que já havia de romântico nos clássicos. Mas o aspecto romântico do classicismo só se desentranhou pelo efeito retroativo do romantismo uma vez surgido. Se não tivesse havido um Rousseau, um Chateaubriand, um Vigny, um Victor Hugo, não apenas nunca teríamos percebido, mas também *não teria realmente havido* romantismo nos clássicos de outrora, pois esse romantismo dos clássicos só se realiza ao recortarmos, em sua obra, um determinado aspecto, e o recorte, com sua forma particular, existia tão pouco na literatura clássica antes da aparição do romantismo quanto existe, na nuvem que passa, o desenho divertido que um artista nela perceberá, organizando a massa amorfa ao sabor de sua fantasia. O romantismo operou retroativamente sobre o classicismo, como o desenho do artista sobre essa nuvem. Retroativamente, criou sua própria prefiguração no passado e uma explicação de si mesmo por seus antecedentes.

O que significa que é preciso um acaso feliz, uma chance excepcional para que anotemos justamente, na realidade presente, aquilo que terá mais interesse para o historiador por vir. Quando esse historiador considerar o presente que é nosso, nele procurará sobretudo a explicação do presente que é dele e, mais particularmente, daquilo que seu presente contiver em termos de novidade. Dessa novidade, não podemos ter hoje a menor idéia, se é que se trata de uma criação. Como então nos regraríamos hoje por ela para escolher dentre os fatos aqueles que cabe registrar, ou antes, para fabricar fatos recortando segundo essa indicação a realidade presente? O fato capital dos tempos modernos é o advento da democracia. Que no passado, tal como foi descrito pelos contemporâneos, encontremos uns seus sinais batedores, é algo incontestável; mas as indicações talvez as mais interessantes só teriam sido anotadas por eles se tivessem sabido que a humanidade caminhava nessa direção; ora, essa direção de trajeto não estava mais marcada do que outra qualquer, ou antes, não existia ainda, tendo sido criada pelo próprio trajeto, quero dizer, pelo movimento avançado dos homens que progressivamente conceberam e realizaram a democracia. Os sinais batedores, portanto, só são sinais aos nossos olhos porque agora conhecemos o trajeto, porque o trajeto foi feito. Nem o trajeto, nem sua direção, nem, por conseguinte, seu termo estavam dados quando esses fatos se produziam: portanto, esses fatos ainda não eram sinais. Podemos ir mais longe. Dizíamos que os fatos mais importantes a esse respeito podem ter sido negligenciados pelos contemporâneos. Mas a verdade é que esses fatos, na sua maior parte, ainda não existiam nessa época como fatos; existiriam retrospectivamente para nós se pudéssemos agora ressuscitar inte-

gralmente a época e fazer passear sobre o bloco indiviso da realidade de então o feixe de luz de forma inteiramente particular que chamamos de idéia democrática: as porções assim iluminadas, assim recortadas no todo segundo contornos tão originais e tão imprevisíveis quanto o desenho de um grande mestre, seriam os fatos preparatórios da democracia. Enfim, para legar a nossos descendentes a explicação, por seus antecedentes, do acontecimento essencial do tempo deles, seria preciso que esse acontecimento já estivesse figurado diante de nossos olhos e que não houvesse duração real. Transmitimos às gerações futuras aquilo que nos interessa, aquilo que nossa atenção considera e mesmo desenha à luz de nossa evolução passada, mas não aquilo que o porvir terá tornado interessante para eles pela criação de um interesse novo, por uma direção nova impressa à sua atenção. Em outros termos, enfim, as origens históricas do presente, naquilo que este tem de mais importante, não poderiam ser completamente elucidadas, pois só seriam reconstituídas em sua integralidade se o passado pudesse ter sido expresso pelos contemporâneos em função de um porvir indeterminado que, por isso mesmo, era imprevisível.

Tomemos uma cor tal como o alaranjado³. Como conhecemos também o vermelho e o amarelo, podemos considerar o alaranjado como amarelo, num sentido, vermelho no outro, e dizer que se trata de um composto de amarelo e de vermelho. Mas suponham que, o alaranjado existindo tal como é, o amarelo e o vermelho ainda não tivessem surgido no mundo: o alaranjado seria ele

3. O presente estudo foi escrito antes de nosso livro *Les deux sources de la morale et de la religion*, no qual desenvolvemos a mesma comparação.

já composto por essas duas cores? Evidentemente, não. A sensação de vermelho e a sensação de amarelo, implicando todo um mecanismo nervoso e cerebral ao mesmo tempo que certas disposições especiais da consciência, são criações da vida, que se produziram, mas poderiam não ter se produzido; e se nunca tivesse havido, nem em nosso planeta nem em nenhum outro, seres que experimentassem essas duas sensações, a sensação de alaranjado teria sido uma sensação simples; nunca teriam figurado nela, como componentes ou como aspectos, as sensações de amarelo e de vermelho. Reconheço que nossa lógica habitual protesta. Ela diz: "A partir do momento em que as sensações de amarelo e de vermelho entram hoje na composição da sensação do alaranjado, sempre entraram nela, mesmo se houve um tempo em que nenhuma das duas existia efetivamente: ali estavam virtualmente." Mas é que nossa lógica habitual é uma lógica de retrospectão. Ela não pode se impedir de repelir para o passado, no estado de possibilidades ou de virtualidades, as realidades atuais, de modo que aquilo que agora é composto deve, a seus olhos, tê-lo sido sempre. Não admite que um estado simples possa, permanecendo aquilo que ele é, se tornar um estado composto apenas porque a evolução criou pontos de vista novos a partir dos quais considerá-lo e, por isso mesmo, elementos múltiplos nos quais analisá-lo idealmente. Não quer acreditar que esses elementos, caso não tivessem surgido como realidades, também não teriam existido anteriormente como possibilidades, a possibilidade de uma coisa sendo sempre (salvo no caso em que essa coisa é um arranjo inteiramente mecânico de elementos preexistentes) apenas a miragem da realidade, uma vez surgida, no passado indefinido. Se essa lógica repele para o passado, na

forma de possível, aquilo que surge como realidade no presente, é justamente porque não quer admitir que algo surja, que algo se crie, que o tempo seja eficaz. Numa forma ou numa qualidade novas, não vê mais que um rearranjo do antigo, nada de absolutamente novo. Toda multiplicidade se resolve para ela num número definido de unidades. Não aceita a idéia de uma multiplicidade indistinta e mesmo indivisa, puramente intensiva ou qualitativa, que, ao mesmo tempo em que permanecendo o que ela é, compreenderá um número indefinidamente crescente de elementos à medida que forem aparecendo no mundo os novos pontos de vista a partir dos quais se pode considerá-la. Decerto, não se trata de renunciar a essa lógica nem de se insurgir contra ela. Mas é preciso alargá-la, flexibilizá-la, adaptá-la a uma duração na qual a novidade jorra incessantemente e na qual a evolução é criadora.

Tal era a direção preferida em que nos embrenhávamos. Muitas outras se abriam à nossa frente, à nossa volta, a partir do centro no qual nos havíamos instalado para recuperar a duração pura. Mas prendíamos-nos a esta, porque havíamos escolhido de saída, para pôr à prova nosso método, o problema da liberdade. Desse modo, nós nos reinstalaríamos no fluxo da vida interior, do qual a filosofia com muita freqüência não nos parecia reter mais que o congelamento superficial. O romancista e o moralista não haviam ido, nessa direção, mais longe do que o filósofo? Talvez; mas era apenas por certos lados, sob a pressão da necessidade, que estes haviam rompido o obstáculo; até então, nenhum havia cogitado ir metodicamente “em busca do tempo perdido”. Seja lá como for, demos apenas indicações a esse respeito em nosso primeiro livro, e limitamo-nos novamente a alusões no segun-

do, quando comparamos o plano da ação – no qual o passado se contrai no presente – ao plano do sonho, no qual se desdobra, indivisível e indestrutível, a totalidade do passado. Mas se cabia à literatura empreender assim o estudo da alma no concreto, a partir de exemplos individuais, o dever da filosofia parecia-nos ser o de pôr aqui as condições gerais da observação direta, imediata, de si por si. Essa observação interna é falseada pelos hábitos que contraímos. A alteração principal é sem dúvida aquela que criou o problema da liberdade – um pseudoproblema, nascido de uma confusão da duração com a extensão. Mas havia outros que pareciam ter a mesma origem: nossos estados de alma parecem-nos enumeráveis; alguns deles, assim dissociados, teriam uma intensidade mensurável; acreditamos poder substituir todo e cada um deles pelas palavras que os designam e que doravante os recobrirão; atribuímo-lhes então a fixidez, a descontinuidade, a generalidade das próprias palavras. É esse envoltório que cabe retomar, para rasgá-lo. Mas só o retomaremos se considerarmos primeiro sua figura e estrutura, se, além disso, compreendermos sua destinação. É de natureza espacial, e tem uma utilidade social. A espacialidade, portanto, e, nesse sentido inteiramente especial, a sociabilidade são aqui as verdadeiras causas da relatividade de nosso conhecimento. Afastando esse véu interposto, voltamos ao imediato e tocamos num absoluto.

Dessas primeiras reflexões resultaram conclusões que felizmente se tornaram quase banais, mas que pareciam então temerárias. Elas pediam à psicologia que rompesse com o associacionismo, que era universalmente admitido, senão como doutrina, pelo menos como método. Exigiam ainda outra ruptura, que apenas entrevíamos. Ao lado do associacionismo, havia o kantismo, cuja in-

fluência, aliás freqüentemente combinada com a primeira, era não menos poderosa e não menos geral. Aqueles que repudiavam o positivismo de um Comte ou o agnosticismo de um Spencer não ousavam ir até a contestação da concepção kantiana da relatividade do conhecimento. Kant havia estabelecido, dizia-se, que nosso pensamento se exerce sobre uma matéria espalhada antecipadamente no Espaço e no Tempo e desse modo preparada especialmente para o homem: a "coisa em si" escapa-nos; seria preciso, para atingi-la, uma faculdade intuitiva que não possuímos. Pelo contrário, resultava de nossa análise que pelo menos uma parte da realidade, nossa pessoa, pode ser recuperada em sua pureza natural. Aqui, em todo caso, os materiais de nosso conhecimento não foram criados ou triturados e deformados por não sei que gênio maligno que, depois, teria jogado num recipiente artificial, como nossa consciência, uma poeira psicológica. Nossa pessoa nos aparece tal como ela é "em si", assim que nos libertamos de hábitos que foram contraídos para nossa maior comodidade. Mas o mesmo não valeria para outras realidades, talvez mesmo para todas? A "relatividade do conhecimento", que detinha a arrancada da metafísica, seria ela original e essencial? Não seria antes acidental e adquirida? Não proviria muito simplesmente do fato de que a inteligência contraiu hábitos necessários à vida prática? Esses hábitos, transpostos para o domínio da especulação, põem-nos em presença de uma realidade deformada ou reformada, em todo caso arranjada; mas o arranjo não se impõe a nós inelutavelmente; provém de nós; o que nós fizemos, nós podemos desfazê-lo; e entramos então em contato direto com a realidade. Não era, portanto, apenas uma teoria psicológica, o associacionismo, que afastávamos, era

também, e por uma razão análoga, uma filosofia geral como o kantismo e tudo que a ela se vinculava. Ambas, então quase que universalmente aceitas em suas grandes linhas, apareciam-nos como *impedimenta* que impossibilitavam filosofia e psicologia de avançar.

Faltava então avançar. Não bastava afastar o obstáculo. De fato, empreendemos o estudo das funções psicológicas, depois o da relação psicofisiológica, depois o da vida em geral, sempre procurando a visão direta, suprimindo assim problemas que não concerniam às coisas mesmas, mas sim à sua tradução em conceitos artificiais. Não retraçaremos aqui uma história cujo primeiro resultado seria mostrar a extrema complicação de um método aparentemente tão simples; voltaremos a falar disso, aliás, muito rapidamente, no próximo capítulo. Mas, uma vez que começamos por dizer que havíamos pensado antes de tudo na precisão, terminemos fazendo notar que a precisão não podia ser obtida, a nosso ver, por nenhum outro método. Pois a imprecisão é normalmente a inclusão de uma coisa num gênero excessivamente vasto, coisas e gêneros correspondendo, aliás, a palavras que preexistiam. Mas se começamos por afastar os conceitos já prontos, se nos brindamos com uma visão direta do real, se subdividimos então essa realidade levando em conta suas articulações, os conceitos novos que de um modo ou de outro teremos de formar para nos exprimir serão desta vez talhados na exata medida do objeto: a imprecisão só poderá nascer de sua extensão a outros objetos que eles abarcam igualmente em sua generalidade, mas que deverão ser estudados neles mesmos, fora desses conceitos, quando se quiser conhecê-los por sua vez.

CAPÍTULO II INTRODUÇÃO (SEGUNDA PARTE)

Da posição dos problemas

Duração e intuição. – Natureza do conhecimento intuitivo. – Em que sentido ele deve ser claro. – Duas espécies de clareza. – A inteligência. – Valor do conhecimento intelectual. – Abstrações e metáforas. – A metafísica e a ciência. – Sob que condição elas poderão ajudar-se mutuamente. – Do misticismo. – Da independência de espírito. – Caberia aceitar os “termos” dos problemas? – A filosofia da cidade. – As idéias gerais. – Os verdadeiros e os falsos problemas. – O criticismo kantiano e as teorias do conhecimento. – A ilusão “intelectualista”. – Métodos de ensino. – O *homo loquax*. – O filósofo, o cientista e o “homem inteligente”.

Essas considerações iniciais sobre a duração pareciam-nos decisivas. Gradualmente, fizeram-nos erigir a intuição em método filosófico. “Intuição” é, aliás, uma palavra frente à qual hesitamos longamente. De todos os termos que designam um modo de conhecimento, ainda é o mais apropriado; e, no entanto, presta-se a confusão. Pelo fato de que um Schelling, um Schopenhauer e outros já recorreram à intuição, pelo fato de que opuseram, em maior ou menor grau, a intuição à inteligência, poder-se-ia acreditar que aplicávamos o mesmo método. Como se a intuição deles não fosse uma procura imediata do eterno! Como se para nós não se tratasse, pelo contrário, de reencontrar primeiro a duração verdadeira. Numerosos são os filósofos que sentiram a incapacidade do pensamento conceitual em atingir o fundo do espírito. Numerosos, por conseguinte, aqueles que falaram de

uma faculdade supra-intelectual de intuição. Mas, como acreditaram que a inteligência operava no tempo, concluíram a partir daí que ultrapassar a inteligência consistia em sair do tempo. Não viram que o tempo intelectualizado é espaço, que a inteligência trabalha sobre o fantasma da duração, e não sobre a própria duração, que a eliminação do tempo é o ato habitual, normal, banal, de nosso entendimento, que a relatividade de nosso conhecimento do espírito provém precisamente disso e que, desde então, para passar da intelecção à visão, do relativo ao absoluto, não há que sair do tempo (já saímos dele); cabe, pelo contrário, reinserir-se na duração e recuperar a realidade na mobilidade que é a sua essência. Uma intuição que pretende se transportar de um pulo para o eterno atém-se ao intelectual. Simplesmente substitui os conceitos que a inteligência fornece por um conceito único que os resume todos e que, por conseguinte, é sempre o mesmo, seja lá qual for o nome que lhe derem: a Substância, o Eu, a Idéia, a Vontade. A filosofia, assim entendida, necessariamente panteística, não terá dificuldade em explicar dedutivamente todas as coisas, uma vez que se terá brindado antecipadamente, num princípio que é o conceito dos conceitos, com todo o real e todo o possível. Mas essa explicação será vaga e hipotética, essa unidade será artificial e essa filosofia aplicar-se-ia com igual propriedade a um mundo inteiramente diferente do nosso. Quão mais instrutiva seria uma metafísica realmente intuitiva, que seguisse as ondulações do real! Já não abarcaria mais de um só golpe a totalidade das coisas; mas de cada uma daria uma explicação que a ela se adaptaria exatamente, exclusivamente. Não começaria por definir ou descrever a unidade sistemática do mundo: 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 um 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. É verdade que a filosofia exigirá então um esforço novo para cada novo problema. Nenhuma solução será deduzida geometricamente de outra. Nenhuma verdade importante será obtida pelo prolongamento de uma verdade já adquirida. Será preciso renunciar a fazer com que a ciência universal caiba virtualmente num princípio.

A intuição de que falamos, então, versa antes de tudo sobre a duração interior. Apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança sobre o porvir. É a visão direta do espírito pelo espírito. Nada mais de interposto; nada de refração através do prisma do qual uma das faces é espaço e a outra é linguagem. Ao invés de estados contíguos a estados, que se tornarão palavras justapostas a palavras, eis a continuidade indivisível e, por isso mesmo, substancial do fluxo da vida interior. Intuição, portanto, significa primeiro consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência. — É, em segundo lugar, consciência alargada, premendo contra os bordos de um inconsciente que cede e que resiste, que se rende e que se retoma: através de alternâncias rápidas de obscuridade e de luz, faz-nos constatar que o inconsciente está aí; contra a estrita lógica, afirma que por mais que o psicológico seja algo consciente, há não obstante um inconsciente psico-

lógico. – Não vai ela mais além? Seria ela apenas a intuição de nós mesmos? Entre nossa consciência e as outras consciências a separação é menos marcada do que entre nosso corpo e os outros corpos, pois é o espaço que faz as divisões nítidas. A simpatia e a antipatia irrefletidas, que são tão freqüentemente divinatórias, atestam uma interpenetração possível das consciências humanas. Haveria então fenômenos de endosse psicológica. A intuição introduzir-nos-ia na consciência em geral. – Mas simpatizamos nós apenas com consciências? Se todo ser vivo nasce, desenvolve-se e morre, se a vida é uma evolução e se a duração é aqui uma realidade, não haveria também uma intuição do vital e, por conseguinte, uma metafísica da vida, que prolongaria a ciência do vivo? De certo, a ciência há de nos dar de forma cada vez melhor a físico-química da matéria organizada; mas a causa profunda da organização, com relação à qual vemos perfeitamente que não entra nem no quadro do puro mecanismo nem no da finalidade propriamente dita, que não é nem unidade pura nem multiplicidade distinta, que nosso entendimento, enfim, sempre caracterizará por simples negações, será que não a atingiremos ao recuperar pela consciência o elã da vida que está em nós? – Podemos ir mais longe ainda. Para além da organização, a matéria inorganizada aparece-nos sem dúvida como decomponível em sistemas sobre os quais o tempo desliza sem penetrar, sistemas que são da alçada da ciência e aos quais o entendimento se aplica. Mas o universo material, em seu conjunto, *deixa na espera* nossa consciência; ele próprio espera. Ou ele dura, ou é solidário de nossa duração. Quer se vincule ao espírito por suas origens, quer por sua função, em ambos os casos ele é da alçada da intuição por tudo aquilo que contém de mudança e de mo-

vimento reais. Acreditamos precisamente que a idéia de diferencial, ou antes, de fluxão, foi sugerida à ciência por uma visão desse gênero. Metafísica por suas origens, tornou-se científica à medida que se fazia rigorosa, isto é, exprimível em termos estáticos. Em suma, a mudança pura, a duração real, é coisa espiritual ou impregnada de espiritualidade. A intuição é aquilo que atinge o espírito, a duração, a mudança pura. Seu domínio próprio sendo o espírito, quer apreender nas coisas, mesmo materiais, sua participação na espiritualidade – diríamos na divindade, se não soubéssemos tudo o que ainda se mistura de humano à nossa consciência, mesmo depurada e espiritualizada. Essa mistura de humanidade é justamente o que faz com que o esforço de intuição possa se realizar em alturas diferentes, em pontos diferentes, e produzir em diversas filosofias resultados que não coincidem entre si, ainda que não sejam de modo algum inconciliáveis.

Que não nos peçam, então, uma definição simples e geométrica da intuição. Será por demais fácil mostrar que tomamos a palavra em acepções que não se deduzem matematicamente umas das outras. Um eminente filósofo danês assinalou quatro delas. Nós, de nossa parte, encontraríamos um número maior¹. Acerca daquilo que não é abstrato e convencional, mas real e concreto, com mais forte razão acerca daquilo que não é reconstituível com componentes conhecidas, acerca da coisa que não foi recortada no todo da realidade pelo entendimento nem pelo senso comum nem pela linguagem, não se pode dar uma idéia a não ser tomando dela vistas múltiplas, complementares e não equivalentes. Deus nos livre e guarde de comparar o pequeno com o grande, nosso esforço com o

1. Sem no entanto incluir nesse número, tais e quais, as quatro acepções que ele acreditou perceber. Aludimos aqui a Harald Höffding.

dos mestres! Mas a variedade das funções e dos aspectos da intuição, tal como a descrevemos, não é nada perto da multiplicidade de significações que as palavras "essência" e "existência" assumem em Espinosa ou os termos "forma", "potência", "ato", ... etc., em Aristóteles. Percorram a lista dos sentidos da palavra εἶδος no *Index Aristotelicus*: verão o quanto diferem. Se considerarmos dois que estejam suficientemente afastados um do outro, parecerão quase se excluir. Não se excluem, porque a cadeia dos sentidos intermediários os liga entre si. Fazendo o esforço necessário para abarcar o conjunto, perceberemos que estamos no real e não diante de uma essência matemática que poderia caber, ela sim, numa fórmula simples.

Há no entanto um sentido fundamental: pensar intuitivamente é pensar em duração. A inteligência parte ordinariamente do imóvel e reconstrói como pode o movimento com imobilidades justapostas. A intuição parte do movimento, põe-no, ou antes, percebe-o como a própria realidade e não vê na imobilidade mais que um momento abstrato, instantâneo que nosso espírito tomou de uma mobilidade. A inteligência brinda-se ordinariamente com coisas, entendendo com isso algo estável, e faz da mudança um acidente que lhe viria por acréscimo. Para a intuição, o essencial é a mudança: quanto à coisa, tal como a inteligência a entende, ela é um corte praticado no meio do devir e erigido por nosso espírito em substituto do conjunto. ● pensamento representa-se ordinariamente o novo como um novo arranjo de elementos preexistentes; para ele, nada se perde, nada se cria. A intuição, vinculada a uma duração que é crescimento, nela percebe uma continuidade ininterrupta de imprevisível novidade; ela vê, ela sabe que o espírito retira de si mes-

mo mais do que possui, que a espiritualidade consiste justamente nisso e que a realidade, impregnada de espírito, é criação. O trabalho habitual do pensamento é fácil e prolonga-se tanto quanto quisermos. A intuição é árdua e não poderia durar. Intelecção ou intuição, o pensamento sem dúvida emprega sempre a linguagem; e a intuição, como todo pensamento, acaba por se alojar em conceitos: duração, multiplicidade qualitativa ou heterogênea, inconsciente – diferencial, mesmo, se tomarmos a noção tal como era no começo. Mas o conceito de origem intelectual é de imediato claro, pelo menos para um espírito que possa despender o esforço necessário, ao passo que a idéia provinda de uma intuição começa de ordinário por ser obscura, seja lá qual for nossa força de pensamento. É que há duas espécies de clareza.

Uma idéia nova pode ser clara porque nos apresenta, simplesmente arranjadas em uma nova ordem, idéias elementares que já possuíamos. Nossa inteligência, não encontrando então no novo nada além do antigo, sente-se em território conhecido; ela está à vontade; ela "compreende". Tal é a clareza que desejamos, que procuramos, e sempre somos gratos a quem no-la traz. Há outra, que sofremos e que, aliás, só se impõe com o tempo. É a clareza da idéia radicalmente nova e absolutamente simples, que capta mais ou menos uma intuição. Como não a podemos reconstituir com elementos preexistentes, uma vez que não tem elementos, e como, por outro lado, compreender sem esforço consiste em recompor o novo com o antigo, nosso primeiro movimento é o de dizê-la incompreensível. Mas aceitemo-la provisoriamente, passemos com ela pelos diversos departamentos de nosso conhecimento: veremo-la, ela obscura, dissipar obscuridades. Por meio dela, problemas que julgávamos insolú-

veis irão resolver-se, ou antes, dissolver-se, seja para desaparecer definitivamente, seja para se pôr de outro modo. Daquilo que ela tiver feito em prol desses problemas beneficiar-se-á então por sua vez. Cada um deles, intelectual, lhe comunicará algo de sua intelectualidade. Assim intelectualizada, poderá ser focada novamente sobre os problemas que a terão servido após terem-se servido dela; dissipará ainda mais a obscuridade que os envolvia e, com isso, tornar-se-á ela própria mais clara. Cabe portanto distinguir as idéias que guardam para si mesmas sua luz, fazendo-a, aliás, penetrar de imediato nos mínimos recantos, daquelas cuja irradiação é exterior, iluminando toda uma região do pensamento. Estas podem começar por serem interiormente obscuras; mas a luz que projetam a seu redor volta por reflexão, penetra-as cada vez mais profundamente; e têm então o duplo poder de iluminar o resto e de se iluminarem a si mesmas.

Não obstante, cabe dar-lhes o tempo necessário. O filósofo nem sempre tem essa paciência. O quanto não é mais simples ater-se às noções armazenadas na linguagem! Essas idéias foram formadas pela inteligência ao mesmo passo de suas necessidades. Correspondem a um recorte da realidade segundo as linhas que cabe seguir para agir comodamente sobre ela. O mais das vezes, distribuem os objetos e os fatos segundo a vantagem que deles podemos extrair, jogando atabalhoadamente no mesmo compartimento intelectual tudo o que diz respeito à mesma necessidade. Quando reagimos identicamente a percepções diferentes, dizemos que estamos diante de objetos "do mesmo gênero". Quando reagimos em dois sentidos contrários, repartimos os objetos em dois "gêneros opostos". Será claro, então, por definição, aquilo que puder se resolver em generalidades assim obtidas, obs-

curo o que a elas não puder ser reduzido. Desse modo se explica a marcante inferioridade do ponto de vista intuitivo na controvérsia filosófica. Ouçam a discussão de dois filósofos, um dos quais pugna pelo determinismo, o outro pela liberdade: é sempre o determinista que parece ter razão. Ele pode ser novato e seu adversário experimentado. Pode advogar desleixadamente sua causa, ao passo que o outro transpira sangue pela sua. Sempre dirão que ele é simples, que ele é claro, que ele é verdadeiro. Ele o é fácil e naturalmente, tendo apenas que juntar pensamentos já prontos e frases já feitas: ciência, linguagem, senso comum, toda a inteligência está a seu serviço. A crítica de uma filosofia intuitiva é tão fácil e está tão certa de ser bem recebida que sempre irá tentar o iniciante. Mais tarde poderá vir o arrependimento – a menos, no entanto, que haja incompreensão nativa e, por despeito, ressentimento pessoal com respeito a tudo que não é redutível à letra, a tudo que é propriamente espírito. Isto acontece, pois a filosofia, ela também, tem seus escribas e seus fariseus.

Conferimos portanto à metafísica um objeto limitado, principalmente o espírito, e um método especial, antes de tudo a intuição. Ao fazê-lo, distinguimos claramente a metafísica da ciência. Mas ao fazê-lo também lhes atribuímos um valor igual. Acreditamos que podem, ambas, tocar o fundo da realidade. Rejeitamos as teses sustentadas pelos filósofos, aceitas pelos cientistas, sobre a relatividade do conhecimento e a impossibilidade de atingir o absoluto.

A ciência positiva, com efeito, dirige-se à observação sensível. Obtém assim materiais cuja elaboração confia à faculdade de abstrair e de generalizar, ao juízo e ao ra-

ciocínio, à inteligência. Tendo outrora partido da matemática pura, continuou pela mecânica, depois pela física e a química; chegou já tarde à biologia. Seu domínio primitivo, que permaneceu seu domínio preferido, é o da matéria inerte. Está menos à vontade no mundo organizado, no qual só caminha com um passo firme quando se apóia na física e na química; prende-se àquilo que há de físico-químico nos fenômenos vitais antes que àquilo que é propriamente vital no vivo. Mas é grande seu embaraço quando chega ao espírito. Isso não quer dizer que a ciência não possa obter dele algum conhecimento; mas esse conhecimento torna-se tanto mais vago quanto mais se distancia da fronteira comum ao espírito e à matéria. Nesse novo terreno não se avançaria nunca, como no antigo, fiando-se exclusivamente na força da lógica. Incessantemente é preciso recorrer do "espírito geométrico" junto ao "espírito de finura": ainda assim, há sempre algo de metafórico nas fórmulas em que desembocamos, por abstratas que sejam, como se a inteligência fosse obrigada a transpor o psíquico em físico para compreendê-lo e exprimi-lo. Pelo contrário, assim que volta à matéria inerte, a ciência que procede da pura inteligência sente-se novamente em casa. Isso nada tem de espantoso. Nossa inteligência é o prolongamento de nossos sentidos. Antes de especular, é preciso viver, e a vida exige que tiremos partido da matéria, seja com nossos órgãos, que são utensílios naturais, seja com os utensílios propriamente ditos, que são órgãos artificiais. Muito antes que tivesse havido uma filosofia e uma ciência, o papel da inteligência já era o de fabricar instrumentos e guiar a ação de nosso corpo sobre os corpos circundantes. A ciência levou esse trabalho da inteligência bem mais longe, mas não mudou sua direção. Visa, antes de tudo, tor-

nar-nos senhores da matéria. Mesmo quando especula, preocupa-se ainda em agir, o valor das teorias científicas sendo sempre medido pela solidez do poder que nos dão sobre a realidade. Mas não é exatamente isso que deve nos inspirar plena confiança na ciência positiva e também na inteligência, seu instrumento? Se a inteligência é feita para utilizar a matéria, é pela estrutura da matéria, sem dúvida, que se modelou a da inteligência. Tal é, pelo menos, a hipótese mais simples e mais provável. A ela deveremos nos ater enquanto não nos for demonstrado que a inteligência deforma, transforma, constrói seu objeto ou só toca sua superfície, ou só apreende sua aparência. Ora, para essa demonstração, nunca se invocou nada além das dificuldades insolúveis nas quais a filosofia cai, a contradição consigo mesma na qual a inteligência pode se enredar quando especula sobre o conjunto das coisas: dificuldades e contradições nas quais é natural que desembocemos, com efeito, se a inteligência está especialmente destinada ao estudo de uma parte e se pretendemos não obstante empregá-la no conhecimento do todo. Mas isso é dizer pouco. É impossível considerar o mecanismo de nossa inteligência e também o progresso de nossa ciência sem chegar à conclusão de que entre a inteligência e a matéria há efetivamente simetria, concordância, correspondência. De um lado, a matéria resolve-se cada vez mais, aos olhos do cientista, em relações matemáticas e, de outro, as faculdades essenciais de nossa inteligência só funcionam com uma precisão absoluta quando se aplicam à geometria. Sem dúvida, a ciência matemática poderia não ter assumido, na origem, a forma que os gregos lhe deram. Sem dúvida, também, precisa adstringir-se, seja lá que forma adotar, ao emprego de signos artificiais. Mas, anteriormente

a essa matemática formulada, que encerra uma grande parte de convenção, há uma outra, virtual ou implícita, que é natural ao espírito humano. Se a necessidade de operar sobre certos signos torna a abordagem da matemática difícil para muitos dentre nós, em compensação, assim que o obstáculo foi vencido, o espírito move-se nesse domínio com uma facilidade que não encontra em nenhum outro lugar, a evidência sendo aqui imediata e, teoricamente, instantânea, o esforço para compreender existindo o mais das vezes de fato, mas não de direito: em toda outra ordem de estudos, pelo contrário, é preciso, para compreender, um trabalho de maturação do pensamento que de certa forma permanece aderente ao resultado, preenche essencialmente duração e não poderia ser concebido, nem mesmo teoricamente, como instantâneo. Em suma, poderíamos acreditar num distanciamento entre a matéria e a inteligência caso só considerássemos, na matéria, as impressões superficiais feitas sobre nossos sentidos e deixássemos a nossa inteligência com a forma vaga e esfumada que tem em suas operações cotidianas. Mas quando devolvemos a inteligência a seus contornos precisos e quando aprofundamos suficientemente nossas impressões sensíveis para que a matéria comece a nos oferecer o interior de sua estrutura, descobrimos que as articulações da inteligência vêm superpor-se exatamente às da matéria. Não vemos, portanto, por que a ciência da matéria não haveria de atingir um absoluto. Ela atribui-se instintivamente esse alcance e toda crença natural deve ser tida por verdadeira, toda aparência por realidade, enquanto não se tiver estabelecido seu caráter ilusório. Àqueles que declaram nossa ciência relativa, àqueles que pretendem que nosso conhecimento deforme ou construa seu objeto cabe então o ônus

da prova. E essa obrigação, eles não a podem cumprir, pois a doutrina da relatividade da ciência já não encontra mais guarida quando ciência e metafísica estão em seu verdadeiro terreno, a aquele onde nós as recolocamos².

2. Nem é preciso dizer que a relatividade de que falamos aqui, para excluí-la da ciência considerada no seu limite, isto é, para afastar um erro acerca da direção do progresso científico, nada tem a ver com a de Einstein. O método einsteiniano consiste essencialmente em procurar uma representação matemática das coisas que seja independente do ponto de vista do observador (ou, mais precisamente, do sistema de referência) e que constitua, por conseguinte, um conjunto de *relações absolutas*. Nada de mais contrário à relatividade tal como a entendem os filósofos quando tomam por relativo nosso conhecimento do mundo exterior. A expressão "Teoria da Relatividade" tem o inconveniente de sugerir aos filósofos o inverso daquilo que se quer nela exprimir.

Podemos acrescentar, a respeito da Teoria da Relatividade, que não se poderia invocá-la nem a favor nem contra a metafísica exposta em nossos diferentes trabalhos, **metafísica que tem por centro a experiência da duração com a constatação de uma certa relação entre essa duração e o espaço empregue para medi-la**. Para pôr um problema, o físico, relativista ou não, toma suas medidas nesse Tempo que é o nosso, que é o de todo mundo. Caso resolva o problema, é nesse mesmo Tempo, no Tempo de todo mundo, que irá verificar sua solução. Quanto ao Tempo amalgamado com o Espaço, quarta dimensão de um Espaço-Tempo, ele só tem existência no intervalo entre a posição do problema e sua solução, isto é, nos cálculos, isto é, enfim, no papel. A concepção relativista nem por isso deixa de ter uma importância capital, em razão do auxílio que presta à física matemática. Mas puramente matemática é a realidade de seu Espaço-Tempo e não se poderia erigi-lo em realidade metafísica ou "realidade" simplesmente, sem atribuir a esta última palavra uma significação nova.

Chama-se, com efeito, por esse nome, o mais das vezes, aquilo que é dado numa experiência ou que poderia sê-lo: é real aquilo que é constatado ou constatável. Ora, é da própria essência do Espaço-Tempo não poder ser percebido. Não há como estarmos situados nele, ou nos situarmos nele, uma vez que o sistema de referência que adotamos é, por definição, um sistema imóvel, uma vez que nesse sistema Espaço e Tempo são distintos e que o físico efetivamente existente, que toma efe-

Reconhecemos, por outro lado, que os quadros da inteligência têm uma certa elasticidade, seus contornos um certo esfumado, e que sua indecisão é justamente o

tivamente medidas, é aquele que ocupa esse sistema: todos os outros físicos, que supomos adotarem outros sistemas, não são então mais que físicos por ele imaginados. Consagramos um livro, outrora, à demonstração desses diferentes pontos.

Não podemos resumi-lo numa simples nota. Mas, como o livro foi freqüentemente mal compreendido, acreditamos dever reproduzir aqui o trecho essencial de um artigo no qual dávamos a razão dessa incompreensão. Eis, com efeito, o ponto que de ordinário escapa àqueles que, transportando-se da física para a metafísica, erigem em realidade, isto é, em coisa percebida ou perceptível, existindo antes e após o cálculo, um amálgama de Espaço e de Tempo que só existe ao longo do cálculo e que, fora do cálculo, renunciaria à sua essência no exato instante em que pretendêssemos constatar sua existência.

Seria de fato preciso, dizíamos, começar por ver exatamente por que, na hipótese da Relatividade, é impossível vincular ao mesmo tempo observadores "vivos e conscientes" a vários sistemas diferentes, por que um único sistema – aquele que é efetivamente adotado como sistema de referência – contém físicos reais, por que, sobretudo, a distinção entre o físico real e o físico representado como real assume uma importância capital na interpretação filosófica dessa teoria, ao passo que até aqui a filosofia não havia precisado se preocupar com isso na interpretação da física. A razão, no entanto, é bastante simples.

Do ponto de vista da física newtoniana, por exemplo, há um sistema de referência absolutamente privilegiado, um repouso absoluto e movimentos absolutos. O universo então é composto, em cada instante, por pontos materiais, alguns dos quais estão imóveis e outros animados por movimentos perfeitamente determinados. Esse universo vê-se então possuir nele próprio, no Espaço e no Tempo, uma figura concreta que não depende do ponto de vista no qual o físico se coloca: todos os físicos, seja a que sistema móvel pertençam, se reportam pelo pensamento ao sistema de referência privilegiado e atribuem ao universo a figura que lhe descobriríamos ao percebê-lo assim no absoluto. Portanto, se o físico por excelência é aquele que habita o sistema privilegiado, não há aqui que estabelecer uma distinção radical entre esse físico e os outros, uma vez que os outros procedem como se estivessem no lugar dele.

que lhe permite aplicar-se em alguma medida às coisas do espírito. Matéria e espírito apresentam um lado comum, pois certos abalos superficiais da matéria vêm ex-

Mas, na Teoria da Relatividade, não há mais sistema privilegiado. Todos os sistemas se equivalem. Qualquer um deles pode erigir-se em sistema de referência, imóvel desde então. Com relação a esse sistema de referência, todos os pontos materiais do universo vão ainda se encontrar uns imóveis, outros animados por movimentos determinados; mas isso se dará apenas com relação a esse sistema. Adotem outro: o imóvel irá mover-se, o móvel imobilizar-se ou mudar de velocidade; a figura concreta do universo terá mudado radicalmente. No entanto, o universo não poderia ter aos olhos de vocês essas duas figuras ao mesmo tempo; o mesmo ponto material não pode ser imaginado por vocês, ou concebido, ao mesmo tempo como imóvel e como movente. Forçoso é, então, escolher; e, a partir do momento em que vocês tiverem escolhido tal ou tal figura determinada, vocês terão erigido em físico vivo e consciente, realmente percebendo, o físico vinculado ao sistema de referência a partir do qual o universo assume essa figura: os outros físicos, tal como aparecem na figura de universo assim escolhida, são então físicos virtuais, simplesmente concebidos como físicos pelo físico real. Se vocês conferem a um deles (enquanto físico) uma realidade, se vocês o supõem percebendo, agindo, medindo, seu sistema é um sistema de referência não mais virtual, não mais simplesmente concebido como podendo tornar-se um sistema real, mas de fato um sistema de referência real; está portanto imóvel, é com uma nova figura do mundo que vocês se defrontam; e o físico real de agora há pouco já não é mais que um físico representado.

O sr. Langevin expressou em termos definitivos a essência mesma da Teoria da Relatividade quando escreveu que "o princípio da Relatividade, tanto sob a forma restrita quanto sob sua forma mais geral, no fundo, não é mais que a afirmação da existência de uma realidade independente dos sistemas de referência, em movimento uns com relação aos outros, a partir dos quais o observamos por perspectivas cambiantes. Esse universo tem leis às quais o emprego das coordenadas permite dar uma forma analítica independente do sistema de referência, ainda que as coordenadas individuais de cada acontecimento dependam desse sistema, mas que é possível exprimir sob forma intrínseca, como a geometria o faz para o espaço, graças à introdução de elementos in-

primir-se em nosso espírito, superficialmente, como sensações; e, por outro lado, o espírito, para agir sobre o corpo, deve descer degrau por degrau até à matéria e espacializar-se. Segue-se daí que a inteligência, ainda que voltada para as coisas lá de fora, também pode se exercer sobre as de dentro, desde que não pretenda nelas mergulhar muito profundamente.

Mas é grande a tentação de levar até ao fundo do espírito a aplicação dos procedimentos que ainda são bem

variantes e à constituição de uma linguagem apropriada." Em outras palavras, o universo da Relatividade é um universo tão real, tão independente de nosso espírito, tão absolutamente existente quanto o de Newton e do comum dos homens: só que, ao passo que para o comum dos homens e mesmo também para Newton esse universo é um conjunto de coisas (ainda que a física se limite a estudar relações entre essas coisas), o universo de Einstein já não é mais que um conjunto de relações. Os elementos invariantes que são aqui tomados por constitutivos da realidade são expressões nas quais entram parâmetros que podem ser tudo o que se quiser, que não representam mais Tempo ou Espaço do que qualquer outra coisa, uma vez que é apenas a relação entre eles que existirá aos olhos da ciência, uma vez que não há mais Tempo nem Espaço se não há mais coisas, se o universo não tem figura. Para restabelecer as coisas e, por conseguinte, o Tempo e o Espaço (como o fazemos necessariamente cada vez que queremos ser informados acerca de um acontecimento físico determinado, percebido em pontos determinados do Espaço e do Tempo), por força temos de restituir ao mundo uma figura; mas é que teremos escolhido um ponto de vista, adotado um sistema de referência. O sistema que escolhemos torna-se, aliás, por isso mesmo, o sistema central. A Teoria da Relatividade tem precisamente por essência nos garantir que a expressão matemática do mundo que encontramos desse ponto de vista arbitrariamente escolhido será idêntica, se nos conformarmos às regras que ela pôs, àquela que teríamos encontrado ao nos colocar em qualquer outro ponto de vista. Guardemos apenas essa expressão matemática, não há Tempo nem qualquer outra coisa. Restauremos o Tempo, restabelecemos as coisas, mas teremos escolhido um sistema de referência e o físico que a ele estiver vinculado. Não pode haver outro por enquanto, ainda que qualquer outro pudesse ter sido escolhido.

sucedidos na vizinhança da superfície. Cedamos a essa inclinação, e obteremos muito simplesmente uma física do espírito, calcada na dos corpos. Juntas, essas duas físicas constituirão um sistema completo da realidade, aquilo que por vezes se chama de metafísica. Como não ver que a metafísica assim entendida desconhece aquilo que o espírito tem de propriamente espiritual, não sendo mais que a extensão para o espírito daquilo que pertence à matéria? E como não ver que, para tornar essa extensão possível, tivemos que tomar os quadros intelectuais em um estado de imprecisão que permite que ainda se apliquem aos fenômenos superficiais da alma, mas que os condena a já cercar de menos perto os fatos do mundo exterior? Seria por acaso de se espantar que uma tal metafísica, abarcando ao mesmo tempo a matéria e o espírito, dê a impressão de um conhecimento aproximadamente vazio e em todo caso vago – quase vazio do lado do espírito, uma vez que, da alma, só pôde guardar efetivamente aspectos superficiais, sistematicamente vago do lado da matéria, uma vez que a inteligência do metafísico precisou desapertar suas engrenagens e deixar nelas uma folga suficiente para que pudesse trabalhar indiferentemente na superfície da matéria ou na superfície do espírito?

Bem diferente é a metafísica que pomos ao lado da ciência. Reconhecendo à ciência o poder de aprofundar a matéria pela simples força da inteligência, reserva para si o espírito. Nesse terreno, que lhe é próprio, almeja desenvolver novas funções do pensamento. **Todo mundo pôde notar que é mais duro avançar no conhecimento de si do que no do mundo exterior.** Fora de nós mesmos, o esforço para apreender é natural; empenhamos esse esforço com crescente facilidade; aplicamos regras. Dentro, é preciso que a atenção não se relaxe e que o progresso se torne cada vez mais árduo; parece que escalamos de

volta a inclinação da natureza. Não há nisso algo surpreendente? Somos interiores a nós mesmos, e nossa personalidade é aquilo que deveríamos conhecer melhor. Nada disso: nosso espírito, aqui, está como que no estrangeiro, ao passo que a matéria lhe é familiar e que, nela, ele se sente em casa. Mas é que uma certa ignorância de si talvez seja útil para um ser que deve se exteriorizar para agir: ela responde a uma necessidade da vida. Nossa ação exerce-se sobre a matéria e é tanto mais eficaz quanto mais longe o conhecimento da matéria tiver sido levado. Sem dúvida, para bem agir, é vantajoso pensar naquilo que se fará, compreender o que se fez, representar-se aquilo que se poderia ter feito: a natureza a isso nos convida; é um dos traços que distinguem o homem do animal, inteiro na impressão do momento. Mas a natureza não nos pede mais que uma espiadela no interior de nós mesmos: percebemos realmente então o espírito, mas o espírito preparando-se para moldar a matéria, adaptando-se a ela antecipadamente, conferindo-se um não sei quê de espacial, de geométrico, de intelectual. Um conhecimento do espírito, naquilo que este tem de propriamente espiritual, antes nos afastaria do objetivo. Deste nos aproximamos, pelo contrário, quando estudamos a estrutura das coisas. Assim a natureza desvia o espírito do espírito, volta o espírito para a matéria. Mas, desde então, vemos o modo pelo qual poderemos, se quisermos, alargar, aprofundar, intensificar indefinidamente a visão que nos foi concedida do espírito. Uma vez que a insuficiência dessa visão se prende em primeiro lugar ao fato de versar sobre o espírito já "espacializado" e distribuído em compartimentos intelectuais nos quais a matéria irá se inserir, libertemos o espírito do espaço no qual ele se distende, da materialidade que ele se confere

para pousar sobre a matéria: iremos devolvê-lo a si mesmo e apreendê-lo imediatamente. Essa visão direta do espírito pelo espírito é a função principal da intuição, tal como a compreendemos.

A intuição, por outro lado, só será comunicada pela inteligência. Ela é mais que idéia; todavia, para se transmitir, precisará cavalgar idéias. Pelo menos se endereçará de preferência às idéias mais concretas, que uma franja de imagens ainda envolve. Comparações e metáforas sugerirão aqui aquilo que não conseguiremos exprimir. Não se tratará de um desvio; nada faremos senão ir direto ao objetivo. Se falássemos constantemente uma linguagem abstrata, pretensamente "científica", não daríamos do espírito mais que a sua imitação pela matéria, pois as idéias abstratas foram extraídas do mundo exterior e implicam sempre uma representação espacial: e, no entanto, acreditaríamos ter analisado o espírito. As idéias abstratas, tomadas em separado, convidar-nos-iam portanto aqui a nos representarmos o espírito com base no modelo da matéria e a pensá-lo por transposição, isto é, no sentido preciso da palavra, por metáfora. Que as aparências não nos enganem: há casos em que é a linguagem imagética que fala cientemente no sentido próprio, e a linguagem abstrata que fala inconscientemente no figurado. Assim que abordamos o mundo espiritual, a imagem, caso ela procure apenas sugerir, pode nos dar a visão direta, ao passo que o termo abstrato, que é de origem espacial e que pretende exprimir, nos deixa o mais das vezes na metáfora.

Em suma, queremos uma diferença de método, não admitimos uma diferença de valor entre a metafísica e a ciência. Menos modestos com relação à ciência do que o foram os cientistas na sua maior parte, estimamos que

uma ciência fundada na experiência, tal como os modernos a entendem, pode atingir a essência do real. Sem dúvida, abarca apenas uma parte da realidade; mas dessa parte poderá um dia tocar o fundo; em todo caso, aproximar-se-á dele indefinidamente. Já preenche portanto metade do programa da antiga metafísica: metafísica poderia intitular-se, se não preferisse guardar o nome de ciência. Resta a outra metade. Esta nos parece caber de direito a uma metafísica que parte igualmente da experiência e que está apta, ela também, a atingir o absoluto: nós a chamaríamos de ciência se a ciência não preferisse limitar-se ao resto da realidade. A metafísica não é portanto o superior da ciência positiva; não vem, após a ciência, considerar o mesmo objeto para dele obter um conhecimento mais alto. Supor uma tal relação entre elas, conforme o hábito mais ou menos constante dos filósofos, é prejudicar ambas: a ciência, que é condenada à relatividade; a metafísica, que já não será mais que um conhecimento hipotético e vago, uma vez que a ciência terá necessariamente tomado para si, antecipadamente, tudo o que de preciso e certo se pode saber sobre seu objeto. Bem diferente é a relação que estabelecemos entre a metafísica e a ciência. Acreditamos que são ou que podem tornar-se igualmente precisas e certas. Ambas versam sobre a própria realidade. Mas cada uma delas guarda apenas metade dessa realidade, de modo que se poderia ver nelas, indiferentemente, duas subdivisões da ciência ou dois departamentos da metafísica, não fosse pelo fato de marcarem direções divergentes da atividade do pensamento.

Justamente por estarem no mesmo nível, têm pontos em comum e, nesses pontos, podem ser verificadas uma pela outra. Estabelecer entre a metafísica e a ciência

uma diferença de dignidade, conferir-lhes o mesmo objeto, isto é, o conjunto das coisas, estipulando que uma o olhará de cima e a outra de baixo, é excluir a ajuda mútua e o controle recíproco: então a metafísica é necessariamente – a menos que perca todo contato com o real – um extrato condensado ou uma extensão hipotética da ciência. Dêem-lhes, pelo contrário, objetos diferentes, a matéria para a ciência e o espírito para a metafísica: como o espírito e a matéria se tocam, metafísica e ciência poderão, ao longo de toda a sua superfície comum, pôr-se à prova uma à outra, esperando que o contato se torne fecundação. Os resultados obtidos dos dois lados irão confluír, uma vez que a matéria conflui com o espírito. Se a inserção não for perfeita, será porque há algo a ser retificado em nossa ciência ou em nossa metafísica ou em ambas. A metafísica irá exercer assim, por sua parte periférica, uma influência salutar sobre a ciência. De modo inverso, a ciência irá comunicar à metafísica hábitos de precisão que se propagarão, nesta última, da periferia para o centro. Quando mais não seja pelo fato de que suas extremidades precisarão superpor-se exatamente às da ciência positiva, nossa metafísica será a metafísica do mundo em que vivemos e não de todos os mundos possíveis. Ela cingirá realidades.

O que significa que ciência e metafísica diferirão de objeto e de método, mas comungarão na experiência. Ambas terão afastado o conhecimento vago que está armazenado nos conceitos usuais e é transmitido pelas palavras. O que pedíamos nós, em suma, para a metafísica, a não ser aquilo que já havia sido obtido para a ciência? Por muito tempo a estrada esteve barrada para a ciência positiva pela pretensão de reconstituir a realidade com os conceitos depositados na linguagem. O “baixo” e o

“alto”, o “pesado” e o “leve”, o “seco” e o “úmido” eram os elementos utilizados para a explicação dos fenômenos da natureza; pesavam-se, dosavam-se, combinavam-se conceitos: era, à guisa de física, uma química intelectual. Quando afastou os conceitos para olhar as coisas, a ciência pareceu, ela também, insurgir-se contra a inteligência; o “intelectualismo” de então recompunha o objeto material, *a priori*, com idéias elementares. Na verdade, essa ciência tornou-se mais intelectualista do que a má física que substituíra. Isso havia necessariamente de lhe ocorrer, a partir do momento em que era verdadeira, pois matéria e inteligência modelaram-se uma pela outra, e numa ciência que desenha a configuração exata da matéria nossa inteligência reencontra necessariamente sua própria imagem. A forma matemática que a física assumiu é assim ao mesmo tempo aquela que melhor responde à realidade e aquela que mais satisfaz nosso entendimento. Bem menos cômoda será a posição da metafísica verdadeira. Ela também começará por expulsar os conceitos já prontos; ela também se confiará à experiência. Mas a experiência interior não encontrará em parte alguma linguagem estritamente apropriada. Por força terá que voltar ao conceito, acrescentando-lhe no máximo a imagem. Mas então será preciso que alargue o conceito, que o flexibilize e que anuncie, pela franja colorida com a qual o envolverá, que ele não contém a experiência inteira. Nem por isso é menos verdade que a metafísica terá realizado em seu domínio a reforma que a física moderna efetuou no seu.

Não esperem dessa metafísica conclusões simples ou soluções radicais. Isso seria novamente pedir-lhe que se atenha a uma manipulação de conceitos. Seria também deixá-la na região do puro possível. No terreno da expe-

riência, pelo contrário, com soluções incompletas e conclusões provisórias, atingirá uma probabilidade crescente que poderá finalmente equivaler à certeza. Tomemos um problema, que iremos colocar nos termos da metafísica tradicional: a alma sobrevive ao corpo? É fácil solucioná-lo raciocinando sobre puros conceitos. Definiremos então a alma. Diremos, com Platão, que ela é una e simples. Daí concluiremos que não pode se dissolver. Portanto é imortal. Eis o que é claro. Só que a conclusão só vale se aceitarmos a definição, isto é, a construção. Está subordinada a essa hipótese. É hipotética. Mas renunciemos a construir a idéia de alma como se constrói a idéia de triângulo. Estudemos os fatos. Se a experiência estabelece, como acreditamos que o faça, que apenas uma pequena parte da vida consciente é condicionada pelo cérebro, disso se seguirá que a supressão do cérebro deixará verossimilmente subsistir a vida consciente. Pelo menos o ônus da prova recairá agora sobre aquele que nega a sobrevivência, bem mais do que sobre aquele que a afirma. Tratar-se-á apenas de sobrevida, eu o reconheço; seriam necessárias outras razões, extraídas, desta vez, da religião, para chegar a uma precisão mais alta e para atribuir a essa sobrevida uma duração sem fim. Mas, mesmo do ponto de vista puramente filosófico, não haverá mais um *se*: afirmar-se-á categoricamente – quero dizer, sem subordinação a uma hipótese metafísica – aquilo que se afirma, ainda que se tenha de afirmá-lo apenas como provável. A primeira tese tinha a beleza do definitivo, mas estava suspensa no ar, na região do mero possível. A outra é inacabada, mas deita raízes firmes no real.

Uma ciência nascente está sempre pronta a dogmatizar. Dispondo apenas de uma experiência restrita, opera menos sobre os fatos do que sobre algumas idéias

simples, sugeridas ou não por eles, que trata então dedutivamente. Mais do que qualquer outra ciência, a metafísica estava exposta a esse perigo. É preciso todo um trabalho de desobstrução para abrir o caminho para a experiência interior. A faculdade de intuição realmente existe em cada um de nós, mas recoberta por funções mais úteis à vida. O metafísico trabalhou portanto *a priori* sobre conceitos depositados antecipadamente na linguagem, como se, descidos do céu, revelassem para o espírito uma realidade supra-sensível. Assim nasceu a teoria platônica das Idéias. Carregada pelas asas do aristotelismo e do neoplatonismo, atravessou a idade média; inspirou, por vezes sem que o percebessem, os filósofos modernos. Estes não raro eram matemáticos, e seus hábitos de espírito os inclinavam a ver na metafísica apenas uma matemática mais vasta, abarcando a qualidade ao mesmo tempo que a quantidade. Assim se explicam a unidade e a simplicidade geométricas da maior parte das filosofias, sistemas completos de problemas definitivamente postos, integralmente resolvidos. Mas essa não é a única razão. É preciso levar em conta também o fato de que a metafísica moderna se conferiu um objeto análogo ao da religião. Partia de uma concepção da divindade. Quer confirmasse, quer infirmasse o dogma, acreditava-se então obrigada a dogmatizar. Possuía, ainda que fundada apenas sobre a razão, a segurança de juízo que o teólogo obtém da revelação. Pode-se perguntar, é verdade, por que escolhia esse ponto de partida. Mas é que não dependia dela optar por outro. Como trabalhava fora da experiência, sobre puros conceitos, por força havia de se suspender a um conceito de onde se pudesse tudo deduzir e que contivesse tudo. Tal era justamente a idéia que ela se fazia de Deus.

Mas por que se fazia ela esta idéia de Deus? Que Aristóteles tenha fundido todos os conceitos num único, e posto como princípio de explicação universal um "Pensamento do Pensamento", parente próximo da Idéia platônica do Bem, que a filosofia moderna, continuadora da de Aristóteles, tenha se embrenhado por uma via análoga, é o que se compreende, no limite. O que se compreende menos é que se tenha chamado de Deus um princípio que nada tem em comum com aquele que a humanidade sempre designou por essa palavra. O deus da mitologia antiga e o Deus do cristianismo realmente não se assemelham, não há dúvida, mas em direção a ambos se erguem preces, ambos se interessam pelos homens: estática ou dinâmica, a religião toma esse ponto por fundamental. E no entanto ainda acontece à filosofia de chamar de Deus um Ser cuja essência o condenaria a não levar de modo algum em conta as invocações humanas, como se, abarcando teoricamente todas as coisas, ele fosse, de fato, cego para nossos sofrimentos e surdo para nossas preces. Aprofundando esse ponto, encontraríamos a confusão, natural ao espírito humano, entre uma idéia explicativa e um princípio agente. As coisas sendo reconduzidas a seus conceitos, os conceitos encaixando-se uns nos outros, chegamos finalmente em uma idéia das idéias, pela qual imaginamos que tudo se explique. A bem dizer, ela não explica lá muita coisa, primeiro porque aceita a subdivisão e a repartição do real em conceitos que foram consignados pela sociedade na linguagem, o mais das vezes por sua mera comodidade, depois porque a síntese desses conceitos que essa idéia efetua é vazia de matéria e puramente verbal. Pode-se perguntar como esse ponto essencial escapou a filósofos profundos e como estes puderam acreditar que caracterizavam em qualquer aspecto que seja o princípio por eles erigido em explica-

ção do mundo, ao passo que se limitavam a representá-lo convencionalmente por um signo. Nós o dizíamos acima: 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 Idéia 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. Para falar apenas da última dessas grandes "sínteses", porventura não é evidente que uma Vontade só é vontade sob a condição de contrastar com aquilo que não quer? Como então o espírito poderá contrastar com a matéria, se a própria matéria é vontade? Pôr a vontade por toda parte equivale a não deixá-la em parte alguma, pois é identificar a essência daquilo que sinto em mim – duração, jorro, criação contínua – com a essência daquilo que percebo nas coisas, onde há evidentemente repetição, previsibilidade, necessidade. Pouco me importa que se diga "Tudo é mecanismo" ou "Tudo é vontade": nos dois casos tudo está confundido. Nos dois casos, "mecanismo" e "vontade" tornam-se sinônimos de "ser" e, por conseguinte, sinônimos um do outro. Aí está o vício inicial dos sistemas filosóficos. Acreditam nos informar sobre o absoluto conferindo-lhe um nome. Mas, mais uma vez, a palavra pode ter um sentido definido quando designa uma coisa; perde-o assim que é aplicada a todas as coisas. Mais uma vez, sei o que é a vontade caso se entenda por essa palavra minha faculdade de querer, ou a dos seres que se me assemelham, ou mesmo o ímpeto vital dos seres organizados, que se supõe então ser análogo ao meu elã de consciência. Mas, quanto mais se aumentar a extensão do termo, tanto mais se diminuirá sua compreensão. Caso se englobe em sua extensão a matéria, esvazia-se a sua compreensão dos caracteres positivos

pelos quais a espontaneidade contrasta com o mecanismo e a liberdade com a necessidade. Quando, por fim, a palavra chega a designar tudo o que existe, já não significa mais que existência. O que se ganha então em dizer que o mundo é vontade, ao invés de constatar muito simplesmente que ele é?

Mas o conceito de conteúdo indeterminado, ou antes, sem conteúdo, ao qual se chega assim, e que não é mais nada, quer-se que ele seja tudo. Apela-se então ao Deus da religião, que é a própria determinação e, além disso, é essencialmente agente. Ele está no topo do ser: faz-se coincidir com ele aquilo que, muito equivocadamente, se toma pelo topo do conhecimento. Algo da adoração e do respeito que a humanidade lhe devota passa então para o princípio que ornamentamos com seu nome. E daí vem, em grande parte, o dogmatismo da filosofia moderna.

A verdade é que uma existência só pode ser dada numa experiência. Essa experiência será chamada visão ou contato, percepção exterior em geral, caso se trate de um objeto material; assumirá o nome de intuição quando versar sobre o espírito. Até onde vai a intuição? Apenas ela poderá dizê-lo. Ela retoma um fio: cabe a ela ver se esse fio sobe até o céu ou se detém a alguma distância da terra. No primeiro caso, a experiência metafísica ligar-se-á à dos grandes místicos: acreditamos constatar, de nossa parte, que a verdade está desse lado. No segundo, essas duas experiências permanecerão isoladas uma da outra, sem por isso se repugnarem mutuamente. De qualquer forma, a filosofia nos terá elevado acima da condição humana.

Já nos liberta de determinadas servidões especulativas quando põe o problema do espírito em termos de espírito e não mais de matéria, quando, de um modo geral, nos dispensa de empregar os conceitos num trabalho

para o qual, na maior parte, não foram feitos. Esses conceitos estão inclusos nas palavras. Foram, o mais das vezes, elaborados pelo organismo social com vistas a um alvo que nada tem de metafísico. Para formá-los, a sociedade recortou o real segundo suas necessidades. Por que haveria a filosofia de aceitar uma divisão que tem todas as chances de não corresponder às articulações do real? Aceita-a, no entanto, de ordinário. Submete-se ao problema tal como é posto pela linguagem. Condena-se, portanto, antecipadamente, a receber uma solução já pronta ou, na melhor das hipóteses, a simplesmente escolher entre as duas ou três soluções, as únicas possíveis, que são co-eternas a essa posição do problema. Seria o mesmo que dizer que toda verdade já é virtualmente conhecida, que o seu modelo está depositado nos arquivos públicos da cidade e que a filosofia é um jogo de quebra-cabeça no qual se trata de reconstituir, com peças que a sociedade nos fornece, o desenho que não nos quer mostrar. Seria o mesmo que atribuir ao filósofo o papel e a atitude do aluno que procura a solução pensando consigo mesmo que uma espiadela indiscreta lhe a mostraria, anotada na frente do enunciado, no caderno do professor. Mas a verdade é que se trata, na filosofia e mesmo alhures, de *encontrar* o problema e, por conseguinte, de *pô-lo*, muito mais do que de resolvê-lo. Pois um problema especulativo está resolvido assim que é bem posto. Entendo com isso que a sua solução existe então imediatamente, ainda que possa permanecer escondida e, por assim dizer, encoberta: só falta, então, descobri-la. Mas pôr o problema não é simplesmente descobrir, é inventar. A descoberta versa sobre aquilo que já existe, atual ou virtualmente; era portanto certo que haveria de surgir cedo ou tarde. A invenção confere ser àquilo que não era,

ela poderia não ter surgido nunca. Já na matemática, com mais razão ainda na metafísica, o esforço de invenção consiste o mais das vezes em suscitar o problema, em criar os termos nos quais este será posto. Posição e solução do problema estão bem perto aqui de se equivaler: os verdadeiros grandes problemas só são postos quando estão resolvidos. Mas muitos pequenos problemas caem no mesmo caso. Abro um tratado elementar de filosofia. Um dos primeiros capítulos trata do prazer e da dor. Põe-se ao aluno uma pergunta tal como esta: "O prazer é ou não é a felicidade?". Mas primeiro seria preciso saber se prazer e felicidade são gêneros que correspondem a um seccionamento natural das coisas. A rigor, a frase poderia significar simplesmente: "Visto o sentido habitual dos termos *prazer* e *felicidade*, deve-se dizer que a felicidade seja uma seqüência de prazeres?" Então, é uma questão de léxico que é posta; só será resolvida procurando como as palavras "prazer" e "felicidade" foram empregues pelos escritores que melhor maneжaram a língua. Teremos, aliás, trabalhado de forma útil; teremos definido melhor dois termos usuais, isto é, dois hábitos sociais. Mas se pretendemos fazer mais que isso, apreender realidades e não ajustar convenções, como esperar que dois termos talvez artificiais (não se sabe se o são ou não, uma vez que ainda não estudamos seus objetos) ponham um problema que concerne à natureza mesma das coisas? Suponham que, ao examinar os estados agrupados sob o nome de prazer nada se descubra neles de comum, a não ser o fato de serem estados que o homem procura: a humanidade terá classificado essas coisas muito diferentes num mesmo gênero porque encontrava nelas o mesmo interesse prático e reagia a todas do mesmo modo. Suponham, por outro lado, que desemboque-

mos num resultado análogo ao analisar a idéia de felicidade. Imediatamente o problema se desvanece, ou antes, se dissolve em problemas inteiramente novos, dos quais nada podemos saber e dos quais não possuímos nem mesmo os termos antes de ter estudado nela mesma a atividade humana sobre a qual a sociedade havia tomado do exterior, para formar as idéias gerais de *prazer* e de *felicidade*, vistas talvez artificiais. Ainda assim será preciso ter-se assegurado previamente de que o conceito de "atividade humana" responde, ele próprio, a uma divisão natural. Nessa desarticulação do real segundo suas tendências próprias jaz a principal dificuldade, tão logo trocamos o domínio da matéria por aquele do espírito.

O que significa que a questão da origem e do valor das idéias gerais põe-se por ocasião de todo problema filosófico e reclama em cada caso uma solução particular. As discussões que se levantaram em torno dela juncam toda a história da filosofia. Talvez coubesse perguntar-se, antes de qualquer discussão, se essas idéias constituem realmente um gênero e se não seria precisamente ao tratar das idéias gerais que nos deveríamos guardar de generalidades. Sem dúvida, poder-se-á sem dificuldade conservar a idéia geral de idéia geral, caso se faça questão. Bastará dizer que se convencionou chamar idéia geral uma representação que agrupa um número indefinido de coisas sob o mesmo nome: as palavras, na sua maior parte, corresponderão assim a uma idéia geral. Mas a questão importante para o filósofo é saber por meio de que operação, por que razão, e sobretudo em virtude de que estrutura do real as coisas podem ser assim agrupadas, e essa questão não comporta uma solução única e simples.

Digamos de imediato que a psicologia nos parece caminhar a esmo em investigações dessa ordem caso não detenha um fio condutor. Por trás do trabalho do espírito, que é o ato, há a função. Por trás das idéias gerais, há a faculdade de conceber ou perceber generalidades. Com relação a essa faculdade, caberia primeiro determinar a significação vital. No labirinto dos atos, estados e faculdades do espírito, o fio que não deveríamos largar nunca é aquele fornecido pela biologia. *Primum vivere*. Memória, imaginação, concepção e percepção, generalização, por fim, não estão aí "por nada, pelo prazer". Parece realmente, a acreditar em certos teóricos, que o espírito tenha caído do céu com uma subdivisão em funções psicológicas das quais precisamos apenas constatar a existência: por essas funções serem tais, seriam utilizadas de tal modo. Acreditamos, pelo contrário, que é porque são úteis, porque são necessárias à vida que elas são o que são: às exigências fundamentais da vida cabe referir-se para explicar sua presença e, se for o caso, para justificá-la, quero dizer, para saber se a subdivisão ordinária em tais ou tais faculdades é artificial ou natural, para saber, por conseguinte, se devemos mantê-la ou modificá-la; todas as nossas observações sobre o mecanismo da função serão falseadas se a tivermos recortado mal na continuidade do tecido psicológico. Acaso se dirá que as exigências da vida são análogas nos homens, nos animais e mesmo nas plantas, que nosso método arrisca portanto negligenciar aquilo que há de propriamente humano no homem? Sem dúvida alguma: uma vez recortada e distribuída a vida psicológica, nem tudo está pronto; falta seguir o crescimento e mesmo a transfiguração de cada faculdade no homem. Mas teremos pelo menos alguma chance de não ter traçado divisões arbitrárias na atividade

do espírito, como tampouco fracassaríamos em desenredar plantas de caules e folhagens entrelaçadas se cavássemos até às raízes.

Apliquemos esse método ao problema das idéias gerais: descobriremos que todo ser vivo, talvez mesmo todo órgão, todo tecido de um ser vivo generaliza, quer dizer, classifica, uma vez que sabe colher no meio em que está, nas substâncias ou nos objetos mais diversos, as partes ou os elementos que poderão satisfazer tal ou tal de suas necessidades; negligencia o resto. Isola, portanto, a característica que o interessa, vai direto para uma propriedade comum; em outros termos, classifica e, por conseguinte, abstrai e generaliza. Sem dúvida, na quase totalidade dos casos, e provavelmente em todos os animais salvo o homem, abstração e generalização são vividas e não pensadas. No entanto, no próprio animal encontramos representações às quais faltam apenas a reflexão e algum desprendimento para serem plenamente idéias gerais: senão, como é que uma vaca que levamos haveria de se deter diante de um prado, qualquer que seja, simplesmente porque este entra na categoria daquilo que chamamos relva ou prado? E como um cavalo distinguiria uma estrebaria de uma granja, uma estrada de um campo, o feno da aveia? Aliás, conceber, ou antes, perceber assim a generalidade é também apanágio do homem enquanto ele é animal, enquanto tem instintos e necessidades. Sem que sua reflexão e mesmo sua consciência intervenham, uma semelhança pode ser extraída dos objetos mais diferentes por uma de suas tendências; esta irá classificar esses objetos em um gênero e criará uma idéia geral, antes desempenhada do que pensada. Essas generalidades automaticamente extraídas são mesmo bem mais numerosas no homem, que ao instinto acrescenta hábi-

tos mais ou menos capazes de imitar o ato instintivo. Passemos, agora, à idéia geral completa, quero dizer, consciente, refletida, criada com intenção, e descobriremos o mais das vezes na sua base essa extração automática de semelhanças que é o essencial da generalização. Num sentido, nada se assemelha a nada, uma vez que todos os objetos diferem. Noutra, tudo se assemelha a tudo, uma vez que sempre encontraremos, elevando-nos suficientemente alto na escala das generalidades, algum gênero artificial no qual dois objetos diferentes, tomados ao acaso, poderão entrar. Mas entre a generalização impossível e a generalização inútil há aquela que provocam, prefigurando-a, tendências, hábitos, gestos e atitudes, complexos de movimentos automaticamente realizados ou esboçados que estão na origem da maior parte das idéias gerais propriamente humanas. A semelhança entre coisas ou estados, que declaramos perceber, é antes de tudo a propriedade, comum a esses estados ou a essas coisas, de obter de nosso corpo a mesma reação, de fazê-lo esboçar a mesma atitude e começar os mesmos movimentos. O corpo extrai do meio material ou moral aquilo que conseguiu influenciá-lo, aquilo que o interessa: é a identidade de reação a ações diferentes que, ricocheteando nelas, nelas introduz a semelhança, ou delas a extrai. Assim, uma campainha extrairá dos excitantes mais diversos – pressão da mão, sopro do vento, corrente elétrica – um som sempre o mesmo, convertê-los-á assim em ressoadores e desse modo os tornará semelhantes entre si, indivíduos constitutivos de um gênero, simplesmente por permanecer ela mesma: campainha e nada mais que campainha, nada pode fazer, caso reaja, a não ser soar. Nem é preciso dizer que, quando a reflexão tiver elevado ao estado de pensamento puro representa-

ções que não eram muito mais que a inserção da consciência num quadro material, atitudes e movimentos, irá formar voluntariamente, diretamente, por imitação, idéias gerais que serão apenas idéias. Para tanto, será poderosamente ajudada pela palavra, que fornecerá novamente à representação um quadro, desta vez mais espiritual que corporal, no qual se inserir. Nem por isso é menos verdade que, para perceber a verdadeira natureza dos conceitos, para abordar com alguma chance de sucesso os problemas relativos às idéias gerais, é sempre à interação do pensamento com as atitudes ou hábitos motores que será preciso reportar-se, a generalização não sendo realmente outra coisa, na origem, do que o hábito se elevando do campo da ação para o do pensamento.

Mas, uma vez assim determinadas a origem e a estrutura da idéia geral, uma vez estabelecida a necessidade de sua aparição, uma vez constatada, também, a imitação da natureza pela construção artificial de idéias gerais, resta investigar como idéias gerais naturais, que servem de modelo a outras, são possíveis, por que a experiência nos apresenta semelhanças que nos basta então traduzir em generalidades. Dentre essas semelhanças, algumas há, sem dúvida alguma, que remetem ao fundo das coisas. Estas darão nascimento a idéias gerais que, em certa medida, ainda serão relativas à comodidade do indivíduo e da sociedade, mas que a ciência e a filosofia terão apenas que desentranhar dessa ganga para obter uma visão mais ou menos aproximativa de algum aspecto da realidade. São pouco numerosas, e a imensa maioria das idéias gerais é constituída por aquelas que a sociedade preparou para a linguagem com vistas à conversação e à ação. Não obstante, mesmo entre essas últimas, às quais aludimos especialmente no presente ensaio, muitas en-

contrariamos que se vinculam por uma série de intermediários, após toda sorte de manipulações, de simplificações, de deformações, ao pequeno número de idéias que traduzem semelhanças essenciais: será freqüentemente instrutivo refazer com elas o caminho que leva, por um desvio mais ou menos longo, até a semelhança à qual se vinculam. Não será portanto inútil abrir aqui um parêntese sobre aquilo que se poderia chamar de generalidades objetivas, increntes à própria realidade. Por restrito que seja seu número, são importantes tanto por si mesmas quanto pela confiança que irradiam em volta de si, emprestando algo de sua solidez a gêneros inteiramente artificiais. É assim que papel-moeda em quantidade exagerada deve o pouco valor que lhe resta àquilo que ainda se encontra de ouro nas reservas.

Aprofundando esse ponto, perceber-se-ia, cremos nós, que as semelhanças se repartem em três grupos, o segundo dos quais provavelmente se subdividirá por sua vez ao mesmo passo dos progressos da ciência positiva. As primeiras são de essência biológica: prendem-se ao fato de que a vida trabalha *como se* ela própria tivesse idéias gerais, as de gênero e de espécie, *como se* seguisse planos de estrutura em número limitado, *como se* tivesse instituído propriedades gerais da vida, enfim e sobretudo como se tivesse querido, pelo duplo efeito da transmissão hereditária (no que diz respeito ao que é *inato*) e da transformação mais ou menos lenta, dispor os vivos em série hierárquica, ao longo de uma escala na qual as semelhanças entre indivíduos são cada vez mais numerosas à medida que mais alto nos elevamos. Quer nos exprimamos assim em termos de finalidade, quer atribuamos à matéria viva propriedades especiais, imitadoras da inteligência, quer, por fim, nos filieemos a alguma hipótese

intermediária, será sempre na própria realidade, em princípio (mesmo que nossa classificação seja inexata de fato), que estarão fundadas nossas subdivisões em espécies, gêneros, etc. – generalidades que traduzimos em idéias gerais. E estarão igualmente fundadas em direito aquelas que correspondem a órgãos, tecidos, células, até mesmo “comportamentos” dos seres vivos. – Agora, se passamos do organizado ao inorganizado, da matéria viva à matéria inerte e ainda não informada pelo homem, reencontramos gêneros reais, mas de um caráter inteiramente diferente: qualidades, como as cores, os sabores, os odores; elementos ou combinações, como o oxigênio, o hidrogênio, a água; por fim, forças físicas como a gravidade, o calor, a eletricidade. Mas o que aproxima aqui umas das outras as representações de indivíduos agrupadas sob a idéia geral é algo inteiramente diferente. Sem entrar no detalhe, sem complicar nossa exposição levando em conta os matizes, atenuando, aliás, antecipadamente o que nossa distinção poderia ter de excessivo, convindo, por fim, em dar agora à palavra “semelhança” seu sentido o mais preciso, mas também o mais estreito, diremos que no primeiro caso o princípio de aproximação é a semelhança propriamente dita e, no segundo, a identidade. Um certo matiz de vermelho pode ser idêntico a si mesmo em todos os objetos nos quais é encontrado. O mesmo poderia ser dito de duas notas de mesma altura, de mesma intensidade e de mesmo timbre. Aliás, com ou sem razão, sentimos-nos caminhar em direção a elementos ou a acontecimentos idênticos à medida que mais aprofundamos a matéria e resolvemos o químico em físico, o físico em matemático. Ora, por mais que uma lógica simples pretenda que a semelhança é uma identidade parcial e a identidade uma semelhança com-

pleta, a experiência diz-nos algo inteiramente diferente. Se deixamos de dar à palavra “semelhança” o sentido vago e de certa forma popular no qual a tomávamos para começar, se procuramos precisar “semelhança” por meio de uma comparação com “identidade”, descobriremos, cremos nós, que a identidade é da ordem do *geométrico* e a semelhança da ordem do *vital*. A primeira remete à medida, a outra é antes do domínio da arte: é freqüentemente um sentimento perfeitamente estético que leva o biólogo evolucionista a supor parentes entre si formas entre as quais ele é o primeiro a perceber uma semelhança: os próprios desenhos que delas fornece revelam por vezes uma mão e sobretudo um olho de artista. Mas, se o idêntico contrasta assim com o semelhante, caberia investigar, para essa nova categoria de idéias gerais assim como para a outra, o que a torna possível.

Tal investigação só teria alguma chance de ser bem sucedida num estado mais avançado de nosso conhecimento da matéria. Limitemo-nos a dizer uma palavra acerca da hipótese para a qual nos conduziria nosso aprofundamento da vida. Se há um verde que, em milhares e milhares de lugares diferentes, é o mesmo verde (pelo menos para nosso olho, pelo menos aproximativamente), se o mesmo vale para as outras cores, e se as diferenças de cor se prendem à maior ou menor freqüência dos acontecimentos físicos elementares que condensamos em percepção de cor, a possibilidade para essas freqüências de nos apresentarem em todos os tempos e em todos os lugares algumas cores determinadas provém do fato de que sempre e em todo lugar se encontram realizadas todas as freqüências possíveis (dentro de certos limites, sem dúvida): então, necessariamente, aquelas que correspondem às nossas diversas cores produzir-se-ão

em meio às outras, seja lá qual for o momento ou o local; a repetição do idêntico, que permite aqui constituir gêneros, não terá outra origem. Posto que a física moderna nos revela cada vez mais diferenças de número por trás de nossas distinções de qualidade, uma explicação desse gênero vale provavelmente para todos os gêneros e para todas as generalidades elementares (capazes de serem compostas por nós para formar outras) que encontramos no mundo da matéria inerte. A explicação só seria plenamente satisfatória, é verdade, se dissesse também por que nossa percepção colhe, no campo imenso das frequências, essas frequências determinadas que serão as diversas cores – por que, em primeiro lugar, ela colhe frequências, por que, em segundo lugar, colhe estas ao invés de outras. A esta questão especial respondemos outrora definindo o ser vivo por uma certa potência de agir quantitativa e qualitativamente determinada: é essa ação virtual que extrai da matéria nossas percepções reais, informações das quais necessita para se guiar, condensações, num instante de nossa duração, de milhares, de milhões, de bilhões de acontecimentos que se realizam na duração muitíssimo menos tensionada das coisas; essa diferença de tensão mede justamente o intervalo entre o determinismo físico e a liberdade humana, ao mesmo tempo que explica sua dualidade e sua coexistência³. Se, como acreditamos, a aparição do homem,

3. Pode-se, portanto, e mesmo deve-se falar ainda de determinismo físico, mesmo quando postulamos, com a física mais recente, o indeterminismo dos acontecimentos elementares dos quais o fato físico é composto. Pois esse fato físico é percebido por nós como submetido a um determinismo inflexível e desse modo se distingue radicalmente dos atos que realizamos quando nos sentimos livres. Como sugeríamos acima, podemos nos perguntar se não é precisamente para vazar a ma-

ou de algum ser de mesma essência, é a razão de ser da vida em nosso planeta, caberá dizer que todas as categorias de percepções, não apenas dos homens, mas dos animais e mesmo das plantas (as quais podem comportar-se *como se* tivessem percepções) correspondem globalmente à escolha de uma certa *ordem de grandeza* para a condensação. Esta é uma simples hipótese, mas parece-nos sair de modo inteiramente natural das especulações da física sobre a estrutura da matéria. O que se tornaria a mesa sobre a qual escrevo neste momento se minha percepção, e, por conseguinte, minha ação, fosse feita para a ordem de grandeza à qual correspondem os elementos, ou antes, os acontecimentos constitutivos de sua materialidade? Minha ação seria dissolvida; minha percepção abarcaria, no lugar em que vejo minha mesa e no curto momento em que a olho, um universo imenso e uma não menos interminável história. Ser-me-ia impossível compreender como essaimensidão movente pode se tornar, para que eu aja sobre ela, um simples retângulo, imóvel e sólido. O mesmo valeria para todas as coisas e para todos os acontecimentos: o mundo em que vivemos, com as ações e reações de suas partes umas sobre as outras, é aquilo que ele é em virtude de uma certa escolha na escala das grandezas, escolha que, por sua vez, é determinada por nossa potência de agir. Nada impediria outros mundos, correspondendo a uma outra escolha, de existirem com ele, no mesmo lugar e ao mes-

téria no molde desse determinismo, para obter, nos fenômenos que nos cercam, uma regularidade de sucessão que nos permita agir sobre eles, que nossa percepção se detém em um certo grau particular de condensação dos acontecimentos elementares. De modo mais geral, a atividade do ser vivo se acostaria à e se mediria pela necessidade que vem servir de suporte às coisas, por uma condensação de sua duração.

mo tempo: assim é que vinte estações emissoras diferentes transmitem simultaneamente vinte concertos diferentes, que coexistem sem que nenhum deles misture seus sons à música do outro, cada um sendo ouvido por inteiro e sendo o único a ser ouvido no aparelho que escolheu, para a recepção, o comprimento de onda da estação emissora. Mas não insistamos mais numa questão que simplesmente encontramos pelo caminho. De modo algum é preciso uma hipótese sobre a estrutura íntima da matéria para constatar que as concepções provindas das percepções, as idéias gerais que correspondem às propriedades e ações da matéria, só são possíveis ou só são o que são em virtude da matemática imanente às coisas. É o quanto queríamos lembrar para justificar uma classificação das idéias gerais que põe num canto o geométrico e no outro o vital, este trazendo consigo a semelhança, aquele, a identidade.

Precisamos agora passar à terceira categoria que anunciávamos, às idéias gerais criadas inteiramente pela especulação e pela ação humanas. O homem é essencialmente fabricante. A natureza, ao lhe recusar instrumentos já prontos como, por exemplo, os dos insetos, deu-lhe a inteligência, isto é, o poder de inventar e de construir um número indefinido de utensílios. Ora, por simples que seja a fabricação, ela é feita com base num modelo, percebido ou imaginado: real é o gênero definido pelo próprio modelo ou pelo esquema de sua construção. Toda nossa civilização repousa assim sobre um certo número de idéias gerais cujo conteúdo conhecemos adequadamente, uma vez que o fizemos, e cujo valor é eminente, uma vez que não poderíamos viver sem elas. A crença na realidade absoluta das Idéias em geral, talvez mesmo em sua divindade, vem em parte daí. Sabe-se que

papel ela desempenha na filosofia antiga, e mesmo na nossa. Todas as idéias gerais beneficiam-se da objetividade de algumas delas. Acrescentemos que a fabricação humana não se exerce apenas sobre a matéria. Uma vez de posse das três espécies de idéias gerais que enumeramos, sobretudo da última, nossa inteligência detém aquilo que chamávamos a idéia geral de idéia geral. Pode então construir idéias gerais como bem lhe aprouver. Começa naturalmente por aquelas que mais podem favorecer a vida social, ou simplesmente que se vinculam à vida social; depois virão aquelas que interessam à especulação pura; e, por fim, aquelas que construímos por nada, pelo prazer. Mas, no que diz respeito a quase todos os conceitos que não pertencem às nossas duas primeiras categorias, isto é, para a imensa maioria das idéias gerais, é o interesse da sociedade e o dos indivíduos, são as exigências da conversação e da ação que presidem a seu nascimento.

Fechemos esse demasiado longo parêntese, que cabia abrir para mostrar em que medida cabe reformar e por vezes afastar o pensamento conceitual, se quisermos alcançar uma filosofia mais intuitiva. Essa filosofia, dizíamos, desviar-se-á o mais das vezes da visão social do objeto já feito; irá nos pedir que participemos em espírito ao ato que o faz. Reinstalar-nos-á, portanto, nesse aspecto, na direção do divino. É propriamente humano, com efeito, o trabalho de um pensamento individual que aceita, tal e qual, sua inserção no pensamento social e que emprega as idéias preexistentes como qualquer outro utensílio fornecido pela comunidade. Mas já há algo de quase divino no esforço, por humilde que seja, de um espírito que se reinsere no elã vital, gerador das sociedades que são geradoras de idéias.

Esse esforço exorcizará certos fantasmas de problemas que obsedam o metafísico, isto é, cada um de nós. Refiro-me a esses problemas angustiantes e insolúveis que não versam sobre aquilo que é, que versam antes sobre aquilo que não é. Tal é o problema da origem do ser: "Como é possível que algo exista – matéria, espírito ou Deus? Foi preciso uma causa, e uma causa da causa, e assim por diante, indefinidamente." Subimos de volta, então, de causa em causa; e, se nos detemos nalguma parte, não é porque nossa inteligência não busca algo além, é porque nossa imaginação acaba por fechar os olhos, como que diante do abismo, para escapar da vertigem. Tal é também o problema da ordem em geral: "Por que uma realidade ordenada, na qual nosso pensamento se reencontra como que num espelho? Por que o mundo não é incoerente?" Digo que esses problemas se vinculam àquilo que não é, muito mais do que àquilo que é. Nunca, com efeito, nos espantaríamos de que algo exista – matéria, espírito, Deus – se não admitíssemos implicitamente que poderia não existir nada. Figuramo-nos ou, melhor, acreditamos nos figurar que o ser veio colmatar um vazio e que o nada preexistia logicamente ao ser: a realidade primordial – seja ela chamada de matéria, espírito ou Deus – viria então se acrescentar ao nada, e isso é incompreensível. Do mesmo modo, não nos perguntaríamos por que a ordem existe se não acreditássemos conceber uma desordem que se teria curvado à ordem e que, por conseguinte, a precederia, pelo menos idealmente. A ordem precisaria portanto ser explicada, ao passo que a desordem, sendo de direito, não exigiria explicação. Tal é o ponto de vista no qual arriscamos permanecer enquanto procurarmos apenas compreender. Mas procuremos, além disso, engendrar (só o poderemos, eviden-

temente, pelo pensamento). À medida que dilatamos nossa vontade, que tendemos a nela reabsorver nosso pensamento e que simpatizamos mais com o esforço que engendra as coisas, esses problemas formidáveis recuam, diminuem, desaparecem. Pois sentimos que uma vontade ou um pensamento divinamente criador é por demais pleno de si mesmo, em sua imensidão de realidade, para que a idéia de uma falta de ordem ou de uma falta de ser possa sequer lhe ocorrer. Representar-se a possibilidade da desordem absoluta, com mais forte razão a possibilidade do nada, seria, para um tal pensamento, o mesmo que se ele se dissesse que ele poderia não ter existido de modo algum e isso seria uma fraqueza incompatível com sua natureza, que é força. Quanto mais nos voltamos para ele, tanto mais as dúvidas que atormentam o homem normal e são nos parecem anormais e mórbidas. Lembremos o duvidador que fecha uma janela, depois volta a verificar o fecho, depois verifica sua verificação, e assim por diante. Se lhe perguntamos seus motivos, responder-nos-á que a cada vez ele pode ter reaberto a janela ao procurar fechá-la melhor. E, se for filósofo, transporá intelectualmente a hesitação de sua conduta neste enunciado de problema: "Como estar certo, definitivamente certo, de que se fez o que se queria fazer?" Mas a verdade é que sua potência de agir está avariada e que é aí que reside o mal de que padece: ele só tinha uma meia-vontade de realizar o ato e é por isso que o ato realizado só lhe deixa uma meia-certeza. Agora, o problema que esse homem se põe, acaso nós o resolvemos? Evidentemente não, mas nós não o pomos: aí reside nossa superioridade. À primeira vista, eu poderia acreditar que há mais nele do que em mim, pois fechamos ambos a janela e ele levanta, além disso, uma questão filosófica, ao

passo que eu não levanto nenhuma. Mas a questão que, nele, se acrescenta à tarefa feita só constitui, na verdade, algo negativo; não é algo a mais, mas algo a menos; é um déficit do querer. Tal é exatamente o efeito que produzem sobre nós certos "grandes problemas", quando nos reins-talamos no sentido do pensamento gerador. Tendem para zero à medida que dele nos aproximamos, não sendo mais que o afastamento entre ele e nós. Descobrimos então a ilusão daquele que crê fazer mais ao pôr esses problemas do que ao não os pôr. Seria o mesmo que imaginar que há mais na garrafa bebida pela metade do que na garrafa cheia, pelo fato de que esta só contém vinho, ao passo que na outra há vinho e, além disso, vazio.

Mas, assim que percebemos intuitivamente o verdadeiro, nossa inteligência emenda-se, corrige-se, formula intelectualmente seu erro. Ela recebeu a sugestão; ela fornece o controle. Como o mergulhador vai tatear no fundo das águas a carcaça que o aviador assinalou do alto dos ares, assim a inteligência imersa no meio conceitual irá verificar ponto por ponto, por contato, analiticamente, o que havia sido objeto de uma visão sintética e supra-intelectual. Sem um aviso vindo de fora, o pensamento de uma ilusão possível sequer lhe teria ocorrido, pois sua ilusão fazia parte de sua natureza. Sacudida de seu sono, a inteligência irá analisar as idéias de desordem, de nada e suas congêneres. Irá reconhecer – ainda que seja apenas por um instante, ainda que a ilusão reapareça tão logo expulsa – que não podemos suprimir um arranjo sem que um outro arranjo o substitua, retirar matéria sem que uma outra matéria tome seu lugar. "Desordem" e "nada" designam portanto realmente uma presença – a presença de uma coisa ou de uma ordem que não nos interessa, que desaponta nosso esforço ou nos-

sa atenção; é nossa decepção que se exprime quando chamamos de ausência a essa presença. Desde então, falar da ausência de toda ordem e de todas as coisas, isto é, falar da desordem absoluta e do nada absoluto é pronunciar palavras vazias de sentido, *flatus vocis*, pois uma supressão é simplesmente uma substituição considerada por apenas uma de suas faces e a abolição de toda ordem ou de todas as coisas seria uma substituição de face única – idéia que tem exatamente tanta existência quanto a de um quadrado redondo. Quando o filósofo fala de caos e de nada, portanto, não faz mais do que transportar para a ordem da especulação – elevadas ao absoluto e, por isso mesmo, esvaziadas de todo sentido, de todo conteúdo efetivo – duas idéias feitas para a prática e que remetiam então a uma espécie determinada de matéria ou de ordem, mas não a toda ordem, não a toda matéria. Desde então, o que se tornam os dois problemas da origem da ordem, da origem do ser? Desvanecem-se, uma vez que só se põem se nos representarmos o ser e a ordem como "sobrevindo" e, por conseguinte, o nada e a desordem como possíveis ou pelo menos como concebíveis; ora, temos aí apenas palavras, miragens de idéias.

Que ele se imbua dessa convicção, que se liberte dessa obsessão: imediatamente o pensamento humano respira. Não se embaraça mais com questões que retardavam sua marcha avante⁴. Vê desvanecerem-se as dificul-

4. Quando recomendamos um estado de alma no qual os problemas se desvanecem, fazemo-lo, é claro, apenas para os problemas que nos dão vertigem porque nos põem em presença do vazio. Uma coisa é a condição quase animal de um ser que não se põe nenhuma questão, outra o estado semidivino de um espírito que não conhece a tentação de evocar, por um efeito da infirmitade humana, problemas artificiais.

dades que foram levantadas sucessivamente, por exemplo, pelo ceticismo antigo e pelo criticismo moderno. Pode igualmente passar ao lado da filosofia kantiana e das "teorias do conhecimento" oriundas do kantismo; não se deterá nelas. Todo o alvo da *Crítica da razão pura*, com efeito, é explicar como uma ordem definida vem se acrescentar a materiais que são supostos incoerentes. E sabe-se com que preço ela nos faz pagar essa explicação: o espírito humano imporia sua forma a uma "diversidade sensível" vinda não se sabe de onde; a ordem que encontramos nas coisas seria aquela que nós mesmos podemos nelas. De modo que a ciência seria legítima, mas relativa à nossa faculdade de conhecer, e a metafísica impossível, uma vez que não haveria conhecimento fora da ciência. O espírito humano é assim relegado para um canto, como um aluno de castigo: fica proibido de virar a cabeça para ver a realidade tal qual ela é. – Nada de mais natural, caso não se tenha notado que a idéia de desordem absoluta é contraditória, ou antes, inexistente, simples palavra pela qual designamos uma oscilação do espírito entre duas ordens diferentes: posto isto, é absurdo supor que a desordem preceda lógica ou cronologicamente a ordem. O mérito do kantismo foi o de desenvolver em todas as suas conseqüências, e apresentar sob sua forma

Para esse pensamento privilegiado, o problema está sempre a ponto de surgir, mas é sempre detido, naquilo que tem de propriamente intelectual, pela contrapartida intelectual que lhe é suscitada pela intuição. A ilusão não é analisada, não é dissipada, uma vez que não se declara; mas *ela o seria* caso se declarasse; e essas duas possibilidades antagônicas, que são de ordem intelectual, anulam-se intelectualmente para não deixar mais espaço senão para a intuição do real. Nos dois casos que citamos, é a análise das idéias de desordem e de nada que fornece a contrapartida intelectual da ilusão intelectualista.

mais sistemática, uma ilusão natural. Mas conservou-a; é mesmo sobre ela que o kantismo repousa. Dissipemos a ilusão: restituímos imediatamente ao espírito humano, pela ciência e pela metafísica, o conhecimento do absoluto.

Voltamos então mais uma vez a nosso ponto de partida. Dizíamos que é preciso levar a filosofia a uma precisão mais alta, pô-la em condições de resolver problemas mais especiais, fazer dela a auxiliar e, se preciso for, a reformadora da ciência positiva. Nada de grande sistema que abarca todo o possível e, por vezes, também o impossível! Contentemo-nos com o real, matéria e espírito. Mas peçamos a nossa teoria que o abraça tão estreitamente que entre ela e ele nenhuma outra interpretação possa se imiscuir. Só haverá então uma filosofia, como só há uma ciência. Ambas serão feitas por um esforço coletivo e progressivo. É verdade que um aperfeiçoamento do método filosófico irá se impor, simétrico e complementar daquele outrora recebido pela ciência positiva.

Tal é a doutrina que alguns haviam julgado atentatória à Ciência e à Inteligência. Era um duplo erro. Mas o erro era instrutivo, e será útil analisá-lo.

Para começar pelo primeiro ponto, notemos que geralmente não são os verdadeiros cientistas que nos reprocharam atentar contra a ciência. Tal ou qual dentre eles pode ter criticado tal ou qual de nossas posições: é precisamente porque a julgava científica, porque havíamos transportado para o terreno da ciência, no qual ele se sentia competente, um problema de filosofia pura. Mais uma vez, queríamos uma filosofia que se submetesse ao controle da ciência e que pudesse também fazê-la avançar. E acreditamos tê-lo conseguido, já que a psicologia, a neurologia, a patologia, a biologia, cada vez mais se abri-

ram para nossas posições, de início julgadas paradoxais. Mas, tivessem elas permanecido paradoxais, ainda assim essas posições não teriam nunca sido anticientíficas. Teriam sempre testemunhado um esforço no sentido de constituir uma metafísica que possuísse uma fronteira comum com a ciência e que pudesse então, em uma série de pontos, prestar-se a uma verificação. Ainda quem não tivesse caminhado ao longo dessa fronteira, mas tivesse simplesmente notado que havia uma tal fronteira e que metafísica e ciência podiam assim se tocar, já se teria dado conta do lugar que conferimos à ciência positiva; nenhuma filosofia, dizíamos, nem mesmo o positivismo, a colocou tão alto; à ciência, assim como à metafísica, atribuímos o poder de atingir um absoluto. Apenas pedimos à ciência que permanecesse científica e não se fizesse acompanhar por uma metafísica inconsciente, que se apresenta então para os ignorantes ou para os semicientistas, sob a máscara da ciência. Durante mais de meio século, esse "cientismo" fez obstáculo à metafísica. Todo esforço de intuição era desencorajado antecipadamente; quebrava-se contra negações que se acreditava serem científicas. É verdade que, em mais de um caso, elas emanavam de verdadeiros cientistas. Estes eram iludidos, de fato, pela má metafísica que se pretendeu tirar da ciência e que, voltando à ciência de ricochete, falseava a ciência em muitos pontos. E que chegava a falsear a observação, interpondo-se em alguns casos entre o observador e os fatos. É disso que acreditamos outrora poder dar a demonstração a partir de exemplos precisos, o das afasias em particular, para o bem da ciência ao mesmo tempo que da filosofia. Mas suponhamos mesmo que alguém não queira ser nem suficientemente metafísico nem suficientemente cientista para entrar nesse tipo

de consideração, que se desinteresse do conteúdo da doutrina, que ignore seu método: um simples lance de olhos deitado às aplicações mostra que trabalho de circunvalação científica ela exige antes do ataque do menor problema. É o quanto basta para ver o lugar que concedemos à ciência. Na verdade, a principal dificuldade da investigação filosófica, tal como a compreendemos, reside aí. Raciocinar sobre idéias abstratas é fácil: a construção metafísica é uma brincadeira, por pouco que a estejamos predispostos. Aprofundar intuitivamente o espírito é talvez mais árduo, mas nenhum filósofo trabalhará nisso por muito tempo seguido; rapidamente perceberá, a cada vez, o que ele estava em condições de perceber. Em compensação, se aceitamos um tal método, não se terá nunca feito o que basta em termos de estudos preparatórios, nunca se terá suficientemente aprendido. Eis um problema filosófico. Não o escolhemos, nós o encontramos. Ele nos barra a via e, desde então, é preciso afastar o obstáculo ou deixar de filosofar. Não há subterfúgio possível; adeus ao artifício dialético que adormece a atenção e que dá, em sonho, a ilusão de avançar. A dificuldade deve ser resolvida e o problema analisado nos seus elementos. Para onde seremos conduzidos? Ninguém sabe. Ninguém poderá dizer nem mesmo qual é a ciência sob cuja alçada irão cair os novos problemas. Poderá ser uma ciência que nos é completamente estranha. Que digo eu? Não bastará travar conhecimento com ela, nem tampouco levar muito longe seu aprofundamento: por força teremos às vezes que lhe reformar alguns procedimentos, alguns hábitos, algumas teorias, regravando-nos justamente pelos fatos e pelas razões que suscitaram questões novas. Seja; iniciar-nos-emos na ciência que ignoramos, aprofundá-la-emos, reformá-la-emos se

preciso for. E se forem precisos meses ou anos? Consagrar-lhe-emos o tempo que for necessário. E se uma vida não bastar? Muitas vidas a levarão a cabo: doravante, nenhum filósofo está obrigado a construir toda a filosofia. Eis o discurso que endereçamos ao filósofo. Tal é o método que lhe propomos. Esse método exige que o filósofo esteja sempre pronto, seja lá qual for sua idade, a reinstalar-se como estudante.

A bem dizer, a filosofia está bem próxima de chegar a tanto. A mudança já se operou em alguns pontos. Se nossas posições, quando surgiram, foram geralmente julgadas paradoxais, algumas delas são hoje banais; outras estão a ponto de se tornarem tais. Reconheçamos que não podiam ser aceitas de início. Teria sido preciso arrancar-se de hábitos profundamente enraizados, verdadeiros prolongamentos da natureza. Todos os modos de falar, de pensar, de perceber implicam, com efeito, que a imobilidade e a imutabilidade sejam de direito, que o movimento e a mudança venham acrescentar-se, como acidentes, a coisas que, por si mesmas, não se movem e, em si mesmas, não mudam. A representação da mudança é a representação de qualidades ou de estados que se sucederiam numa substância. Cada uma das qualidades, cada um dos estados seria algo estável, a mudança sendo feita de sua sucessão: quanto à substância, cujo papel é o de suportar os estados e as qualidades que se sucedem, ela seria a própria estabilidade. Tal é a lógica imamente às nossas línguas, formulada de uma vez por todas por Aristóteles: a inteligência tem por essência julgar e o juízo é operado pela atribuição de um predicado a um sujeito. O sujeito, pelo simples fato de que o nomeamos, é definido como invariável; a variação irá residir na diversidade dos estados que dele forem afirmados sucessi-

vamente. Procedendo assim por aposição de um predicado a um sujeito, do estável ao estável, seguimos a inclinação de nossa inteligência, conformamo-nos às exigências de nossa linguagem e, para dizer tudo, obedecemos à natureza. Pois a natureza destinou o homem à vida social; ela quis o trabalho em comum; e esse trabalho será possível se pusermos de um lado a estabilidade absolutamente definitiva do sujeito, do outro as estabilidades provisoriamente definitivas das qualidades e dos estados, que se revelarão serem atributos. Enunciando o sujeito, acostamos nossa comunicação a um conhecimento que nossos interlocutores já possuem, uma vez que a substância é suposta invariável; eles sabem, doravante, para que ponto dirigir sua atenção; virá então a informação que lhe queremos dar, na expectativa da qual os colocávamos ao introduzir a substância, e que lhes é trazida pelo atributo. Mas não é apenas ao nos moldar para a vida social, ao nos dar a máxima latitude para a organização da sociedade, ao tornar assim necessária a linguagem, que a natureza nos destinou a ver, na mudança e no movimento, acidentes, a erigir a imutabilidade e a imobilidade em essências ou substâncias, em suportes. É preciso acrescentar que nossa percepção procede, ela própria, conforme essa filosofia. Recorta, na continuidade da extensão, corpos escolhidos precisamente de tal modo que possam ser tratados como invariáveis enquanto se os considera. Quando a variação é forte demais para não impressionar, dizemos que o estado com o qual nos defrontávamos cedeu o lugar para outro, o qual tampouco irá variar. Aqui, mais uma vez, é a natureza, preparadora da ação individual e social, que traçou as grandes linhas de nossa linguagem e de nosso pensamento, sem fazer, por outro lado, com que coincidissem, e deixando tam-

bém um largo espaço para a contingência e a variabilidade. Bastará, para convencer-se disso, comparar com nossa duração aquilo que se poderia chamar de duração das coisas: dois ritmos bem diferentes, calculados de tal modo que no menor intervalo perceptível de nosso tempo caibam bilhões de oscilações ou, de modo mais geral, de acontecimentos exteriores que se repetem: essa imensa história, que levaríamos centenas de séculos para desenrolar, nós a apreendemos numa síntese indivisível. Assim, a percepção, o pensamento, a linguagem, todas as atividades individuais ou sociais do espírito conspiram para nos colocar em presença de objetos que podemos tomar por invariáveis e imóveis enquanto os consideramos, assim como também em presença de pessoas, inclusive a nossa, que aos nossos olhos se tornarão objetos e, desse modo, substâncias invariáveis. Como erradicar uma inclinação tão profunda? Como levar o espírito humano a inverter o sentido de sua operação habitual, como levá-lo a partir da mudança e do movimento, considerados como a própria realidade, e a não ver mais nas paradas ou nos estados senão instantâneos que são tomados de algo movente? Será preciso mostrar-lhe que, embora a marcha habitual do pensamento seja praticamente útil, cômoda para a conversação, a cooperação, a ação, ela conduz a problemas filosóficos que são e que permanecerão insolúveis, por terem sido postos às avessas. É precisamente pelo fato de que se via que eram insolúveis e pelo fato de que não apareciam como malpostos que se concluía pela relatividade de todo conhecimento e pela impossibilidade de atingir o absoluto. O sucesso do positivismo e do kantismo, atitudes de espírito mais ou menos gerais quando começávamos a filosofar, provinha principalmente daí. À atitude humilhada iríamos renunciar

pouco a pouco, à medida que percebêssemos a verdadeira causa das antinomias irredutíveis. Estas eram de fabricação humana. Não provinham do fundo das coisas, mas de um transporte automático, para a especulação, dos hábitos contraídos na ação. Aquilo que um deixar-correr da inteligência havia feito, um esforço da inteligência poderia desfazer. E, para o espírito humano, isso seria uma libertação.

Apressemos-nos, aliás, em dizê-lo: um método que vem a ser proposto só se fará compreender se for aplicado a um exemplo. Aqui, o exemplo nem precisava ser procurado. Tratava-se de recuperar a vida interior, por sob a justaposição, por nós efetuada, de nossos estados num tempo espacializado. A experiência estava ao alcance de todos; e aqueles que quiseram de fato fazê-la não tiveram dificuldade em se representar a substancialidade do eu como sua duração mesma. É, dizíamos, a continuidade indivisível e indestrutível de uma melodia onde o passado entra no presente e forma com ele um todo indiviso, o qual permanece indiviso e mesmo indivisível a despeito de tudo aquilo que a ele se acrescenta a cada instante ou, melhor, graças àquilo que a ele se acrescenta. Dele, temos a intuição; mas, assim que procuramos obter uma sua representação intelectual, alinhamos uns na seqüência dos outros estados que se tornaram distintos como as pérolas de um colar e que, então, para serem mantidos juntos, precisam de um fio que não é nem isto nem aquilo, que não se assemelha em nada às pérolas, que não se assemelha em nada a coisa alguma, entidade vazia, simples palavra. A intuição dá-nos a coisa, da qual a inteligência não apreende mais que a transposição espacial, a tradução metafórica.

Tudo isso é claro acerca de nossa própria substância. O que pensar da substância das coisas? Quando come-

çamos a escrever, a física ainda não havia realizado os progressos decisivos que iriam renovar suas idéias sobre a estrutura da matéria. Mas, convencidos, desde então, de que imobilidade e invariabilidade não eram mais que vistas que são tomadas do movente e do cambiante, não podíamos acreditar que a matéria, cuja imagem sólida havia sido obtida por imobilizações de mudança, percebidas então como qualidades, fosse composta por elementos sólidos como ela. Em vão as pessoas se abstinham de toda representação imagética do átomo, do corpúsculo, do elemento último, seja lá ele qual for: tratava-se, apesar de tudo, de uma *coisa*, que serve de suporte a movimentos e a mudanças e que, por conseguinte, em si mesma não muda e por si mesma não se move. Cedo ou tarde, pensávamos, haveria que renunciar à idéia de suporte. Dissemos uma palavra acerca disso em nosso primeiro livro: é em “movimentos de movimentos” que desembocávamos, sem poder, por outro lado, precisar melhor nosso pensamento⁵. Procuramos uma aproximação um pouco melhor na obra seguinte⁶. Fomos ainda mais longe em nossas conferências sobre “a percepção da mudança”⁷. A mesma razão que iria nos levar a escrever mais tarde que “a evolução não poderia ser reconstituída com fragmentos do evoluído” levava-nos a pensar que o sólido deve resolver-se em algo inteiramente diferente do sólido. A inevitável propensão de nosso espírito a representar-se o elemento como fixo era legítima em outros domínios, uma vez que se trata de uma exigência da ação:

5. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, p. 156.

6. *Matière et mémoire*, Paris, 1896, sobretudo as pp. 221-8. Cf. todo o capítulo IV e, em particular, a p. 233.

7. *La perception du changement* [A percepção da mudança], Oxford, 1911 (conferências reproduzidas no presente volume).

justamente por isso, a especulação precisava aqui se manter em guarda contra ela. Mas só podíamos chamar a atenção para esse ponto. Cedo ou tarde, pensávamos, a física seria levada a ver na fixidez do elemento uma forma de mobilidade. Nesse dia, é verdade, a ciência provavelmente renunciaria a procurar obter dele uma representação imagética, a imagem de um movimento sendo a de um ponto (isto é, ainda um sólido minúsculo) que se move. De fato, as grandes descobertas teóricas desses últimos anos levaram os físicos a supor uma espécie de fusão entre a onda e o corpúsculo – diríamos entre a substância e o movimento⁸. Um pensador profundo, vindo da matemática para a filosofia, verá um pedaço de ferro como “uma continuidade melódica”⁹.

Longa seria a lista dos “paradoxos”, mais ou menos aparentados a nosso “paradoxo” fundamental, que franquearam desse modo o intervalo que vai da improbabilidade para a probabilidade, para se encaminhar talvez para a banalidade. Novamente, por mais que tivéssemos partido de uma experiência direta, os resultados dessa experiência só poderiam ser adotados se o progresso da experiência exterior e de todos os procedimentos de raciocínio que a ela se vinculam impusessem sua adoção. Nós mesmos não íamos além: essa consequência de nossas primeiras reflexões só foi claramente percebida e definitivamente aceita por nós quando a ela chegamos por um caminho inteiramente diferente.

8. Ver, a esse respeito, Bachelard, “Noumène et microphysique”, pp. 55-65 da coletânea *Recherches philosophiques*, Paris, 1931-1932.

9. Sobre essas idéias de Whitehead e sobre seu parentesco com as nossas, ver J. Wahl, “La philosophie spéculative de Whitehead”, pp. 145-55, em *Vers le concret*, Paris, 1932.

Citaremos como exemplo nossa concepção da relação psicofisiológica. Quando nos pusemos o problema da ação recíproca do corpo e do espírito um sobre o outro, foi unicamente porque o havíamos encontrado em nosso estudo dos "dados imediatos da consciência". A liberdade aparecera-nos então como um fato; e, por outro lado, a afirmação do determinismo universal, que era posta pelos cientistas como uma regra de método, era geralmente aceita pelos filósofos como um dogma científico. Seria a liberdade humana compatível com o determinismo da natureza? Uma vez que a liberdade havia se tornado para nós um fato indubitável, foi praticamente considerada apenas em si mesma, em nosso primeiro livro: o determinismo arranjar-se-ia com ela como pudesse; certamente se arranjará, nenhuma teoria podendo resistir por muito tempo a um fato. Mas o problema afastado ao longo de todo nosso primeiro trabalho erguia-se agora diante de nós inelutavelmente. Fiéis ao nosso método, pedimos a esse problema que se pusesse em termos menos gerais e mesmo, caso fosse possível, que assumisse uma forma concreta, que esposasse os contornos de alguns fatos que estivessem ao alcance da observação direta. Inútil relatar aqui como o problema tradicional da "relação do espírito com o corpo" se estreitou diante de nós a ponto de não ser mais que o problema da localização cerebral da memória, e como esta última questão, ela própria vasta demais, acabou pouco a pouco por concernir apenas à memória das palavras, mais especialmente ainda às doenças dessa memória particular, as afasias. O estudo das diversas afasias, que empreendemos com a única preocupação de desentranhar os fatos no estado puro, mostrou-nos que entre a consciência e o organismo havia uma relação que nenhum raciocínio poderia ter construído *a*

priori, uma correspondência que não era nem o paralelismo nem o epifenomenismo, nem nada de semelhante. O papel do cérebro era o de escolher a todo instante, dentre as lembranças, aquelas que poderiam iluminar a ação começada, e excluir as outras. Voltavam a ser conscientes, portanto, as lembranças capazes de se inserirem no quadro motor incessantemente cambiante, mas sempre preparado; o resto permanecia no inconsciente. Desse modo, o papel do corpo era, assim como faz o maestro para uma partitura musical, o de interpretar a vida do espírito, de sublinhar suas articulações motoras; o cérebro não tinha por função pensar, mas impedir o pensamento de se perder no sonho; era o órgão da *atenção à vida*. Tal era a conclusão à qual éramos encaminhados pelo minucioso estudo dos fatos normais e patológicos e, de modo mais geral, pela observação exterior. Mas somente então percebemos que a experiência interna no estado puro, ao nos dar uma "substância" cuja essência mesma consiste em *durar* e, por conseguinte, em prolongar incessantemente no presente um passado indestrutível, nos teria dispensado e mesmo nos teria proibido de procurar saber em que lugar a lembrança está conservada. Conserva-se a si mesma, como o admitimos todos quando pronunciamos uma palavra, por exemplo. Para pronunciá-la, forçoso é que nos lembremos de sua primeira metade no momento em que articulamos a segunda. Ninguém julgará, no entanto, que a primeira tenha sido imediatamente depositada em uma gaveta, cerebral ou não, para que a consciência venha ali procurá-la no instante seguinte. Mas, se assim se dá com a primeira metade da palavra, dar-se-á o mesmo com a palavra precedente, que se consubstancia com ela no que diz respeito ao som e ao sentido; dar-se-á o mesmo com o come-

ção da frase e com a frase anterior, e com todo o discurso, que poderíamos ter feito muito longo, indefinidamente longo se assim quiséssemos. Ora, nossa vida inteira, desde o primeiro despertar de nossa consciência, é algo como esse discurso indefinidamente prolongado. Sua duração é substancial, indivisível enquanto duração pura. Assim, a rigor, poderíamos ter economizado vários anos de investigação. Mas, como nossa inteligência não era diferente da dos outros homens, a força de convicção que acompanhava nossa intuição da duração quando nos atínhamos à vida interior não se estendia muito mais longe. Sobre tudo, não poderíamos, com aquilo que havíamos anotado dessa vida interior em nosso primeiro livro, ter aprofundado, como fomos levados a fazê-lo, as diversas funções intelectuais, memória, associação de idéias, abstração, generalização, interpretação, atenção. A psicofisiologia, de um lado, a psicopatologia, de outro, dirigiram o olhar de nossa consciência para mais de um problema que, sem elas, nós teríamos negligenciado estudar e cujo estudo nos fez pôr de um modo diferente. Os resultados assim obtidos não deixaram de repercutir na psicofisiologia e na psicopatologia elas próprias. Para nos limitarmos a essa última ciência, mencionaremos simplesmente a importância crescente que assumiram progressivamente as considerações de tensão psicológica, de atenção à vida, e tudo o que está envolvido no conceito de "esquizofrenia". Nem mesmo nossa idéia de uma conservação integral do passado deixou de encontrar cada vez mais sua verificação empírica no vasto conjunto de experiências instituído pelos discípulos de Freud.

Ainda mais lentas a se fazerem aceitar são concepções situadas no ponto de convergência de três especulações diferentes, e não mais apenas de duas. Estas são de

ordem metafísica. Dizem respeito à apreensão da matéria pelo espírito e deveriam pôr fim ao antigo conflito do realismo e do idealismo ao deslocar a linha de demarcação entre o sujeito e o objeto, entre o espírito e a matéria. Aqui, novamente, o problema resolve-se ao ser posto de outro modo. Por si mesma, a análise psicológica nos havia mostrado na memória planos de consciência sucessivos, desde o "plano do sonho" – o mais extenso de todos, sobre o qual está desdobrado, como que sobre a base de uma pirâmide, todo o passado da pessoa – até o ponto – comparável ao topo – onde a memória não é mais que a percepção do atual com ações nascentes que a prolongam. Estaria essa percepção de todos os corpos circundantes sediada no corpo organizado? Geralmente, é o que se acredita. A ação dos corpos circundantes exercer-se-ia sobre o cérebro por intermédio dos órgãos dos sentidos; no cérebro se elaborariam sensações e percepções inextensivas: essas percepções seriam projetadas no exterior pela consciência e viriam de certa forma recobrir os objetos exteriores. Mas a comparação dos dados da psicologia com os da fisiologia mostrava-nos algo inteiramente diferente. A hipótese de uma projeção excêntrica das sensações aparecia-nos como falsa quando a considerávamos superficialmente, como cada vez menos inteligível à medida que a aprofundávamos, como bastante natural, no entanto, quando se levava em conta tanto a direção na qual psicologia e filosofia se haviam embrenhado quanto a inevitável ilusão em que se caía quando se recortava de determinado modo a realidade para pôr os problemas em determinados termos. Era-se obrigado a imaginar no cérebro não sei que representação reduzida, não sei que miniatura do mundo exterior, a qual se reduzia mais ainda e se tornava mesmo inextensa de modo

que passasse dali para a consciência: esta última, munida do Espaço como de uma "forma", restituía a extensão ao inextenso e reencontrava, por uma reconstrução, o mundo exterior. Todas essas teorias caíam, junto com a ilusão que as havia originado. Não é em nós, é neles que percebemos os objetos; é, pelo menos, neles que os perceberíamos se nossa percepção fosse "pura". Tal era nossa conclusão. No fundo, voltávamos simplesmente à idéia do senso comum. "Espantaríamos muito, escrevíamos nós, um homem alheio às especulações filosóficas ao lhe dizer que o objeto que ele tem diante de si, que ele vê e que ele toca, só existe em seu espírito e para seu espírito ou, mesmo, de modo mais geral, só existe para um espírito, como o queria Berkeley... Mas, por outro lado, espantaríamos do mesmo tanto esse interlocutor ao lhe dizer que o objeto é inteiramente diferente daquilo que nele percebemos... Portanto, para o senso comum, o objeto existe em si mesmo e, por outro lado, o objeto é, em si mesmo, pitoresco como o percebemos: é uma imagem, mas uma imagem que existe em si."¹⁰ Como uma doutrina que se colocava aqui do ponto de vista do senso comum pôde parecer tão estranha? Isso se explica facilmente quando se acompanha o desenvolvimento da filosofia moderna e quando se vê como esta se orientou desde o início para o idealismo, cedendo a um ímpeto que era exatamente o da ciência nascente. O realismo pôs-se do mesmo modo; formulou-se por oposição ao idealismo, utilizando os mesmos termos; de modo que se criaram entre os filósofos certos hábitos de espírito em virtude dos quais o "objetivo" e o "subjetivo" eram repartidos aproximadamente do mesmo modo por todos, qualquer que

10. *Matière et mémoire*, prefácio da sétima edição, p. II.

fosse a relação estabelecida entre os dois termos e qualquer que fosse a escola filosófica à qual se estivesse vinculado. Renunciar a esses hábitos era de uma dificuldade extrema; percebemo-lo pelo esforço quase doloroso, sempre a ser recommçado, que nós mesmos precisamos fazer para voltar a um ponto de vista que se assemelhava tão fortemente ao do senso comum. O primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, no qual consignamos o resultado de nossas reflexões sobre as "imagens", foi julgado obscuro por todos aqueles que tinham em alguma medida o hábito da especulação filosófica, e exatamente em razão desse hábito. Não sei se a obscuridade se dissipou: o que é certo é que as teorias do conhecimento que vieram à luz nesses últimos tempos, sobretudo no estrangeiro, parecem deixar de lado os termos nos quais kantianos e anti-kantianos concordavam em pôr o problema. Volta-se ao imediatamente dado, ou tende-se a tanto.

Isso, no que diz respeito à Ciência e ao reproche que nos fizeram de combatê-la. Quanto à Inteligência, realmente não havia que se agitar tanto por causa dela. Por que não consultá-la primeiro? Sendo inteligência e, por conseguinte, tudo compreendendo, ela teria compreendido e dito que só lhe queríamos bem. Na verdade, o que se defendia contra nós era, primeiro, um racionalismo seco, feito sobretudo de negações, e do qual eliminávamos a parte negativa pelo simples fato de propor certas soluções; era, depois, e talvez principalmente, um verbalismo que ainda vicia uma boa parte do conhecimento e que queríamos afastar definitivamente.

O que é, de fato, a inteligência? A maneira humana de pensar. Foi-nos dada, como o instinto à abelha, para dirigir nossa conduta. A natureza tendo nos destinado a utilizar e a dominar a matéria, a inteligência só evolui com

facilidade no espaço e só se sente à vontade no inorganizado. Originariamente, tende à fabricação; manifesta-se através de uma atividade que preludia a arte mecânica e através de uma linguagem que anuncia a ciência – todo o resto da mentalidade primitiva sendo crença e tradição. O desenvolvimento normal da inteligência efetua-se portanto na direção da ciência e da tecnicidade. Uma mecânica ainda grosseira suscita uma matemática ainda imprecisa: esta, tornada científica e fazendo então surgir as outras ciências em volta de si, aperfeiçoa indefinidamente a arte mecânica. Ciência e arte introduzem-nos assim na intimidade de uma matéria que uma delas pensa e a outra manipula. Por esse lado, a inteligência acabaria, em princípio, por tocar num absoluto. Ela seria então completamente ela mesma. Vaga de início, uma vez que não era mais que um pressentimento da matéria, desenha-se a si mesma tanto mais nitidamente quanto mais precisamente conhece a matéria. Mas, precisa ou vaga, ela é a atenção que o espírito presta à matéria. Como então poderia o espírito ser ainda inteligência quando se volta sobre si mesmo? Podemos dar às coisas o nome que quisermos, e não vejo maiores inconvenientes, eu o repito, em que o conhecimento do espírito pelo espírito seja ainda chamado de inteligência, caso se faça questão. Mas será preciso especificar então que há duas funções intelectuais, uma inversa da outra, pois o espírito só pensa o espírito escalando de volta a inclinação dos hábitos contraídos no contato com a matéria, e esses hábitos são aquilo que comumente se chama de tendências intelectuais. Não seria então melhor designar por um outro nome uma função que certamente não é aquilo que se chama ordinariamente de inteligência? Dizemos que se trata de intuição. Ela representa a atenção que o espírito presta

em si mesmo, de sobejo, enquanto se fixa sobre a matéria, seu objeto. Essa atenção suplementar pode ser metodicamente cultivada e desenvolvida. Assim irá se constituir uma ciência do espírito, uma metafísica verdadeira, que irá definir o espírito positivamente em vez de simplesmente negar dele tudo o que sabemos da matéria. Assim compreendendo a metafísica, conferindo à intuição o conhecimento do espírito, nada retiramos à inteligência, pois pretendemos que a metafísica que era obra de inteligência pura eliminava o tempo, e que, desde então, ela negava o espírito ou o definia por negações: esse conhecimento inteiramente negativo do espírito, nós o deixaremos de bom grado para a inteligência se a inteligência fizer questão dele; apenas pretendemos que há outro. Em nenhum aspecto, portanto, diminuimos a inteligência; não a expulsamos de nenhum dos terrenos que ela ocupava até hoje; e, ali onde ela está inteiramente em casa, atribuímo-lhe um poder que a filosofia moderna geralmente lhe contestou. Só que, ao lado dela, constatamos a existência de uma outra faculdade, capaz de uma outra espécie de conhecimento. Temos assim, de um lado, a ciência e a arte mecânica, que são da alçada da inteligência pura; do outro, a metafísica, que recorre à intuição. Entre essas duas extremidades virão então se colocar as ciências da vida moral, da vida social, e mesmo da vida orgânica, estas mais intelectuais, aquelas mais intuitivas. Mas, intuitivo ou intelectual, o conhecimento será marcado pelo selo da precisão.

Nada há de preciso, pelo contrário, na conversação, que é a fonte ordinária da "crítica". De onde vêm as idéias que nela se trocam? Qual é o alcance das palavras? Não se deve acreditar que a vida social seja um hábito adquirido e transmitido. O homem está organizado para a ci-

dade como a formiga para o formigueiro, com esta diferença, no entanto, de que a formiga possui os meios já prontos para atingir o objetivo, ao passo que nós trazemos o que é necessário para reinventá-los e, por conseguinte, para variar-lhes a forma. Então, por mais que cada palavra de nossa linguagem seja convencional, a linguagem não é uma convenção e falar é tão natural para o homem quanto andar. Ora, qual é a função primitiva da linguagem? É estabelecer uma comunicação com vistas a uma cooperação. A linguagem transmite ordens ou avisos. Prescreve ou descreve. No primeiro caso, é a convocação à ação imediata; no segundo, é o assinalamento da coisa ou de alguma de suas propriedades, com vistas à ação futura. Mas, num caso como no outro, a função é industrial, comercial, militar, sempre social. As coisas que a linguagem descreve foram recortadas no real pela percepção humana com vistas ao trabalho humano. As propriedades que ela assinala são as convocações da coisa para uma atividade humana. A palavra será portanto a mesma, como o dizíamos, quando a manobra sugerida for a mesma e nosso espírito atribuirá a coisas diversas a mesma propriedade, representá-las-á do mesmo modo, agrupá-las-á, por fim, sob a mesma idéia, em todos os casos em que a sugestão do mesmo partido a extrair, da mesma ação a fazer, suscitar a mesma palavra. Tais são as origens da palavra e da idéia. Ambas certamente evoluíram. Não são mais tão grosseiramente utilitárias. Permanecem utilitárias, no entanto. O pensamento social não pode deixar de conservar sua estrutura original. Seria inteligência ou intuição? Concedo que a intuição nele derrame um pouco de sua luz: não há pensamento sem espírito de finura, e o espírito de finura é o reflexo da intuição na inteligência. Concedo também que essa parte tão

módica de intuição se tenha alargado, que ela tenha dado origem à poesia, depois à prosa, e tenha convertido em instrumentos de arte as palavras que, de início, eram apenas sinais: pelos gregos, sobretudo, operou-se esse milagre. Nem por isso é menos verdade que pensamento e linguagem, originariamente destinados a organizar o trabalho dos homens no espaço, são de essência intelectual. Mas trata-se necessariamente de uma intelectualidade vaga – adaptação muito geral do espírito à matéria que a sociedade precisa utilizar. Que a filosofia tenha de início se contentado com isto e que tenha começado por ser dialética pura, nada de mais natural. Não dispunha de outra coisa. Um Platão, um Aristóteles adotam o recorte da realidade que encontram já pronto na linguagem: “dialética”, que se prende a *διαλέγειν, διαλέγεσθαι*, significa ao mesmo tempo “diálogo” e “distribuição”; uma dialética como a de Platão era ao mesmo tempo uma conversação na qual se procurava estabelecer um acordo sobre o sentido de uma palavra e uma repartição das coisas segundo as indicações da linguagem. Mas, cedo ou tarde, esse sistema de idéias calcadas nas palavras havia de ceder o lugar para um conhecimento exato representado por signos mais precisos; a ciência constituir-se-ia então tomando explicitamente a matéria como objeto, a experimentação como meio, a matemática como ideal; a inteligência chegaria assim ao completo aprofundamento da materialidade e, por conseguinte, também de si mesma. Cedo ou tarde, também, iria se desenvolver uma filosofia que se libertaria por sua vez da palavra, mas desta vez para ir em sentido inverso ao da matemática e para acentuar, do conhecimento primitivo e social, o intuitivo ao invés do intelectual. Entre a intuição e a inteligência assim intensificadas, no entanto, a linguagem ha-

veria de permanecer. Esta continua, com efeito, o que sempre foi. Em vão carregou-se de mais ciência e mais filosofia; nem por isso deixa de continuar a cumprir sua função. A inteligência, que de início se confundia com ela e que participava de sua imprecisão, precisou-se em ciência; apoderou-se da matéria. A intuição, que a fazia sentir sua influência, gostaria de se alargar em filosofia e tornar-se coextensiva ao espírito. Entre elas, no entanto, entre essas duas formas do pensamento solitário, subsiste o pensamento em comum, que, de início, foi todo o pensamento humano. É ele que a linguagem continua a exprimir. Esta se lastreou de ciência, eu o concedo; mas o espírito científico exige que tudo seja repostado em questão a todo instante, e a linguagem precisa de estabilidade. Está aberta à filosofia; mas o espírito filosófico simpatiza com a renovação e a reinvenção sem fim que estão no fundo das coisas, e as palavras têm um sentido definido, um valor convencional relativamente fixo; só podem exprimir o novo como um rearranjo do antigo. Chama-se correntemente e talvez imprudentemente de "razão" essa lógica conservadora que rege o pensamento em comum: conversação lembra muito conservação. Ali está em casa. E ali exerce uma autoridade legítima. Teoricamente, com efeito, a conversação só deveria versar sobre as coisas da vida social. E o objetivo essencial da sociedade é inserir uma certa fixidez na mobilidade universal. Tantas são as sociedades, tantas são as ilhotas consolidadas, aqui e ali, no oceano do devir. Essa consolidação é tanto mais perfeita quanto mais inteligente é a atividade social. A inteligência geral, faculdade de arranjar "racionalmente" os conceitos e de manejar convenientemente as palavras, deve portanto concorrer para a vida social, assim como a inteligência no sentido mais

estrito, função matemática do espírito, preside ao conhecimento da matéria. É sobretudo na primeira que pensamos quando dizemos acerca de um homem que ele é inteligente. Entendemos com isso que ele tem habilidade e facilidade em fazer casarem entre si os conceitos usuais para deles extrair conclusões prováveis. Só lhe podemos ser gratos, enquanto ele se ativer às coisas da vida corrente, para a qual os conceitos foram feitos. Mas não admitiríamos que um homem simplesmente inteligente se imiscuisse da decisão das questões científicas, ao passo que a inteligência tornada precisada em ciência se torna espírito matemático, físico, biológico, e substitui as palavras por signos mais apropriados. Com mais forte razão caberia proibir sua intrusão na filosofia, quando as questões postas não são mais da alçada exclusiva da inteligência. Mas não, entende-se que o homem inteligente é, aqui, um homem competente. É contra isso que protestamos primeiro. Colocamos muito alto a inteligência. Mas temos em medíocre estima o "homem inteligente", hábil em falar verossimilmente de todas as coisas.

Hábil em falar, pronto a criticar. Quem quer que se tenha desprendido das palavras para ir às coisas, para reencontrar-lhes as articulações naturais, para aprofundar experimentalmente um problema, sabe bem que o espírito caminha então de surpresa em surpresa. Fora do domínio propriamente humano, quero dizer, social, o verossímil quase nunca é verdadeiro. A natureza pouco se preocupa em facilitar nossa conversação. Entre a realidade concreta e aquela que teremos reconstruído *a priori*, que distância! Atém-se a essa reconstrução, no entanto, um espírito que é apenas crítico, uma vez que seu papel não é o de trabalhar sobre a coisa, mas o de avaliar aquilo que alguém disse a seu respeito. Como irá ele fazer tal

avaliação, a não ser comparando a solução que lhe trazem, extraída da coisa, com aquela que ele teria composto com as idéias correntes, isto é, com as palavras depositárias do pensamento social? E o que irá significar seu juízo, senão que não precisamos mais procurar, que isso atrapalha a sociedade, que cabe traçar uma barra embaixo dos conhecimentos vagos armazenados na linguagem, fazer a somatória, e ater-se a isso? "Sabemos tudo", tal é o postulado desse método. Ninguém ousaria mais aplicá-lo na crítica das teorias físicas ou astronômicas. Mas correntemente se procede assim em filosofia. Àquela que trabalhou, lutou, penou para afastar as idéias já prontas e para tomar contato com a coisa opõe-se a solução que se pretende que seja "racional". O verdadeiro investigador deveria protestar. Caber-lhe-ia mostrar que a faculdade de criticar, assim entendida, é tomar o partido de ignorar, e que a única crítica aceitável seria um novo estudo, mais aprofundado, mas igualmente direto, da coisa mesma. Infelizmente, ele próprio está por demais propenso a criticar em toda ocasião, ao passo que só conseguiu escavar efetivamente dois ou três problemas. Contestando à pura "inteligência" o poder de avaliar o que ele faz, privar-se-ia a si mesmo do direito de julgar em casos onde ele não é mais nem filósofo nem cientista, mas simplesmente "inteligente". Prefere então adotar a ilusão comum. A essa ilusão, aliás, tudo o encoraja. Correntemente, vai-se consultar acerca de um ponto difícil homens incompetentes, porque chegaram à notoriedade por sua competência em matérias inteiramente diferentes. Adula-se assim neles e, sobretudo, fortifica-se no espírito do público a idéia de que existe uma faculdade geral de conhecer as coisas sem as ter estudado, uma "inteligência" que não é nem simplesmente o hábito de

manejar na conversação os conceitos úteis à vida social, nem a função matemática do espírito, mas uma certa potência de obter dos conceitos sociais o conhecimento do real ao combiná-los de modo mais ou menos destre entre si. Essa destreza superior seria o que faz a superioridade do espírito. Como se a verdadeira superioridade pudesse ser algo diferente de uma maior força de atenção! Como se essa atenção não fosse necessariamente especializada, isto é, inclinada pela natureza ou pelo hábito para determinados objetos antes do que para outros! Como se ela não fosse visão direta, visão que atravessa o véu das palavras, e como se não fosse a própria ignorância das coisas que torna tão fácil falar delas! Apreciamos, de nossa parte, o conhecimento científico e a competência técnica tanto quanto a visão intuitiva. Acreditamos que é da essência do homem criar material e moralmente, fabricar coisas e fabricar-se a si próprio. *Homo faber*, tal é a definição que propomos. O *Homo sapiens*, nascido da reflexão do *Homo faber* sobre sua fabricação, parece-nos igualmente digno de estima enquanto resolve pela pura inteligência os problemas que só dela dependem: na escolha desses problemas um filósofo pode se enganar, um outro filósofo irá desfazer o engano; ambos terão trabalhado com todo o empenho; ambos poderão merecer nosso reconhecimento e nossa admiração. *Homo faber*, *Homo sapiens*, diante de ambos, que, aliás, tendem a confundir-se um com o outro, nós nos inclinamos. O único que nos seja antipático é o *Homo loquax*, cujo pensamento, quando ele pensa, é apenas uma reflexão sobre sua palavra.

A formá-lo e a aperfeiçoá-lo tendiam outrora os métodos de ensino. Não tendem um pouco a isso ainda hoje? Decerto, o defeito é menos acentuado entre nós do que alhures. Em nenhum outro lugar mais do que na França

o professor provoca a iniciativa do estudante, até mesmo nos primeiros anos. No entanto, ainda temos muito que fazer. Não preciso falar aqui do trabalho manual, do papel que ele poderia desempenhar na escola. É-se por demais propenso a ver nele apenas uma diversão. Esquece-se que a inteligência é essencialmente a faculdade de manipular a matéria, que ela pelo menos começa assim, que tal era a intenção da natureza. Como então a inteligência não se beneficiaria da educação da mão? Podemos ir mais longe. A mão da criança experimenta-se naturalmente em construir. Ajudando-a, fornecendo-lhe pelo menos ocasiões para tanto, obteríamos mais tarde do homem feito um rendimento superior; aumentaríamos singularmente o que há de inventividade no mundo. Um saber imediatamente livresco comprime e suprime atividades que só pediam para tomar o seu impulso. Exercitemos, portanto, a criança no trabalho manual e não abandonemos esse ensino a um técnico. Enderecemo-nos a um verdadeiro mestre, para que ele aperfeiçoe o toque ao ponto de fazer dele um tato: a inteligência subirá da mão para a cabeça. Mas não insistirei nesse ponto. Em qualquer matéria, letras ou ciências, nosso ensino permaneceu excessivamente verbal. Foi-se o tempo em que bastava ser homem do mundo e saber discorrer sobre as coisas. Trata-se de ciência? Expõem-se sobretudo resultados. Não seria melhor promover a iniciação nos métodos? Fariamos com que fossem imediatamente praticados; convidaríamos a observar, a experimentar, e reinventar. Como nos escutariam! Como nos ouviriam! Pois a criança é um pesquisador e um inventor, sempre à espreita da novidade, impaciente pela regra, enfim, mais próxima da natureza que o homem feito. Mas este é essencialmente um ser sociável, e é ele quem ensina: neces-

sariamente traz para o primeiro plano todo o conjunto de resultados adquiridos dos quais se compõe o patrimônio social, e do qual legitimamente se orgulha. No entanto, por enciclopédico que seja o programa, o que o aluno poderá assimilar em termos de ciência já pronta reduzir-se-á a pouca coisa e será freqüentemente estudado sem gosto e sempre rapidamente esquecido. Nenhuma dúvida de que cada um dos resultados adquiridos pela humanidade seja precioso; mas este é um saber adulto e o adulto o encontrará quando dele precisar, se simplesmente tiver aprendido a buscá-lo. Cultivemos antes na criança um saber infantil e guardemo-nos de sufocar sob um acúmulo de ramos e de folhas secas, produto de vegetações antigas, a planta nova que só pede para crescer.

Não encontraríamos nós os mesmos defeitos em nosso ensino literário (tão superior, no entanto, àquele oferecido em outros países)? Poderá ser útil dissertar sobre a obra de um grande escritor; faremos assim com que seja mais bem compreendida e mais bem apreciada. Ainda é preciso que o aluno tenha começado a apreciá-la e, por conseguinte, a compreendê-la. O que significa que a criança precisará primeiro reinventá-la ou, em outros termos, apropriar-se até certo ponto da inspiração do autor. Como fará isso, a não ser ajustando seu passo ao dele, adotando seus gestos, sua atitude, seu andamento? Ler bem em voz alta é exatamente isto. A inteligência virá mais tarde para matizá-lo. Mas matiz e cor nada são sem o desenho. Antes da inteligência propriamente dita, há a percepção da estrutura e do movimento; há, na página que se lê, a pontuação e o ritmo¹¹. Marcá-los como se deve, le-

11. Acerca do fato de que o ritmo desenha em largos traços o sentido da frase verdadeiramente *escrita*, de que ele pode nos dar a comu-

var em conta relações temporais entre as diversas frases do parágrafo e os diversos membros da frase, seguir sem interrupção o *crescendo* do sentimento e do pensamento até o ponto que é musicalmente anotado como culminante, nisso consiste, em primeiro lugar, a arte da dicção. Erra-se ao tratá-la como arte de adorno. Ao invés de chegar no fim dos estudos, como um ornamento, deveria estar no início e por toda parte, como um sustentáculo. Sobre ela disporíamos todo o resto, se não cedêssemos aqui também à ilusão de que o principal é discorrer sobre as coisas, e de que se as conhece suficientemente quando se sabe falar delas. Mas só se conhece, só se compreende aquilo que se pode, em alguma medida, reinventar. Seja dito de passagem, há uma certa analogia entre a arte da leitura, tal como acabamos de a definir, e a intuição que recomendamos ao filósofo. Na página que ela escolheu do grande livro do mundo, a intuição quis reencontrar o movimento e o ritmo da composição, reviver a evolução criadora, nela se inserindo simpaticamente. Mas abrimos um demasiadamente longo parêntese. Chegou a hora de fechá-lo. Não nos cabe elaborar um programa de educação. Queríamos simplesmente assinalar certos hábitos de espírito que tomamos por deploráveis e que a escola encoraja ainda com excessiva freqüência de fato,

nicação direta com o pensamento do escritor antes que o estudo das palavras tenha vindo colocar a cor e o matiz, pronunciámo-nos outrora, notadamente em uma conferência feita em 1912 sobre *A alma e o corpo* (cf. "*L'âme et le corps*" em nossa coletânea *L'énergie spirituelle*, p. 32). Limitávamo-nos, aliás, a resumir uma aula dada anteriormente no Collège de France. Nessa aula, havíamos tomado como exemplo uma página ou duas do *Discours de la Méthode* e havíamos procurado mostrar como idas e vindas do pensamento, cada uma numa direção determinada, passam do espírito de Descartes para o nosso pelo simples efeito do ritmo tal como a pontuação o indica, tal, sobretudo, como o marca uma leitura correta em voz alta.

ainda que os repudie em princípio. Queríamos sobretudo protestar uma vez mais contra a substituição das coisas pelos conceitos e contra aquilo que poderíamos chamar de socialização da verdade. Esta se impunha nas sociedades primitivas. Ela é natural ao espírito humano, uma vez que o espírito humano não está destinado à ciência pura, menos ainda à filosofia. Mas cabe reservar essa socialização para as verdades de ordem prática, para as quais foi feita. Nada tem a ver com o domínio do conhecimento puro, ciência ou filosofia.

Repudiamos assim a facilidade. Recomendamos um certo modo dificultoso de pensar. Estimamos acima de tudo o esforço. Como puderam alguns se enganar a esse respeito? Nada diremos acerca daquele que pretende que nossa "intuição" seja instinto ou sentimento. Nenhuma linha daquilo que escrevemos se presta a uma tal interpretação. E em tudo que escrevemos há a afirmação do contrário: nossa intuição é reflexão. Mas, pelo fato de que chamávamos a atenção para a mobilidade que está no fundo das coisas, pretendeu-se que encorajássemos não sei que relaxamento do espírito. E, pelo fato de que a permanência da substância era a nossos olhos uma continuidade de mudança, disse-se que nossa doutrina era uma justificação da instabilidade. Seria o mesmo que imaginar que o bacteriologista nos recomenda as doenças microbianas quando nos mostra por toda parte micróbios, ou que o físico nos prescreve o exercício do balanço quando reduz os fenômenos da natureza a oscilações. Uma coisa é um princípio de explicação, outra uma máxima de conduta. Poder-se-ia quase dizer que o filósofo que encontra a mobilidade por toda parte é o único que não pode recomendá-la, uma vez que a vê como inevitável, uma vez que a descobre naquilo que se conven-

cionou chamar de imobilidade. Mas a verdade é que por mais que ele se represente a estabilidade como uma complexidade de mudança, ou como um aspecto particular da mudança, por mais que resolva, pouco importa como, a estabilidade em mudança, nem por isso deixará de distinguir, como todo mundo, estabilidade de mudança. E para ele, como para todo mundo, pôr-se-á a questão de saber em que medida é a aparência especial dita estabilidade, em que medida é a mudança pura e simples que se deve aconselhar às sociedades humanas. Sua análise da mudança deixa essa questão intacta. Por pouco que tenha bom senso, julgará necessária, como todo mundo, uma certa permanência daquilo que é. Dirá que as instituições devem fornecer um quadro relativamente estável para a diversidade e a mobilidade dos desígnios individuais. E compreenderá talvez melhor que outros o papel dessas instituições. De fato, ao porem imperativos, não continuam elas, no domínio da ação, a obra de estabilização que os sentidos e o entendimento realizam no domínio do conhecimento quando condensam em percepção as oscilações da matéria, e em conceitos o escoamento das coisas? Sem dúvida, no quadro rígido das instituições, sustentada por essa própria rigidez, a sociedade evolui. E, mesmo, o dever do homem de Estado é seguir essas variações e modificar a instituição enquanto ainda é tempo: de dez erros políticos, nove consistem simplesmente em acreditar ainda verdadeiro o que deixou de sê-lo. Mas o décimo, que poderá ser o mais grave, será de não mais acreditar verdadeiro aquilo que, no entanto, ainda o é. De um modo geral, a ação exige um ponto de apoio sólido e o ser vivo tende essencialmente para a ação eficaz. É por isso que vimos numa certa estabilização das coisas a função primordial da consciência. Instalada na universal mo-

bilidade, dizíamos, a consciência contrai numa visão quase instantânea uma história imensamente longa que se desenrola fora dela. Quanto mais alta a consciência, mais forte é essa tensão de sua duração em comparação com a das coisas.

Tensão, concentração, tais são as palavras pelas quais caracterizaríamos um método que requer do espírito, para cada novo problema, um esforço inteiramente novo. Nunca poderíamos ter extraído de nosso livro *Matière et mémoire*, que precedeu *L'évolution créatrice*, uma verdadeira doutrina da evolução (teria sido apenas uma aparência de tal doutrina); nem de nosso *Essai sur les données immédiates de la conscience* uma teoria das relações da alma e do corpo como aquela que expusemos depois em *Matière et mémoire* (teríamos apenas uma construção hipotética), nem da pseudofilosofia à qual nos prendíamos antes das *Données immédiates* – isto é, das noções gerais armazenadas na linguagem – as conclusões sobre a duração e a vida interior que apresentamos nesse primeiro trabalho. Nossa iniciação ao verdadeiro método filosófico data do dia em que rejeitamos as soluções verbais, tendo encontrado na vida interior um primeiro campo de experiência. Todo progresso ulterior foi um engrandecimento desse campo. Estender logicamente uma conclusão, aplicá-la a outros objetos sem ter realmente alargado o círculo de nossas investigações é uma inclinação natural ao espírito humano, mas à qual não devemos ceder nunca. A filosofia a ela se abandona ingenuamente quando é dialética pura, isto é, tentativa de construir uma metafísica com os conhecimentos rudimentares que encontramos armazenados na linguagem. Continua a fazê-lo quando erige certas conclusões extraídas de certos fa-

tos em “princípios gerais” aplicáveis ao resto das coisas. Contra essa maneira de filosofar, toda nossa atividade filosófica foi um protesto. Tivemos assim que deixar de lado questões importantes, às quais facilmente teríamos dado um simulacro de resposta prolongando até elas os resultados de nossos trabalhos precedentes. Só responderemos a tal ou tal dentre elas se nos for concedido o tempo e a força para resolvê-la nela mesma, por ela mesma. Senão, gratos ao nosso método por nos ter dado o que acreditamos ser a solução precisa de alguns problemas, constatando que não podemos, de nossa parte, extrair mais que isso, ficaremos por aqui. Não se é nunca obrigado a escrever um livro¹².

Janeiro 1922

12. Esse ensaio foi concluído em 1922. Simplesmente lhe acrescentamos algumas páginas relativas às teorias físicas atuais. Naquela época, ainda não estávamos de posse completa dos resultados que expusemos em nossa obra recente: *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932. O que explica as últimas linhas do presente ensaio.

CAPÍTULO III O POSSÍVEL E O REAL

*Ensaio publicado na revista sueca
Nordisk Tidskrift em novembro de 1930¹*

Gostaria de voltar aqui a um assunto do qual já falei, a criação contínua de imprevisível novidade que parece desenrolar-se no universo. De minha parte, acredito experimentá-la a todo instante. Em vão me represento o detalhe daquilo que irá me ocorrer: como minha representação é pobre, abstrata, esquemática, em comparação com o acontecimento que se produz! A realização traz consigo um imprevisível nada que muda tudo. Devo, por exemplo, assistir a uma reunião; sei quais pessoas ali encontrarei, em volta de que mesa, em que ordem, para a discussão de que problema. Mas que essas pessoas venham, sentem-se e falem como eu esperava que fizessem, que digam o que eu de fato pensava que diriam: o conjun-

1. Esse artigo era o desenvolvimento de algumas concepções apresentadas na abertura do “meeting filosófico” de Oxford, no dia 24 de setembro de 1920. Ao escrevê-lo para a revista sueca *Nordisk Tidskrift*, queríamos testemunhar o pesar que experimentávamos por não poder dar uma conferência em Estocolmo, conforme o costume, por ocasião do Prêmio Nobel. O artigo só havia sido publicado, até o presente momento, em língua sueca.

to dá-me uma impressão única e nova, como se fosse agora desenhado num único traço original por uma mão de artista. Adeus, imagem que eu me havia formado dessa reunião, simples justaposição, antecipadamente figurável, de coisas já conhecidas! Concedo que o quadro não tenha o valor artístico de um Rembrandt ou de um Velásquez: ele é igualmente inesperado e, nesse sentido, igualmente original. Alegar-se-á que eu ignorava o detalhe das circunstâncias, que eu não dispunha dos personagens, de seus gestos, de suas atitudes, e que, se o conjunto me traz algo novo, é porque me fornece um acréscimo de elementos. Mas tenho a mesma impressão de novidade diante do desenrolamento de minha vida interior. Experimento essa mesma impressão, mais viva do que nunca, diante da ação desejada por mim e da qual eu era o único senhor. Se delibero antes de agir, os momentos da deliberação oferecem-se à minha consciência como os esboços sucessivos, cada um deles único em seu gênero, que um pintor faria de seu quadro; e o próprio ato, ao se realizar, por mais que realize algo desejado e, por conseguinte, previsto, nem por isso deixa de ter sua forma original. – Seja, dirão; talvez haja algo de original e de único num estado de alma; mas a matéria é repetição; o mundo exterior obedece a leis matemáticas; uma inteligência sobre-humana, que conhecesse a posição, a direção e a velocidade de todos os átomos e elétrons do universo material num dado momento, calcularia todo e qualquer estado futuro desse universo, como o fazemos com relação a um eclipse do sol ou da lua. – Concedo-o, a rigor, caso se trate apenas do mundo inerte, muito embora a questão comece a se tornar controversa, pelo menos no que diz respeito aos fenômenos elementares. Mas esse mundo é apenas uma abstração. A realidade concreta

compreende os seres vivos, conscientes, que estão enquadrados pela matéria inorgânica. Digo vivos e conscientes, pois considero que o vivo seja de direito consciente; torna-se inconsciente de fato ali onde a consciência adormece, mas, mesmo nas regiões nas quais a consciência dormita, no vegetal, por exemplo, há evolução regrada, progresso definido, envelhecimento, enfim, todos os signos exteriores da duração que caracteriza a consciência. Por que, aliás, falar de uma matéria inerte na qual a vida e a consciência se inseririam como num quadro? Com que direito pomos o inerte primeiro? Os antigos haviam imaginado uma Alma do Mundo que asseguraria a continuidade de existência do universo material. Despojando essa concepção daquilo que ela tem de mítico, eu diria que o mundo inorgânico é uma série de repetições ou de quase-repetições infinitamente rápidas que se somam em mudanças visíveis e previsíveis. Eu as compararia às oscilações do pêndulo do relógio: estas estão emparelhadas à distensão contínua de uma mola que as liga entre si e da qual escandem o progresso; aquelas ritmam a vida dos seres conscientes e medem sua duração. Assim, o ser vivo dura essencialmente; ele dura, justamente porque elabora incessantemente algo novo e porque não há elaboração sem procura, nem procura sem tateio. O tempo é essa hesitação mesma, ou não é absolutamente nada. Suprimam o consciente e o vivo (e só poderão fazê-lo por um esforço artificial de abstração, pois, mais uma vez, o mundo material talvez implique a presença necessária da consciência e da vida), vocês obterão de fato um universo cujos estados sucessivos em teoria são antecipadamente calculáveis, como as imagens, anteriores ao desenrolamento, que estão justapostas no filme cinematográfico. Mas, então, para que o desenrolamento? Por que a

realidade se desdobra? Como se dá que não esteja desdobrada? Para que serve o tempo? (Falo do tempo real, concreto, e não desse tempo abstrato que não é mais que uma quarta dimensão do espaço².) Tal fora, outrora, o ponto de partida de minhas reflexões. Há cerca de cinquenta anos, eu estava fortemente ligado à filosofia de Spencer. Percebi, um belo dia, que nessa filosofia o tempo de nada servia, que ele nada fazia. Ora, o que não faz nada não é nada. No entanto, eu me dizia, o tempo é algo. Então ele age. O que poderia ele fazer? O simples bom senso respondia: o tempo é aquilo que impede que tudo seja dado de um só golpe. Ele retarda ou, melhor, ele é retardamento. Ele deve portanto ser elaboração. Não seria ele então veículo de criação e de escolha? A existência do tempo não provaria que há indeterminação nas coisas? O tempo não seria exatamente essa indeterminação? Se tal não é a opinião da maior parte dos filósofos, é porque a inteligência humana é feita justamente para tomar as coisas pela outra ponta. Digo a inteligência, não digo o pensamento, não digo o espírito. Ao lado da inteligência, com efeito, há a percepção imediata, por cada um de nós, de sua própria atividade e das condições nas quais esta se exerce. Chamem-na como quiserem; é o sentimento que temos de sermos criadores de nossas intenções, de nossas decisões, de nossos atos e, por isso mesmo, de nossos hábitos, de nosso caráter, de nós mesmos. Artesãos de nossa vida, até mesmo artistas quando o queremos, trabalhamos continuamente na modela-

2. Com efeito, mostramos, em nosso *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, p. 82, que o Tempo mensurável poderia ser considerado como "uma quarta dimensão do Espaço". Tratava-se, é claro, do Espaço puro e não da amálgama Espaço-Tempo da Teoria da Relatividade, que é algo inteiramente diferente.

gem, com a matéria que nos é fornecida pelo passado e pelo presente, pela hereditariedade e pelas circunstâncias, de uma figura única, nova, original, imprevisível como a forma dada à argila pelo escultor. Desse trabalho e daquilo que ele tem de único somos advertidos, sem dúvida, enquanto ele se faz, mas o essencial é que nós o façamos. Não temos que investigá-lo a fundo; não é sequer necessário que dele tenhamos plena consciência, como tampouco o artista precisa analisar seu poder criador; ele deixa esse cuidado para o filósofo e contenta-se com criar. Em compensação, é preciso que o escultor conheça a técnica de sua arte e saiba tudo o que se pode aprender acerca dela: essa técnica concerne sobretudo àquilo que sua obra terá em comum com outras; é comandada pelas exigências da matéria sobre a qual ele opera e que se impõe a ele como a todos os artistas; remete, na arte, àquilo que é repetição ou fabricação, e não mais à própria criação. Sobre ela se concentra a atenção do artista, o que eu chamaria sua intelectualidade. Do mesmo modo, na criação de nosso caráter, sabemos muito pouco acerca de nosso poder criador: para aprendê-lo, precisaríamos nos voltar sobre nós mesmos, filosofar e escalar de volta a inclinação da natureza, pois a natureza quis a ação, ela não pensou muito na especulação. Tão logo não mais se trate simplesmente de sentir em nós um elã e de nos assegurarmos de que podemos agir, mas de voltar o pensamento sobre ele mesmo para que apreenda esse poder e capte esse elã, a dificuldade torna-se considerável, como se fosse necessário inverter a direção normal do conhecimento. Pelo contrário, temos um interesse capital em nos familiarizar com a técnica de nossa ação, isto é, em extrair das condições nas quais esta se exerce tudo o que pode nos fornecer receitas e regras ge-

rais sobre as quais se apoiará nossa conduta. É só por obra e graça da repetição que tivermos encontrado nas coisas que haverá novidade em nossos atos. Nossa faculdade de conhecer é portanto essencialmente uma potência de extrair o que há de estabilidade e de regularidade no fluxo do real. Trata-se de perceber? A percepção apodera-se de abalos infinitamente repetidos que são luz ou calor, por exemplo, e contrai-os em sensações relativamente invariáveis: são bilhões de oscilações exteriores que são condensadas aos nossos olhos, numa fração de segundo, pela visão de uma cor. Trata-se de conceber? Formar uma idéia geral é abstrair das coisas diversas e cambiantes um aspecto comum que não muda ou que pelo menos oferece para nossa ação um flanco invariável. A constância de nossa atitude, a identidade de nossa reação possível ou virtual à multiplicidade e à variabilidade dos objetos representados, eis aquilo que a generalidade da idéia marca e desenha em primeiro lugar. Trata-se, por fim, de compreender? É simplesmente encontrar nexos, estabelecer relações estáveis entre fatos que passam, desentranhar leis: operação tanto mais perfeita quanto mais precisa é a relação e mais matemática a lei. Todas essas funções são constitutivas da inteligência. E a inteligência não se afasta da verdade enquanto se prende, ela amiga da regularidade e da estabilidade, àquilo que há de estável e de regular no real, à materialidade. Ela toca então num dos lados do absoluto, como nossa consciência toca no outro quando apreende em nós uma perpétua efloração de novidade ou quando, alargando-se, simpatiza com o esforço indefinidamente renovador da natureza. O erro começa quando a inteligência pretende pensar um dos aspectos como pensou o outro e aplicar-se a um uso para o qual não foi feita.

Estimo que os grandes problemas metafísicos são geralmente malpostos, que eles freqüentemente se resolvem por si mesmos quando lhes retificamos o enunciado, ou ainda que são problemas formulados em termos de ilusão, que se desvanecem assim que olhamos de perto os termos da fórmula. Nascem, com efeito, do fato de transpormos em fabricação aquilo que é criação. A realidade é crescimento global e indiviso, invenção gradual, duração: como um balão elástico que se dilatasse pouco a pouco assumindo a cada instante formas inesperadas. Mas nossa inteligência representa-se a origem e a evolução da realidade como um arranjo e um rearranjo de partes que não fariam mais que mudar de lugar; teoricamente, portanto, ela poderia prever qualquer estado de conjunto: pondo um número definido de elementos estáveis, brindamo-nos implicitamente, antecipadamente, com todas as combinações possíveis. Isso não é tudo. A realidade, tal como a percebemos diretamente, é um pleno que não cessa de se inflar e que ignora o vazio. Tem extensão, assim como tem duração; mas essa extensão concreta não é o espaço infinito e infinitamente divisível com que a inteligência se brinda como um terreno no qual construir. O espaço concreto foi extraído das coisas. Estas não estão nele, é ele quem está nelas. Só que, assim que nosso pensamento raciocina sobre a realidade, faz do espaço um receptáculo. Como tem o costume de juntar partes num vazio relativo, imagina que a realidade colmate não sei que vazio absoluto. Ora, se o desconhecimento da novidade radical está na origem dos problemas metafísicos malpostos, o hábito de ir do vazio para o pleno é a fonte dos problemas inexistentes. Aliás, é fácil ver que o segundo erro já está implicado no primeiro. Mas eu queria primeiro defini-lo com maior precisão.

Digo que há pseudoproblemas e que são os problemas angustiantes da metafísica. Reduzo-os a dois. Um engendrou as teorias do ser, o outro as teorias do conhecimento.

O primeiro consiste em se perguntar por que há ser, por que algo ou alguém existe. Pouco importa a natureza daquilo que é: digam que é matéria, ou espírito, ou ambos, ou que matéria e espírito não se bastam e manifestam uma Causa transcendente: de qualquer forma, quando consideramos existências, e causas, e causas dessas causas, sentimo-nos arrastados em uma corrida sem fim. Se nos detemos, é para escapar da vertigem. Sempre constatamos, sempre cremos constatar que a dificuldade subsiste, que o problema ainda se põe e não será nunca resolvido. Não o será nunca, de fato, mas não deveria ser posto. Põe-se apenas quando nos figuramos um nada que precederia o ser. Dizemo-nos: “poderia não haver nada” e espantamo-nos então de que haja algo – ou Alguém. Mas analisem essa frase: “poderia não haver nada”. Verão que se defrontam com palavras, de modo algum com idéias, e que “nada” não tem aqui significação alguma. “Nada” é um termo da linguagem usual que só pode ter sentido se permanecemos no terreno, próprio ao homem, da ação e da fabricação. “Nada” designa a ausência daquilo que procuramos, daquilo que desejamos, daquilo que esperamos. Com efeito, supondo que a experiência nos apresentasse alguma vez um vazio absoluto, este seria limitado, teria contornos, seria portanto ainda algo. Mas na verdade não há vazio. Somente percebemos e, mesmo, somente concebemos o pleno. Uma coisa só desaparece porque outra a substituiu. Supressão significa assim substituição. Ocorre que dizemos “supressão” quando consideramos apenas uma das metades da

substituição, ou antes, uma de suas duas faces, aquela que nos interessa; assinalamos assim que queremos dirigir nossa atenção para o objeto que se foi e desviá-la daquele que o substituiu. Dizemos então que não há mais nada, entendendo com isso que aquilo que é não nos interessa, que nos interessamos por aquilo que não está mais aí, ou por aquilo que poderia ter estado aí. A idéia de ausência, ou de nada, ou de nulidade, está portanto inseparavelmente ligada à de supressão, real ou possível, e a própria idéia de supressão não é mais que um aspecto da idéia de substituição. Temos aí maneiras de pensar das quais nos servimos na vida prática; importa particularmente à nossa indústria que nosso pensamento saiba atrasar-se com relação à realidade e permanecer preso, quando necessário, àquilo que era ou àquilo que poderia ser, ao invés de ser acaparado por aquilo que é. Mas quando nos transportamos do domínio da fabricação para o da criação, quando nos perguntamos por que há ser, por que há alguma coisa ou alguém, por que o mundo ou Deus existe e por que não o nada, quando nos pomos, enfim, o mais angustiante dos problemas metafísicos, aceitamos virtualmente um absurdo; pois se toda supressão é uma substituição, se a idéia de uma supressão não é mais que a idéia truncada de uma substituição, então, falar de uma supressão de tudo é pôr uma substituição que não seria uma substituição, é contradizer-se a si mesmo. Ou a idéia de uma supressão de tudo tem exatamente tanta existência quanto a de um quadrado redondo – a existência de um som, *flatus vocis* – ou então, caso represente algo, traduz um movimento da inteligência que vai de um objeto para o outro, que prefere aquele que acaba de deixar àquele que encontra diante de si e designa por “ausência do primeiro” a presença do se-

gundo. Pusemos o todo, depois fizemos desaparecer, uma por uma, cada uma de suas partes, sem consentir em ver aquilo que a substituíra: é, portanto, a totalidade das presenças, simplesmente dispostas em uma nova ordem, que temos diante de nós quando queremos totalizar as ausências. Em outros termos, essa pretensa representação do vazio absoluto é, na realidade, a representação do pleno universal por um espírito que salta indefinidamente de uma parte para outra, com a resolução tomada de sempre considerar apenas o vazio de sua insatisfação ao invés do pleno das coisas. O que equivale a dizer que a idéia de Nada, quando não é a idéia de uma mera palavra, implica tanta matéria quanto a de *Tudo*, com, em acréscimo, uma operação do pensamento.

Diria o mesmo acerca da idéia de desordem. Por que o universo é ordenado? Como se impõe a regra ao irregular, a forma à matéria? De onde vem que nosso pensamento se reencontre nas coisas? Esse problema, que se tornou, nos modernos, o problema do conhecimento após ter sido, nos antigos, o problema do ser, nasceu de uma ilusão de mesmo tipo. Desvanece-se caso consideremos que a idéia de desordem tem um sentido definido no domínio da indústria humana ou, como dizemos, da fabricação, mas não no da criação. A desordem é simplesmente a ordem que não procuramos. Não podemos suprimir uma ordem, nem mesmo pelo pensamento, sem fazer surgir outra. Se não há finalidade ou vontade, é porque há mecanismo; se o mecanismo fraqueja, é em proveito da vontade, do capricho, da finalidade. Mas, quando esperamos uma dessas duas ordens e encontramos a outra, dizemos que há desordem, formulando o que é em termos daquilo que poderia ou deveria ser, e objetivando o nosso pesar. Toda desordem compreende assim

duas coisas: fora de nós, uma ordem; em nós, a representação de uma ordem diferente, que é a única que nos interessa. Supressão, portanto, significa sempre substituição. E a idéia de uma supressão de toda e qualquer ordem, isto é, a idéia de uma desordem absoluta envolve então uma contradição verdadeira, uma vez que consiste em já não deixar senão apenas uma única face para a operação que, por hipótese, compreendia duas faces. Ou a idéia de desordem absoluta não representa mais que uma combinação de sons, *flatus vocis*, ou, caso responda a algo, traduz um movimento do espírito que salta do mecanismo para a finalidade, da finalidade para o mecanismo, e que, para marcar o lugar onde está, prefere indicar a cada vez o ponto onde não está. Portanto, querendo suprimir a ordem, brindamo-nos com duas ou mais ordens. O que equivale a dizer que a concepção de uma ordem que viria acrescentar-se a uma "ausência de ordem" implica um absurdo e que o problema se desvanece.

As duas ilusões que acabo de assinalar são na realidade uma só e mesma ilusão. Consistem em acreditar que há *menos* na idéia do vazio do que na do pleno, *menos* no conceito de desordem do que no de ordem. Na realidade, há mais conteúdo intelectual nas idéias de desordem e de nada, quando estas representam algo, do que nas de ordem e de existência, uma vez que implicam várias ordens, várias existências e, além disso, um jogo do espírito que inconscientemente faz malabarismos com elas.

Pois bem, reencontro a mesma ilusão no caso que nos ocupa. No fundo das doutrinas que desconhecem a novidade radical de cada momento da evolução, há muitos mal-entendidos, muitos erros. Mas há, sobretudo, a idéia de que o possível é *menos* que o real e de que, por essa razão, a possibilidade das coisas precede sua exis-

tência. Estas seriam, assim, antecipadamente representáveis; poderiam ser pensadas antes de serem realizadas. Mas é o inverso que é verdade. Se deixamos de lado os sistemas fechados, submetidos a leis puramente matemáticas, que são isoláveis pelo fato de a duração não os atingir, se consideramos o conjunto da realidade concreta ou muito simplesmente o mundo da vida e, com mais forte razão, o da consciência, descobrimos que há mais, e não menos, na possibilidade de cada um dos estados sucessivos do que em sua realidade. Pois o possível é apenas o real com, em acréscimo, um ato do espírito que repele sua imagem para o passado assim que ele se produziu. Mas é isso que nossos hábitos intelectuais nos impedem de perceber.

Durante a grande guerra, jornais e revistas desviavam-se por vezes das terríveis inquietudes do presente para pensar naquilo que ocorreria mais tarde, uma vez a paz restabelecida. O futuro da literatura, em particular, preocupava-os. Vieram um dia me perguntar como eu me o representava. Declarei, um pouco confuso, que não me o representava. "O senhor não percebe pelo menos, me disseram, certas direções possíveis? Admitamos que não se possa prever o detalhe; o senhor terá pelo menos, o senhor, filósofo, uma idéia do conjunto. Como o senhor concebe, por exemplo, a grande obra dramática de amanhã?" Sempre me lembrarei da surpresa de meu interlocutor quando lhe respondi: "Se eu soubesse o que será a grande obra dramática de amanhã, eu a faria." Vi perfeitamente que ele concebia a obra futura como encerrada, desde aquele momento, em não sei que armário de possíveis; eu devia, em consideração às minhas relações já antigas com a filosofia, ter conseguido junto a ela a chave do armário. "Mas, disse-lhe eu, a obra da qual o se-

nhor fala ainda não é possível." – "Mas é preciso que ela o seja, uma vez que se realizará." – "Não, ela não o é. Concedo-lhe, no máximo, que ela o *terá sido*." – "O que o senhor entende com isso?" – "É muito simples. Que um homem de talento ou de gênio surja, que ele crie uma obra: ei-la real e, por isso mesmo, ela torna-se retrospectivamente ou retroativamente possível. Ela não o seria, não o teria sido, caso esse homem não tivesse surgido. É por isso que lhe digo que ela terá sido possível hoje, mas que ainda não o é." – "Essa é boa! O senhor não vai sustentar que o porvir influencia o presente, que o presente introduz algo no passado, que a ação nada à contracorrente do tempo e vai imprimir sua marca lá atrás?" – Depende. Que possamos inserir algo real no passado e trabalhar assim de marcha a ré no tempo, nunca o pretendi. Mas que possamos ali alojar o possível, ou antes, que o possível vá ali se alojar por si mesmo a todo instante, isto não é de se duvidar. Ao mesmo passo que a realidade se cria, imprevisível e nova, sua imagem reflete-se atrás dela no passado indefinido; descobre-se assim ter sido, desde sempre, possível; mas é nesse momento preciso que começa a tê-lo sido sempre, e eis por que eu dizia que sua possibilidade, que não precede sua realidade, a terá precedido uma vez que a realidade tiver aparecido. O possível é portanto a miragem do presente no passado; e, como sabemos que o porvir acabará por ser presente, como o efeito de miragem continua sem descanso a se produzir, dizemo-nos que, em nosso presente atual, que será o passado de amanhã, a imagem de amanhã já está contida ainda que não a consigamos apreender. Precisamente aí está a ilusão. É como se nos figurássemos, percebendo nossa imagem no espelho diante do qual acabamos de nos postar, que a poderíamos ter tocado

caso tivéssemos permanecido atrás do espelho. Aliás, julgando assim que o possível não pressupõe o real, admitimos que a realização acrescenta algo à mera possibilidade: o possível teria estado aí desde sempre, fantasma que espera sua hora; ter-se-ia portanto tornado realidade pela adição de algo, através de não sei que transfusão de sangue ou de vida. Não se vê que é exatamente o contrário, que o possível implica a realidade correspondente com, além disso, algo que a ela se acrescenta, já que o possível é o efeito combinado da realidade, uma vez surgida, e de um dispositivo que a repele para trás. A idéia, imanente à maior parte das filosofias e natural ao espírito humano, de possíveis que se realizariam por uma aquisição de existência é, portanto, pura ilusão. Seria o mesmo que pretender que o homem em carne e osso provém da materialização de sua imagem percebida no espelho, sob o pretexto de que há nesse homem real tudo aquilo que encontramos nessa imagem virtual com, em acréscimo, a solidez que faz com que se a possa tocar. Mas a verdade é que é preciso mais, aqui, para obter o virtual do que para obter o real, mais para a imagem do homem do que para o próprio homem, pois a imagem do homem não se desenhará se não começarmos por nos brindar com o homem e será preciso, além disso, um espelho.

É isso que meu interlocutor esquecia quando me questionava acerca do teatro de amanhã. Talvez também brincasse inconscientemente com o sentido da palavra "possível". *Hamlet* era sem dúvida possível antes de ser realizada, se entendermos com isso que não havia obstáculo intransponível à sua realização. Nesse sentido particular, chamamos possível o que não é impossível; e é claro por si que essa não-impossibilidade de uma coisa é a condição de sua realização. Mas o possível assim com-

preendido não é em nenhuma medida o virtual, o idealmente preexistente. Fechem a barreira, vocês sabem que ninguém atravessará a via: não se segue daí que vocês possam predizer quem a atravessará quando vocês a abrirem. No entanto, do sentido inteiramente negativo do termo "possível" vocês passam sub-repticiamente, inconscientemente, para o sentido positivo. Possibilidade significava, há pouco, "ausência de impedimento"; vocês fazem dela agora uma "preexistência sob forma de idéia", o que é algo inteiramente diferente. No primeiro sentido da palavra, era um truísmo dizer que a possibilidade de uma coisa preexiste à sua realidade: vocês entendiam simplesmente com isso que os obstáculos, tendo sido transpostos, eram transponíveis³. Mas, no segundo sentido, é um absurdo, pois é claro que um espírito no qual o *Hamlet* de Shakespeare se tivesse desenhado sob forma de possível ter-lhe-ia por isso mesmo criado a realidade: teria sido então, por definição mesmo, o próprio Shakespeare. Em vão vocês começarão por imaginar que esse espírito poderia ter surgido antes de Shakespeare: é que vocês não pensam então em todos os detalhes do drama. À medida que vocês os completam, o predecessor de Shakespeare se vê pensar tudo o que Shakespeare pensará, sentir tudo o que ele sentirá, saber tudo o que ele saberá, perceber portanto tudo o que ele perceberá, ocupar, por conseguinte, o mesmo ponto do espaço e do tempo, ter o mesmo corpo e a mesma alma: é Shakespeare ele próprio.

3. E ainda cabe perguntar-se em certos casos se os obstáculos não se tornaram transponíveis graças à ação criadora que os transpôs: a ação, em si mesma imprevisível, teria então criado a "transponibilidade". Antes dela, os obstáculos eram intransponíveis e, sem ela, assim teriam permanecido.

Mas insisto em demasia sobre aquilo que é claro por si. Todas essas considerações se impõem quando se trata de uma obra de arte. Acredito que acabaremos por achar evidente que o artista cria o possível ao mesmo tempo que o real quando executa sua obra. De onde vem então que provavelmente hesitaremos em dizer o mesmo da natureza? Não é o mundo igualmente uma obra de arte, incomparavelmente mais rica do que a do maior artista? E não é igualmente absurdo, senão mais, supor aqui que o porvir se desenhe antecipadamente, que a possibilidade preexistia à realidade? Concedo, mais uma vez, que os estados futuros de um sistema fechado de pontos materiais sejam calculáveis e, por conseguinte, sejam visíveis em seu estado presente. Mas, repito, esse sistema é extraído ou abstraído de um todo que compreende, além da matéria inerte e inorganizada, a organização. Tomem o mundo concreto e completo, com a vida e a consciência que ele enquadra; considerem a natureza inteira, geradora de espécies novas de formas tão originais e tão novas quanto o desenho de qualquer artista; prendam-se, nessas espécies, aos indivíduos, plantas ou animais, cada um dos quais tem seu caráter próprio – eu ia dizer sua personalidade (pois uma folha de grama não se assemelha mais a outra folha de grama do que um Rafael a um Rembrandt); ergam-se, acima do homem individual, até às sociedades, que desenrolam ações e situações comparáveis às de qualquer drama: como falar ainda de possíveis que precederiam sua própria realização? Como não ver que, embora o acontecimento se explique sempre, *post factum*, por tais ou tais acontecimentos antecedentes, um acontecimento inteiramente diferente se teria explicado com igual propriedade, nas mesmas circunstâncias, por antecedentes diferentemente escolhi-

dos – que digo eu? pelos mesmos antecedentes diferentemente recortados, diferentemente distribuídos, enfim, diferentemente percebidos pela atenção retrospectiva? De trás para frente, desenvolve-se uma remodelagem constante do passado pelo presente, da causa pelo efeito.

Não o vemos, novamente pela mesma razão, novamente por sermos vítimas da mesma ilusão, novamente porque tratamos como algo a mais aquilo que é algo a menos, como algo a menos aquilo que é algo a mais. Devolvamos o possível ao seu lugar: a evolução torna-se algo inteiramente diferente da realização de um programa; as portas do porvir abrem-se de par em par; um campo ilimitado oferece-se para a liberdade. O erro das doutrinas – bem raras na história da filosofia – que souberam abrir espaço para a indeterminação e para a liberdade no mundo foi o de não terem visto aquilo que sua afirmação implicava. Quando falavam de indeterminação, de liberdade, entendiam por indeterminação uma competição entre possíveis, por liberdade uma escolha entre os possíveis – como se a possibilidade não fosse criada pela própria liberdade! Como se toda outra hipótese, pondo uma ideal preexistência do possível ao real, não reduzisse o novo a ser apenas um rearranjo de elementos antigos! Como se não devesse ser levada assim, cedo ou tarde, a tomá-lo por calculável e previsível! Aceitando o postulado da teoria adversa, introduzia o inimigo no reduto. É preciso aceitá-lo: é o real que se faz possível e não o possível que se torna real.

Mas a verdade é que a filosofia nunca admitiu francamente essa criação contínua de imprevisível novidade. Os antigos já a repugnavam, pelo fato de que, mais ou menos platônicos, se figuravam que o Ser era dado de uma vez por todas, completo e perfeito, no imutável sistema

das Idéias: o mundo que se desenrola diante de nossos olhos, portanto, nada lhe podia acrescentar; pelo contrário, era apenas diminuição ou degradação; seus estados sucessivos mediriam o afastamento crescente ou decrescente entre aquilo que ele é, sombra projetada no tempo, e aquilo que ele deveria ser, Idéia sediada na eternidade; desenhariam as variações de um déficit, a forma cambiante de um vazio. Seria o Tempo que teria estragado tudo. Os modernos colocam-se, é verdade, de um ponto de vista inteiramente diferente. Não tratam mais o Tempo como um intruso, perturbador da eternidade; mas de bom grado o reduziriam a uma simples aparência. O temporal, então, não é mais que a forma confusa do racional. O que é percebido por nós como uma sucessão de estados é concebido por nossa inteligência, assim que a neblina se dissipou, como um sistema de relações. O real torna-se mais uma vez o eterno, com esta única diferença de que é a eternidade das Leis nas quais os fenômenos se resolvem, ao invés de ser a eternidade das Idéias que lhe servem de modelo. Mas, num caso como no outro, lidamos com teorias. Atenhamo-nos aos fatos. O Tempo é imediatamente dado. Isso nos basta e, na espera de que nos demonstrem sua inexistência ou sua perversidade, simplesmente constataremos que há jorro efetivo de novidade imprevisível.

A filosofia, com isso, lucrará em encontrar algum absoluto no mundo movente dos fenômenos. Mas nós lucraremos também por nos sentirmos mais alegres e mais fortes. Mais alegres, uma vez que a realidade que se inventa diante de nossos olhos dará a cada um de nós, incessantemente, algumas das satisfações com as quais a arte brinda, de longe em longe, os privilegiados pela fortuna; irá nos descortinar, para além da fixidez e da monoto-

nia percebidas de início por nossos sentidos hipnotizados pela constância de nossas necessidades, a novidade incessantemente renascente, a movente originalidade das coisas. Mas sobretudo seremos mais fortes, pois da grande obra de criação que está na origem e que se desenvolve diante de nossos olhos nos sentiremos participar, criadores de nós mesmos. Nossa faculdade de agir, ao recobrar-se, intensificar-se-á. Humilhados até então numa atitude de obediência, escravos de não sei que necessidades naturais, nós nos reergueremos, senhores associados a um maior Senhor. Tal será a conclusão de nosso estudo. Guardemo-nos de ver uma simples brincadeira numa especulação sobre as relações entre o possível e o real. Pode se tratar de uma comparação para bem viver.

CAPÍTULO IV
A INTUIÇÃO FILOSÓFICA

*Conferência pronunciada no Congresso Filosófico
de Bolonha em 10 de abril de 1911*

Gostaria de lhes submeter algumas reflexões sobre o espírito filosófico. Parece-me – e mais de um trabalho apresentado nesse Congresso o atesta – que nesse momento a metafísica procura simplificar-se, aproximar-se mais da vida. Creio que ela está certa e que é nesse sentido que devemos trabalhar. Mas considero que, assim procedendo, nada faremos de revolucionário; limitar-nos-emos a dar a forma mais apropriada àquilo que é o fundo de toda filosofia – quero dizer, de toda filosofia que tem plena consciência de sua função e de sua destinação. Pois a complicação da letra não deve fazer perder de vista a simplicidade do espírito. Atendo-nos às doutrinas quando já formuladas, à síntese na qual parecem então abarcar as conclusões das filosofias anteriores e o conjunto dos conhecimentos conquistados, corremos o risco de não mais perceber aquilo que há de essencialmente espontâneo no pensamento filosófico.

Há uma observação que deve ter sido feita por todos aqueles dentre nós que ensinam a história da filosofia, por todos aqueles que tiveram ocasião de voltar freqüen-

temente ao estudo das mesmas doutrinas e levar assim cada vez mais longe seu aprofundamento. De início, um sistema filosófico parece erguer-se como um edifício completo, de uma arquitetura engenhosa, no qual as medidas foram tomadas para que nele possamos alojar de forma cômoda todos os problemas. Experimentamos, ao contemplá-lo sob essa forma, uma alegria estética reforçada por uma satisfação profissional. Com efeito, não apenas encontramos aqui a ordem na complicação (uma ordem que, por vezes, nos divertimos em completar ao descrevê-la), mas temos também o contentamento de pensar que sabemos de onde provêm os materiais e de que modo a construção foi feita. Nos problemas que o filósofo põe, reconhecemos as questões que se agitavam à sua volta. Nas soluções que lhes fornece, acreditamos reencontrar, arranjados ou desarranjados, mas quase que não modificados, os elementos das filosofias anteriores ou contemporâneas. Tal determinada visão deve ter-lhe sido fornecida por este, tal outra lhe foi sugerida por aquele. Com aquilo que ele leu, ouviu, aprendeu, poderíamos sem dúvida recompor a maior parte daquilo que ele fez. Podemos, portanto, a trabalhar, voltamos às fontes, pesamos as influências, extraímos as similitudes e acabamos por ver distintamente na doutrina aquilo que nela procurávamos: uma síntese mais ou menos original das idéias em meio às quais o filósofo viveu.

Mas um contato freqüentemente renovado com o pensamento do mestre pode nos levar, por uma impregnação gradual, a um sentimento inteiramente diferente. Não digo que o trabalho de comparação ao qual nos havíamos entregue de início tenha sido perda de tempo: sem esse esforço prévio para recompor uma filosofia com aquilo que não é ela e para ligá-la àquilo que havia à sua vol-

ta, talvez nunca atingíssemos o que ela é verdadeiramente; pois o espírito humano é feito de tal modo que só começa a compreender o novo quando já tentou tudo para reconduzi-lo ao antigo. Mas, à medida que procuramos nos instalar no pensamento do filósofo ao invés de dar-lhe a volta, vemos sua doutrina transfigurar-se. Primeiro, a complicação diminui. Depois, as partes entram umas nas outras. Por fim, tudo se contrai num único ponto, do qual sentimos que nos poderíamos aproximar cada vez mais, ainda que devamos perder as esperanças de atingi-lo.

Nesse ponto, encontra-se algo simples, infinitamente simples, tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizê-lo. E é por isso que falou por toda a sua vida. Não podia formular o que tinha no espírito sem se sentir obrigado a corrigir sua formulação e, depois, a corrigir sua correção: assim, de teoria em teoria, retificando-se quando acreditava completar-se, o que ele fez, por meio de uma complicação que convocava a complicação e por meio de desenvolvimentos justapostos a desenvolvimentos, foi apenas restituir com uma aproximação crescente a simplicidade de sua intuição original. Toda a complexidade de sua doutrina, que pode ir ao infinito, não é portanto mais que a incomensurabilidade entre sua intuição simples e os meios de que dispunha para exprimi-la.

Qual é essa intuição? Se o filósofo não pôde formulá-la, não seremos nós que o conseguiremos. Mas o que conseguiremos recuperar e fixar é uma certa imagem intermediária entre a simplicidade da intuição concreta e a complexidade das abstrações que a traduzem, imagem fugidia e evanescente que assombra, despercebida talvez, o espírito do filósofo, que o segue como se fosse sua som-

bra através de todas as voltas e reviravoltas de seu pensamento e que, se não é a própria intuição, dela se aproxima bem mais que a expressão conceitual, necessariamente simbólica, à qual a intuição deve recorrer para fornecer “explicações”. Olhemos bem essa sombra: adivinharemos a atitude do corpo que a projeta. E se nos esforçarmos no sentido de imitar essa atitude, ou antes, de nela nos inserirmos, iremos rever, na medida do possível, aquilo que o filósofo viu.

O que caracteriza primeiro essa imagem é a potência de *negação* que traz em si. Vocês se lembram como procedia o demônio de Sócrates: antes bloqueava a vontade do filósofo em um dado momento e o impedia de agir do que prescrevia o que lhe cabia fazer. Parece-me que a intuição freqüentemente se comporta, em matéria especulativa, como o demônio de Sócrates na vida prática; é pelo menos sob essa forma que principia, sob essa forma também que continua a dar suas manifestações as mais nítidas: ela proíbe. Diante de idéias correntemente aceitas, de teses que parecem evidentes, de afirmações que haviam passado até então por científicas, assopra no ouvido do filósofo a palavra: *Impossível*. Impossível, ainda mesmo que os fatos e as razões pareçam te convidar a crer que isso seja possível e real e certo. Impossível, porque uma certa experiência, confusa, talvez, mas decisiva, fala contigo através de minha voz, e diz que ela é incompatível com os fatos que se alegam e as razões que são dadas, e que, desde então, esses fatos devem ter sido mal observados, esses raciocínios devem ser falsos. Força singular, essa potência intuitiva de negação! Como foi possível que não atraísse mais a atenção dos historiadores da filosofia? Acaso não é visível que a primeira manobra do filósofo, quando seu pensamento ainda está pou-

co seguro e nada há de definitivo em sua doutrina, consiste em rejeitar certas coisas definitivamente? Mais tarde, poderá variar naquilo que afirmar; não variará muito naquilo que nega. E se varia naquilo que afirma, será ainda em virtude da potência de negação imanente à intuição ou à sua imagem. Ter-se-á deixado ir preguiçosamente na dedução de conseqüências segundo as regras de uma lógica retilínea; e eis que, de repente, diante de sua própria afirmação, experimenta o mesmo sentimento de impossibilidade que de início lhe havia advindo diante da afirmação de outrem. Com efeito, tendo deixado a curva de seu pensamento para seguir reto pela tangente, tornou-se exterior a si mesmo. Volta para dentro de si quando volta à intuição. Dessas saídas e desses retornos são feitos os ziguezagues de uma doutrina que “se desenvolve”, isto é, que se perde, se reencontra e se corrige indefinidamente a si mesma.

Libertemo-nos dessa complicação, remontemos para a intuição simples ou pelo menos para a imagem que a traduz: ao fazê-lo, vemos a doutrina libertar-se das condições de tempo e de lugar das quais parecia depender. Sem dúvida, os problemas dos quais o filósofo se ocupou são os problemas que se punham em seu tempo; a ciência que utilizou ou criticou era a ciência de seu tempo; nas teorias que expõe, poderemos até mesmo reencontrar, se ali as procurarmos, as idéias de seus contemporâneos e de seus precursores. Como poderia ser de outra forma? Para fazer compreender o novo, por força há que exprimi-lo em função do antigo; e os problemas já postos, as soluções que lhes haviam sido fornecidas, a filosofia e a ciência do tempo no qual ele viveu, foram, para cada grande pensador, a matéria que ele era obrigado a utilizar para dar uma forma concreta a seu pensamento.

Sem contar que é tradicional, desde a antiguidade, apresentar toda filosofia como um sistema completo, que abarca tudo aquilo que se conhece. Mas seria enganar-se extraordinariamente tomar por um elemento constitutivo da doutrina o que fora apenas seu meio de expressão. Tal é o primeiro erro ao qual nos expomos, como eu dizia agora há pouco, quando abordamos o estudo de um sistema. Tantas semelhanças parciais nos impressionam, tantas aproximações nos parecem impor-se, apelos tão numerosos, tão prementes, são lançados de todas as partes à nossa engenhosidade e à nossa erudição que somos tentados a recompor o pensamento do mestre com fragmentos de idéias tomadas aqui e ali, à custa de louvã-lo depois por ter sabido executar – como nós mesmos acabamos de nos mostrar capazes de fazê-lo – um belo trabalho de mosaico. Mas a ilusão não dura muito, pois rapidamente percebemos que o filósofo, ali mesmo onde parece repetir coisas já ditas, as pensa à sua maneira. Renunciamos então a recompor, mas é para cair, o mais das vezes, numa nova ilusão, menos grave, sem dúvida, do que a primeira, mas mais tenaz do que ela. De bom grado nos figuramos a doutrina – mesmo que seja a de um mestre – como descendente das filosofias anteriores e como representando “um momento de uma evolução”. Decerto, não estamos inteiramente enganados, pois uma filosofia se assemelha antes a um organismo do que a um agregado e ainda é melhor falar aqui de evolução do que de composição. Mas essa nova comparação, além do fato de atribuir à história do pensamento mais continuidade do que nela se encontra de fato, tem o inconveniente de manter nossa atenção voltada para a complicação exterior do sistema e para aquilo que ele pode ter de previsível em sua forma superficial, ao invés de nos

convidar a um contato direto com a novidade e a simplicidade de seu fundo. Um filósofo digno desse nome nunca disse mais que uma única coisa: e, mesmo assim, antes procurou dizê-la do que a disse verdadeiramente. E disse apenas uma única coisa porque soube apenas um único ponto: e mesmo assim foi menos uma visão do que um contato; esse contato forneceu um ímpeto, esse ímpeto um movimento, e, embora esse movimento, que é como um certo turbilhonamento de uma certa forma particular, só se torne visível aos nossos olhos por meio daquilo que ele apanhou pelo seu caminho, nem por isso é menos verdade que outras poeiras bem que poderiam ter sido levantadas e teria sido ainda assim o mesmo turbilhão. Desse modo, um pensamento que traz algo de novo para o mundo por força há de se manifestar através das idéias já prontas que encontra à sua frente e arrasta em seu movimento; aparece assim como relativo à época em que o filósofo viveu: mas o mais das vezes isso é apenas uma aparência. O filósofo poderia ter vindo vários séculos antes; teria lidado com uma outra filosofia e uma outra ciência; ter-se-ia posto outros problemas; ter-se-ia expresso por outras fórmulas; nenhum capítulo, talvez, dos livros que escreveu teria sido como é; e no entanto ele teria dito a mesma coisa.

Permitam-me escolher um exemplo. Vou recorrer às suas lembranças profissionais: irei evocar, se vocês me permitirem, algumas das minhas. Professor no Collège de France, consagro um de meus dois cursos, todos os anos, à história da filosofia. Foi assim que pude, durante vários anos consecutivos, praticar longamente em Berkeley, depois em Espinosa, a experiência que acabo de descrever. Deixarei de lado Espinosa: ele nos arrastaria longe demais. E no entanto não conheço nada mais instrutivo do

que o contraste entre a forma e o fundo de um livro como a *Ética*: de um lado essas coisas enormes que se chamam a Substância, o Atributo e o Modo, e o formidável aparato dos teoremas com o emaranhado das definições, corolários e escólios, e essa complicação de maquinário e essa potência de esmagamento que fazem com que o iniciante, na presença da *Ética*, seja tomado de admiração e de terror como diante de um encouraçado do tipo Dreadnought; – do outro, algo sutil, muito leve e quase aéreo, que foge quando nos aproximamos, mas que não podemos olhar, nem mesmo de longe, sem nos tornarmos incapazes de nos prendermos a qualquer outra parte da obra, mesmo àquilo que passa por capital, mesmo à distinção entre a Substância e o Atributo, mesmo à dualidade do Pensamento e da Extensão. É, por trás da pesada massa dos conceitos aparentados ao cartesianismo e ao aristotelismo, a intuição que foi a de Espinosa, intuição que nenhuma fórmula, por simples que seja, será suficientemente simples para exprimir. Digamos, para nos contentar com uma aproximação, que é o sentimento de uma coincidência entre o ato pelo qual nosso espírito conhece perfeitamente a verdade e a operação pela qual Deus a engendra, é a idéia de que a “conversão” dos Alexandrinos, quando se torna completa, passa a ser uma só e mesma coisa que sua “processão” e de que o homem, saído da divindade, quando consegue voltar para dentro dela, já não percebe mais senão um único movimento ali onde tinha visto de início os dois movimentos inversos de ida e de volta – a experiência moral encarregando-se aqui de resolver uma contradição lógica e de fazer, por uma brusca supressão do Tempo, com que a volta seja uma ida. Quanto mais remontamos para essa intuição original, tanto melhor compreendemos que, caso Espinosa ti-

vesse vivido antes de Descartes, teria sem dúvida escrito algo diferente do que escreveu, mas que, Espinosa vivendo e escrevendo, teríamos certeza de ter apesar de tudo o espinosismo.

Passo a Berkeley e, já que é ele que tomo como exemplo, vocês não me levarão a mal se eu o analisar em detalhe: a brevidade só se obteria aqui às expensas do rigor. Basta deitar um lance de olhos na obra de Berkeley para vê-la resumir-se, como que por si mesma, em quatro teses fundamentais. A primeira, que define um certo idealismo e à qual se vincula a nova teoria da visão (ainda que o filósofo tenha julgado prudente apresentar esta última como independente) formular-se-ia assim: “a matéria é um conjunto de idéias”. A segunda consiste em pretender que as idéias abstratas e gerais se reduzem a palavras: trata-se de nominalismo. A terceira afirma a realidade dos espíritos e os caracteriza pela vontade: digamos que se trata de espiritualismo e de voluntarismo. A última, por fim, que poderíamos chamar de teísmo, põe a existência de Deus fundando-se principalmente na consideração da matéria. Ora, nada seria mais fácil do que reencontrar essas quatro teses, formuladas em termos aproximadamente idênticos, nos contemporâneos ou nos predecessores de Berkeley. A última delas encontra-se também nos teólogos. A terceira estava em Duns Scotus; Descartes disse algo do mesmo gênero. A segunda alimentou as controvérsias da idade média antes de fazer parte integrante da filosofia de Hobbes. Quanto à primeira, assemelha-se muito ao “ocasionalismo” de Malebranche, do qual encontraríamos a idéia, e mesmo a fórmula, já em alguns textos de Descartes; não se havia esperado Descartes, aliás, para notar que o sonho tem toda a aparência da realidade e que não há nada, em ne-

nhuma de nossas percepções tomadas em separado, que nos garanta a existência de uma coisa exterior a nós. Assim, com filósofos já antigos ou mesmo, se não se quer voltar muito atrás, com Descartes e com Hobbes, aos quais podemos acrescentar Locke, teremos os elementos necessários para a reconstituição exterior da filosofia de Berkeley; no máximo lhe será deixada sua teoria da visão, que seria então sua obra própria e cuja originalidade, respingando sobre todo o resto, daria ao conjunto da doutrina seu aspecto original. Tomemos então essas fatias de filosofia antiga e moderna, ponhamo-las na mesma vasilha, acrescentemos, à guisa de vinagre e de óleo, uma certa impaciência agressiva para com o dogmatismo matemático e o desejo, natural num bispo filósofo, de reconciliar a razão com a fé, misturemos e mexamos conscienciosamente, salpiquemos no todo, como se fossem ervas finas, um certo número de aforismos colhidos nos neoplatônicos: teremos – com o perdão da expressão – uma salada que se assemelhará suficientemente, de longe, àquilo que Berkeley fez.

Pois bem, aquele que assim procedesse seria incapaz de penetrar no pensamento de Berkeley. Não falo das dificuldades e das impossibilidades com as quais se defrontaria nas explicações de detalhe: singular “nominalismo” este que desemboca em erigir um bom número de idéias gerais em essências eternas, imanentes à Inteligência divina! Estranha negação da realidade dos corpos esta que se exprime por uma teoria positiva da natureza da matéria, teoria fecunda, tão afastada quanto possível de um idealismo estéril que assimilaria a percepção ao sonho! O que quero dizer é que nos é impossível examinar com atenção a filosofia de Berkeley sem ver, primeiro, se aproximarem, depois, se interpenetrarem as quatro teses que

nela distinguimos, de modo que cada uma delas parece tornar-se grávida das três outras, ganhar relevo e profundidade e distinguir-se radicalmente das teorias anteriores ou contemporâneas com as quais se podia fazer com que ela coincidisse na superfície. Sem dúvida, esse segundo ponto de vista, a partir do qual a doutrina aparece como um organismo e não mais como um agregado, ainda não é o ponto de vista definitivo. Pelo menos está mais próximo da verdade. Não posso entrar em todos os detalhes; cabe-me, no entanto, indicar, com relação a uma ou duas, pelo menos, das quatro teses, como se poderia extrair dela qualquer uma das outras.

Tomemos o idealismo. Este não consiste apenas em dizer que os corpos são idéias. Para que serviria isso? Forçoso nos seria realmente continuar a afirmar acerca de todas essas idéias tudo aquilo que a experiência nos faz afirmar acerca dos corpos, e teríamos simplesmente substituído uma palavra por outra; pois Berkeley certamente não pensa que a matéria deixará de existir quando ele tiver deixado de viver. O que o idealismo de Berkeley significa é que a matéria é coextensiva à nossa representação; que ela não tem interior, não tem avesso; que ela nada esconde, não encerra nada; que ela não possui nem potências nem virtualidades de espécie alguma; que ela está esparramada na superfície e que ela está inteira, em cada instante, naquilo que ela dá. A palavra “idéia” designa normalmente uma existência desse gênero, quero dizer, uma existência completamente realizada, cujo ser é uma só e mesma coisa que o parecer, ao passo que a palavra “coisa” nos faz pensar numa realidade que seria ao mesmo tempo um reservatório de possibilidades; é por essa razão que Berkeley prefere chamar os corpos de idéias a chamá-las de coisas. Mas, se consi-

deramos assim o “idealismo”, vemo-lo coincidir com o “nominalismo”; pois essa segunda tese, à medida que se afirma mais nitidamente no espírito do filósofo, restringe-se mais evidentemente à negação das idéias gerais abstratas – *abstratas*, isto é, *extraídas* da matéria; claro está, com efeito, que não conseguiríamos extrair algo daquilo que nada contém, nem, por conseguinte, fazer sair de uma percepção algo diferente dela. A cor sendo apenas cor, a resistência sendo apenas resistência, nunca encontrarão nada de comum entre a resistência e a cor, nunca extrairão dos dados da visão um elemento que seja comum a eles e aos do tato. Mas, se vocês pretendem abstrair destes e daqueles algo que lhes seja comum a todos, perceberão, olhando essa coisa, que lidam com uma palavra: eis o nominalismo de Berkeley; mas eis, ao mesmo tempo, a “nova teoria da visão”. Se uma extensão que fosse ao mesmo tempo visual e tátil é apenas uma palavra, com mais forte razão o mesmo ocorre com uma extensão que envolvesse todos os sentidos ao mesmo tempo: eis novamente o nominalismo, mais eis também a refutação da teoria cartesiana da matéria. Não falemos mais nem sequer de extensão; constatemos simplesmente que, dada a estrutura da linguagem, as duas expressões “tenho essa percepção” e “essa percepção existe” são sinônimas, mas que a segunda, ao introduzir a mesma palavra “existência” na descrição de percepções inteiramente diferentes, convida-nos a crer que têm algo em comum entre si e a imaginar que sua diversidade recobre uma unidade fundamental, a unidade de uma “substância” que na realidade não é mais que a palavra *existência* hipostasiada: vocês têm aí todo o idealismo de Berkeley; e esse idealismo, como eu o dizia, é uma só e mesma coisa que seu nominalismo. – Passo agora, se vo-

cês me permitirem, à teoria de Deus e à dos espíritos. Se um corpo é feito de “idéias” ou, em outros termos, se ele é inteiramente passivo e terminado, desprovido de poderes e de virtualidades, ele não poderia agir sobre outros corpos; e, desde então, os movimentos dos corpos devem ser os efeitos de uma potência ativa, que produziu esses corpos eles próprios e que, em razão da ordem que o universo atesta, só pode ser uma causa inteligente. Se nos enganamos quando erigimos em realidades, sob o nome de idéias gerais, os nomes que demos a grupos de objetos ou de percepções mais ou menos artificialmente constituídos por nós no plano da matéria, já não se passa o mesmo quando cremos descobrir, por trás do plano no qual a matéria se esparrama, as intenções divinas: a idéia geral que só existe na superfície e que liga os corpos aos corpos sem dúvida não é mais que uma palavra; mas a idéia geral que existe em profundidade, vinculando os corpos a Deus, ou antes, descendo de Deus para os corpos, é uma realidade; e assim o nominalismo de Berkeley chama naturalmente por esse desenvolvimento da doutrina que encontramos no *Síris* e que se considerou equivocadamente como uma fantasia neoplatônica; em outros termos, o idealismo de Berkeley é apenas um aspecto da teoria que põe Deus por trás de todas as manifestações da matéria. Por fim, se Deus imprime em cada um de nós percepções ou, como diz Berkeley, “idéias”, o ser que recolhe essas percepções, ou antes, que a elas se antecipa, é o exato inverso de uma idéia: é uma vontade, aliás limitada incessantemente pela vontade divina. O ponto de encontro dessas duas vontades é justamente aquilo que chamamos de matéria. Se o *percipi* é passividade pura, o *percipere* é pura atividade. Espírito humano, matéria, espírito divino tornam-se portan-

to termos que só podem ser expressos um em função do outro. E o espiritualismo de Berkeley vê-se ele próprio não ser mais que um aspecto de qualquer uma das três outras teses.

Assim, as diversas partes do sistema interpenetram-se, como num ser vivo. Mas, como eu o dizia de início, o espetáculo dessa penetração recíproca dá-nos sem dúvida uma idéia mais justa do corpo da doutrina; não faz ainda com que atinjamos sua alma.

Dela nos aproximaremos se pudermos atingir a *imagem mediadora* de que eu falava agora há pouco – uma imagem que é quase matéria pelo fato de ainda se deixar ver e quase espírito pelo fato de não se deixar mais tocar –, fantasma que nos assombra enquanto giramos em torno da doutrina e ao qual cabe que nos enderecemos para obter o sinal decisivo, a indicação da atitude a tomar e do ponto para o qual olhar. A imagem mediadora que se desenha no espírito do intérprete, à medida que este avança no estudo da obra, terá ela existido outrora, tal e qual, no pensamento do mestre? Se não foi esta, foi alguma outra, que podia pertencer a uma ordem de percepção diferente e não ter nenhuma semelhança material com ela, mas que no entanto lhe equivalia como se equivaliam duas traduções, em línguas diferentes, do mesmo original. Talvez essas duas imagens, talvez mesmo outras imagens, novamente equivalentes, se tenham apresentado todas juntas, seguindo o filósofo a passo e passo, em procissão, através das evoluções de seu pensamento. Ou talvez não tenha ele percebido nenhuma, limitando-se a retomar diretamente contato, de longe em longe, com essa coisa ainda mais sutil que é a própria intuição; mas então nos é forçoso, a nós intérpretes, restabelecer a imagem intermediária, sob pena de ter de falar da “intuição

original” como de um pensamento vago e do “espírito da doutrina” como de uma abstração, ao passo que esse espírito é aquilo que há de mais concreto e essa intuição aquilo que há de mais preciso no sistema.

No caso de Berkeley, creio ver duas imagens diferentes, e aquela que me impressiona mais não é aquela da qual encontramos uma indicação completa no próprio Berkeley. Parece-me que Berkeley percebe a matéria como uma *delgada película transparente* situada entre o homem e Deus. Permanece transparente enquanto os filósofos não se ocupam dela e, então, Deus mostra-se através dela. Mas que os metafísicos nela toquem ou mesmo o senso comum na medida em que é metafísico: imediatamente a película se deslustra e se espessa, torna-se opaca e forma um anteparo, porque palavras tais como Substância, Força, Extensão abstrata, etc. escorregam para trás dela, nela se depositam como uma camada de poeira e nos impedem de perceber Deus por transparência. A imagem mal é indicada pelo próprio Berkeley, ainda que ele tenha dito em todas as letras “que levantamos a poeira e que nos queixamos depois de não enxergar”. Mas há uma outra comparação, freqüentemente evocada pelo filósofo e que não é mais que a transposição auditiva da imagem visual que acabo de descrever: a matéria seria uma língua em que Deus nos fala. As metafísicas da matéria, espessando cada uma das sílabas, destacando-as, erigindo-as em entidades independentes, desviariam então nossa atenção do sentido para o som e nos impediriam de acompanhar a palavra divina. Mas, quer nos prendamos a uma, quer à outra, nos dois casos lidamos com uma imagem simples que cabe manter diante dos olhos, porque, se ela não é a intuição geradora da doutrina, dela deriva imediatamente e dela se aproxima mais do que qualquer uma

das teses tomadas separadamente, até mesmo mais do que sua combinação.

Podemos nós recuperar essa intuição ela própria? Só temos dois meios de expressão, o conceito e a imagem. É em conceitos que o sistema se desenvolve; é numa imagem que ele se contrai quando o rebatemos na direção da intuição da qual ele desce: mas se quisermos ultrapassar a imagem remontando mais alto que ela, necessariamente recairemos em conceitos e em conceitos mais vagos, mais gerais ainda do que aqueles dos quais havíamos partido à procura da imagem e da intuição. Reduzida a assumir essa forma, engarrafada ao sair de sua fonte, a intuição original parecerá portanto ser o que há de mais insosso e de mais frio no mundo: será a própria banalidade. Se disséssemos, por exemplo, que Berkeley considera a alma humana como parcialmente unida a Deus e parcialmente independente, que ele tem consciência de si mesmo, a cada instante, enquanto uma atividade imperfeita que se juntaria a uma atividade mais alta caso não houvesse, interposto entre as duas, algo que é a passividade absoluta, exprimiríamos, da intuição original de Berkeley, tudo aquilo que se pode traduzir imediatamente em conceitos, e no entanto teríamos algo tão abstrato que seria aproximadamente vazio. Atenhamo-nos a essas fórmulas, uma vez que não podemos encontrar coisa melhor, mas procuremos pôr nelas um pouco de vida. Tomemos tudo o que o filósofo escreveu, façamos essas idéias espalhadas subir de volta em direção à imagem de onde haviam descido, ergamo-las, já encerradas na imagem, até à fórmula abstrata que irá se inflar com a imagem e com as idéias, aferremo-nos então a essa fórmula e vejamo-la, ela tão simples, simplificar-se ainda mais, tanto mais simples quanto maior for o nú-

mero de coisas que tivermos empurrado nela, ergamo-nos por fim com ela, subamos em direção ao ponto no qual se contrairia em tensão tudo o que estava dado em extensão na doutrina: conseguiremos, desta vez, nos representar o modo pelo qual desse centro de força, aliás inacessível, parte a impulsão que dá o elã, isto é, a própria intuição. As quatro teses de Berkeley saíram daí, porque esse movimento encontrou em seu caminho as idéias e os problemas que os contemporâneos de Berkeley levantavam. Noutros tempos, Berkeley teria certamente formulado outras teses; mas, o movimento sendo o mesmo, essas teses estariam situadas da mesma maneira umas com relação às outras; teriam tido a mesma relação entre si, como as palavras novas de uma nova frase entre as quais continua a correr um sentido antigo; e teria sido a mesma filosofia.

A relação entre uma filosofia e as filosofias anteriores e contemporâneas não é, portanto, aquilo que uma certa concepção da história dos sistemas nos levaria a supor. O filósofo não toma as idéias preexistentes para fundi-las numa síntese superior ou combiná-las com uma idéia nova. Seria o mesmo que acreditar que, para falar, saímos em busca de palavras que costuramos depois umas às outras por meio de um pensamento. A verdade é que, acima da palavra e acima da frase, há algo bem mais simples que uma frase e mesmo que uma palavra: o sentido, que é menos uma coisa pensada do que um movimento de pensamento, menos um movimento do que uma direção. E, assim como o ímpeto conferido à vida embrionária determina a divisão de uma célula primitiva em células que se dividem por sua vez até que o organismo completo seja formado, assim também o movimento característico de todo ato de pensamento leva

esse pensamento, por uma subdivisão crescente de si mesmo, a esparramar-se cada vez mais nos planos sucessivos do espírito até atingir o da palavra. Ali, ele se exprime por meio de uma frase, isto é, por um grupo de elementos preexistentes; mas pode escolher quase que arbitrariamente os primeiros elementos do grupo, desde que os outros lhes sejam complementares: o mesmo pensamento traduz-se igualmente bem em frases diversas, compostas de palavras inteiramente diferentes, desde que essas palavras tenham entre si a mesma relação. Tal é o processo da palavra. E tal é também a operação pela qual se constitui uma filosofia. O filósofo não parte de idéias preexistentes; pode-se no máximo dizer que a elas chega. E, quando o faz, a idéia assim arrastada pelo movimento de seu espírito, animando-se de uma vida nova como a palavra que recebe seu sentido da frase, não é mais o que era fora do turbilhão.

Encontrar-se-ia uma relação de mesmo gênero entre um sistema filosófico e o conjunto dos conhecimentos científicos da época na qual o filósofo viveu. Há uma certa concepção da filosofia que quer que todo o esforço do filósofo tenda a abarcar numa grande síntese os resultados das ciências particulares. Decerto, o filósofo foi por muito tempo aquele que possuía a ciência universal; e mesmo hoje, quando a multiplicidade das ciências particulares, a diversidade e a complexidade dos métodos, a massa enorme dos fatos coletados tornam impossível a acumulação de todos os conhecimentos humanos num único espírito, o filósofo permanece o homem da ciência universal no sentido de que, embora não possa mais saber tudo, não há nada que ele não deva estar em condições de aprender. Mas acaso se segue daí que sua tarefa

seja apoderar-se da ciência feita, levá-la a graus crescentes de generalidade e encaminhar-se, de condensação em condensação, para aquilo que se chamou de unificação do saber? Permitam-me achar estranho que seja em nome da ciência, por respeito à ciência, que nos proponham essa concepção da filosofia: não conheço nenhuma outra que seja mais ofensiva para a ciência ou mais injuriosa para o cientista. Mas, qual! Eis um homem que praticou longamente um certo método científico e conquistou laboriosamente seus resultados e que vem nos dizer: "a experiência, auxiliada pelo raciocínio, conduz até esse ponto; o conhecimento científico começa aqui, termina ali; tais são minhas conclusões"; e o filósofo teria o direito de lhe responder: "Muitíssimo bem, entregue-me isso, e você verá o que eu consigo fazer! O conhecimento que você me traz incompleto, eu o completarei. O que você me apresenta desconexo, eu o unificarei. Com os mesmos materiais, uma vez que está subentendido que me aterei aos fatos que você observou, com o mesmo gênero de trabalho, uma vez que, como você, devo me limitar a induzir e a deduzir, farei mais e melhor do que aquilo que você fez." Estranha pretensão, na verdade! Como a profissão de filósofo poderia conferir àquele que a exerce a capacidade de avançar mais longe do que a ciência na mesma direção que ela? Que certos cientistas estejam mais inclinados que outros a ir em frente e a generalizar seus resultados, mais inclinados também a voltar para trás e a criticar seus métodos, que, nesse sentido particular da palavra, eles sejam ditos filósofos, que, aliás, cada ciência possa e deva ter sua filosofia assim compreendida, sou o primeiro a admiti-lo. Mas essa filosofia ainda é ciência e aquele que a faz ainda é cientista. Não se trata mais, como há pouco, de erigir a

filosofia em síntese das ciências positivas e pretender, pela simples virtude do espírito filosófico, subir mais alto que a ciência na generalização dos mesmos fatos.

Uma tal concepção do papel do filósofo seria injuriosa para a ciência. Mas quão mais injuriosa ainda para a filosofia! Não é evidente que, se o cientista se detém em determinado ponto no caminho da generalização e da síntese, é que ali termina aquilo que a experiência objetiva e o raciocínio seguro nos permitem avançar? E, desde então, ao pretendermos ir mais longe na mesma direção, não nos colocaríamos sistematicamente no arbitrário ou pelo menos no hipotético? Fazer da filosofia um conjunto de generalidades que ultrapassa a generalização científica é querer que o filósofo se contente com o plausível e que a probabilidade lhe baste. Bem sei que, para a maior parte daqueles que acompanham de longe nossas discussões, nosso domínio é com efeito o do mero possível, no máximo o do provável; de bom grado diriam que a filosofia começa ali onde a certeza acaba. Mas quem de nós desejaria uma tal situação para a filosofia? Sem dúvida, nem tudo é igualmente verificado ou verificável naquilo que uma filosofia nos traz, e é da essência do método filosófico exigir que em muitos momentos, acerca de muitos pontos, o espírito aceite riscos. Mas o filósofo só corre esses riscos porque se assegurou uma caução, e porque há coisas das quais ele se sente inabalavelmente certo. Haverá de nos tornar certos delas, por nossa vez, à medida que souber nos comunicar a intuição da qual extrai a sua força.

A verdade é que a filosofia não é uma síntese das ciências particulares e que, se ela freqüentemente se coloca no território da ciência, se ela por vezes abarca numa visão simples os objetos dos quais a ciência se ocupa, não

é por intensificar a ciência, não é por levar os resultados da ciência a um mais alto grau de generalidade. Não haveria lugar para duas maneiras de conhecer, filosofia e ciência, caso a experiência não se apresentasse a nós sob dois aspectos diferentes, de um lado sob a forma de fatos que se justapõem a fatos, que se repetem aproximadamente, que se medem aproximadamente, que se desdobram enfim no sentido da multiplicidade distinta e da espacialidade, do outro sob a forma de uma penetração recíproca que é pura duração, refratária à lei e à medida. Nos dois casos, experiência significa consciência; mas, no primeiro, a consciência desabrocha lá fora e se exterioriza em relação a si mesma na exata medida em que percebe coisas exteriores umas às outras; no segundo, volta para dentro de si, recobra-se e aprofunda-se. Sondando assim sua própria profundidade, será que penetra mais fundo no interior da matéria, da vida, da realidade em geral? Poder-se-ia contestá-lo, caso a consciência tivesse vindo acrescentar-se à matéria como um acidente; mas cremos ter mostrado que uma semelhante hipótese, conforme o lado pelo qual se a tome, é absurda ou falsa, contraditória consigo mesma ou contradita pelos fatos. Poder-se-ia ainda contestá-lo, caso a consciência humana, ainda que aparentada a uma consciência mais vasta e mais alta, tivesse sido posta à parte e o homem tivesse que ficar num cantinho da natureza como uma criança de castigo. Mas não! A matéria e a vida que preenchem o mundo estão igualmente em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, sentimo-las em nós; seja lá qual for a essência íntima daquilo que é e daquilo que se faz, somos parte disso. Desçamos então para o interior de nós mesmos: quanto mais profundo for o ponto que tivermos alcançado, mais forte será o ímpeto que nos de-

volverá à superfície. A intuição filosófica é esse contato, a filosofia é esse elã. Reconduzidos para fora por uma impulsão vinda do fundo, alcançaremos a ciência à medida que nosso pensamento for desabrochando ao se espalhar. É portanto preciso que a filosofia possa moldar-se pela ciência, e uma idéia, de origem pretensamente intuitiva, que não conseguisse, dividindo-se e subdividindo suas divisões, recobrir os fatos observados lá fora e as leis pelas quais a ciência os liga entre si, que não fosse capaz, inclusive, de corrigir certas generalizações e endireitar certas observações, seria pura fantasia; nada teria em comum com a intuição. Mas, por outro lado, a idéia que consegue aplicar exatamente sobre os fatos e as leis esse espalhamento de si mesma não foi obtida por uma unificação da experiência exterior; pois o filósofo não veio até a unidade, partiu dela. Falo, é claro, de uma unidade ao mesmo tempo restrita e relativa, como aquela que recorta um ser vivo no conjunto das coisas. O trabalho pelo qual a filosofia parece incorporar os resultados da ciência positiva, assim como a operação ao longo da qual uma filosofia parece reunir em si os fragmentos das filosofias anteriores, não é uma síntese, mas uma análise.

A ciência é a auxiliar da ação. E a ação visa um resultado. A inteligência científica pergunta-se portanto o que precisará ser feito para que um certo resultado desejado seja atingido ou, de modo mais geral, que condições é preciso obter para que um certo fenômeno se produza. Vai de um arranjo das coisas para um rearranjo, de uma simultaneidade para uma simultaneidade. Necessariamente negligencia o que ocorre no intervalo; ou, caso disso se ocupe, é para ali considerar outros arranjos, simultaneidades mais uma vez. Com métodos destinados a apreender o já feito, ela não poderia, em geral, entrar na-

quilo que se faz, seguir o movente, adotar o devir que é a vida das coisas. Essa última tarefa pertence à filosofia. Enquanto o cientista, adstrito a tomar vistas imóveis do movimento e a colher repetições ao longo daquilo que não se repete, preocupado, também, em dividir de modo cômodo a realidade nos planos sucessivos pelos quais ela está desdobrada a fim de submetê-la à ação do homem, está obrigado a valer-se de astúcias com a natureza, a adotar em face dela uma atitude de desconfiança e de luta, o filósofo trata-a como camarada. A regra da ciência é aquela que foi posta por Bacon: obedecer para comandar. O filósofo não obedece nem comanda: procura simpatizar.

Também desse ponto de vista, a essência da filosofia é o espírito de simplicidade. Quer consideremos o espírito filosófico em si mesmo, quer em suas obras, quer comparemos a filosofia à ciência, quer uma filosofia a outras filosofias, sempre descobrimos que a complicação é superficial, a construção um acessório, a síntese uma aparência: filosofar é um ato simples.

Quanto mais nos imbuirmos dessa verdade, tanto mais nos inclinaremos a fazer a filosofia sair da escola e a reaproximá-la da vida. Sem dúvida, a atitude do pensamento comum, tal como resulta da estrutura dos sentidos, da inteligência e da linguagem, avizinha-se mais da atitude da ciência do que daquela da filosofia. Não quero dizer com isso apenas que as categorias gerais de nosso pensamento são exatamente as da ciência, que as grandes estradas traçadas por nossos sentidos através da continuidade do real são aquelas pelas quais a ciência irá passar, que a percepção é uma ciência nascente, a ciência uma percepção adulta, e que o conhecimento usual e

o conhecimento científico, ambos destinados a preparar nossa ação sobre as coisas, são necessariamente duas visões do mesmo gênero, ainda que de precisão e de alcance desiguais. O que quero dizer, sobretudo, é que o conhecimento usual está adstrito, como o conhecimento científico e pelas mesmas razões que ele, a tomar as coisas em um tempo pulverizado, no qual um instante sem duração sucede a um instante que tampouco dura. Para ele, o movimento é uma série de posições, a mudança uma série de qualidades, o devir em geral uma série de estados. Ele parte da imobilidade (como se a imobilidade pudesse ser outra coisa além de uma aparência, comparável ao efeito especial que um móvel produz sobre um outro móvel quando estão ajustados um ao outro) e, por um engenhoso arranjo de imobilidades, recompõe uma imitação do movimento pela qual substitui o próprio movimento: operação praticamente cômoda, mas teoricamente absurda, grávida de todas as contradições, de todos os falsos problemas que a Metafísica e a Crítica encontram diante de si.

Mas, justamente porque é aí que o senso comum vira as costas para a filosofia, bastará que obtenhamos dele uma meia-volta nesse ponto para que o recoliquemos na direção do pensamento filosófico. Sem dúvida, a intuição comporta muitos graus de intensidade, e a filosofia muitos graus de profundidade; mas o espírito que tivermos reconduzido para a duração real já viverá a vida intuitiva, e seu conhecimento das coisas já será filosofia. Ao invés de uma descontinuidade de momentos que se substituiriam em um tempo infinitamente dividido, ele perceberá a fluidez contínua do tempo real que flui indivisível. Ao invés de estados superficiais que viriam sucessivamente recobrir uma coisa indiferente e que man-

teriam com ela a misteriosa relação do fenômeno com a substância, ele apreenderá uma única e mesma mudança que vai sempre se alongando, como numa melodia, onde tudo é devir, mas onde o devir, sendo substancial, não precisa de suporte. Nada mais de estados inertes, nada mais de coisas mortas; apenas a mobilidade da qual é feita a estabilidade da vida. Uma visão desse gênero, na qual a realidade aparece como contínua e como indivisível, está no caminho que leva para a intuição filosófica.

Pois para ir até a intuição não é necessário transportar-se para fora do domínio dos sentidos e da consciência. O erro de Kant foi o de acreditar que isso fosse necessário. Após ter provado por argumentos decisivos que nunca nenhum esforço dialético irá nos introduzir no além e que uma metafísica eficaz seria necessariamente uma metafísica intuitiva, acrescentou que essa intuição nos falta e que essa metafísica é impossível. Sê-lo-ia, com efeito, caso não houvesse outro tempo nem outra mudança além daqueles que Kant percebeu e com os quais, aliás, fazemos questão de lidar; pois nossa percepção usual não poderia sair do tempo nem apreender algo diferente da mudança. Mas o tempo no qual permanecemos naturalmente instalados, a mudança que normalmente temos em mira são um tempo e uma mudança que nossos sentidos e nossa consciência reduziram a pó para facilitar nossa ação sobre as coisas. Desfaçamos o que estes fizeram, reconduzamos nossa percepção às suas origens e teremos um conhecimento de um novo gênero sem ter precisado recorrer a novas faculdades.

Caso esse conhecimento se generalize, não é apenas a especulação que lucrará. A vida de todos os dias poderá ver-se assim reaquecida e iluminada. Pois o mundo no

qual nossos sentidos e nossa consciência nos introduzem habitualmente não é mais que a sombra de si mesmo; e é frio como a morte. Tudo, nele, está arranjado para nossa maior comodidade, mas tudo nele está num presente que parece recomeçar incessantemente; e nós próprios, artificialmente amoldados à imagem de um universo não menos artificial, nos divisamos no instantâneo, falamos do passado como daquilo que foi abolido, vemos na lembrança um fato estranho ou, em todo caso, estrangeiro, um socorro trazido ao espírito pela matéria. Recuperemo-nos, pelo contrário, tais como somos, num presente espesso e, além disso, elástico, que podemos dilatar indefinidamente para trás, recuando cada vez mais longe o anteparo que nos oculta de nós mesmos; recuperemos o mundo exterior tal como ele é, não apenas em superfície, no momento atual, mas em profundidade, com o passado imediato que o preme e que lhe imprime seu elã; habituemo-nos, numa palavra, a ver todas as coisas *sub specie durationis*: imediatamente o hirto se distende, o adormecido desperta, o morto ressuscita em nossa percepção galvanizada. As satisfações que a arte nunca fornecerá senão a privilegiados da natureza e da fortuna, e apenas de longe em longe, a filosofia assim entendida oferecerá a todos, a cada instante, reinsuflando a vida nos fantasmas que nos cercam e nos revivificando a nós mesmos. Desse modo, tornar-se-ia complementar da ciência na prática tanto quanto na especulação. Com suas aplicações que visam apenas a comodidade da existência, a ciência nos promete o bem-estar, no máximo o prazer. Mas a filosofia já nos poderia dar a alegria.

CAPÍTULO V

A PERCEPÇÃO DA MUDANÇA

Conferências pronunciadas na Universidade de Oxford nos dias 26 e 27 de maio de 1911

Primeira conferência

Minhas primeiras palavras serão palavras de agradecimento à Universidade de Oxford pela grande honra que me concedeu ao me convidar a vir falar nesta casa. Sempre me representei Oxford como um desses raros santuários onde se conservam, religiosamente preservados, transmitidos por cada geração à seguinte, o calor e a luz do pensamento antigo. Mas sei também que essa afeição pela antiguidade não impede esta Universidade de ser muito moderna e muito viva. Mais particularmente, no que diz respeito à filosofia, impressiona-me ver com que profundidade e com que originalidade se estudam aqui os filósofos antigos (ainda recentemente, um dos mais eminentes mestres desta casa não renovava em pontos essenciais a interpretação da teoria platônica das Idéias?) e, por outro lado, também me impressiona ver como Oxford está na vanguarda do movimento filosófico com as duas concepções extremas da natureza da verdade: racionalismo integral e pragmatismo. Essa aliança

do presente e do passado é fecunda em todos os domínios: em parte alguma ela o é mais do que na filosofia. Decerto, temos algo novo para fazer e talvez tenha chegado o momento de dar-se plenamente conta disso; mas, por se tratar de algo novo, não precisará necessariamente ser revolucionário. Estudemos antes os antigos, impregne-nos de seu espírito e procuremos fazer, na medida de nossas forças, aquilo que eles próprios fariam caso estivessem entre nós. Iniciados na nossa ciência (não digo apenas na nossa matemática e na nossa física, que talvez não mudassem radicalmente seu modo de pensar, mas sobretudo na nossa biologia e na nossa psicologia), chegariam a resultados muito diferentes daqueles que obtiveram. É isso que me impressiona mais particularmente no que diz respeito ao problema que me propus a tratar diante de vocês, o da mudança.

Escolhi-o porque o tomo por capital e porque considero que, caso estivéssemos convencidos da realidade da mudança e nos esforçássemos para resgatá-la, tudo se simplificaria. Dificuldades filosóficas, que são julgadas intransponíveis, desapareceriam. Não apenas a filosofia ganharia com isso, mas nossa vida de todos os dias – quero dizer, a impressão que as coisas deixam em nós e a reação de nossa inteligência, de nossa sensibilidade e de nossa vontade sobre as coisas – talvez fosse com isso transformada e mesmo transfigurada. É que, normalmente, bem que olhamos a mudança, mas não a percebemos. Falamos da mudança, mas não pensamos nela. Dizemos que a mudança existe, que tudo muda, que a mudança é a própria lei das coisas: sim, dizemo-lo e repetimo-lo; mas temos aí apenas palavras, e raciocinamos e filosofamos como se a mudança não existisse. Para pensar a mudança e para vê-la, há todo um véu de prejuízos que cabe

afastar, alguns artificiais, criados pela especulação filosófica, outros naturais ao senso comum. Acredito que acabaremos por nos pôr de acordo a esse respeito e que constituiremos então uma filosofia na qual todos colaborarão, acerca da qual todos conseguirão entender-se. É por isso que eu gostaria de fixar dois ou três pontos acerca dos quais o entendimento me parece já ter sido obtido; ele irá estender-se pouco a pouco ao resto. Nossa primeira conferência versará portanto menos sobre a própria mudança do que sobre as características gerais de uma filosofia que se apegaria à intuição da mudança.

Eis, para começar, um ponto acerca do qual todo mundo concordará. Se os sentidos e a consciência tivessem um alcance ilimitado, se, na dupla direção da matéria e do espírito, a faculdade de perceber fosse indefinida, não precisaríamos conceber nem tampouco raciocinar. Conceber é um paliativo quando não é dado perceber, e o raciocínio é feito para colmatar os vazios da percepção ou para estender seu alcance. Não nego a utilidade das idéias abstratas e gerais – como tampouco contesto o valor do papel-moeda. Mas assim como o papel-moeda não é mais que uma promessa de ouro, assim também uma concepção só vale pelas percepções possíveis que representa. Não se trata apenas, é claro, da percepção de uma coisa, ou de uma qualidade, ou de um estado. Podemos conceber uma ordem, uma harmonia, e, mais geralmente, uma *verdade*, que se torna então uma *realidade*. Digo que todo mundo está de acordo a esse respeito. Todo mundo pôde constatar, com efeito, que as concepções mais engenhosamente conjugadas e os raciocínios mais cientificamente esteados desabam como castelos de cartas no dia em que um fato – um único fato realmente percebido – vem chocar-se contra essas concepções e es-

ses raciocínios. Aliás, não há um único metafísico, um único teólogo que não esteja pronto a afirmar que um ser perfeito é aquele que conhece todas as coisas intuitivamente, sem ter de passar pelo raciocínio, a abstração e a generalização. Portanto, nenhuma dificuldade acerca do primeiro ponto.

Nem tampouco acerca do segundo, que apresento agora. A insuficiência de nossas faculdades de percepção – insuficiência constatada por nossas faculdades de concepção e de raciocínio – foi o que deu origem à filosofia. A história das doutrinas vem atestá-lo. As concepções dos mais antigos pensadores da Grécia eram, decerto, muito vizinhas da percepção, uma vez que é pelas transformações de um elemento sensível, como a água, o ar ou o fogo, que elas completavam a sensação imediata. Mas, assim que as filosofias da escola de Eléia, criticando a idéia de transformação, mostraram ou acreditaram mostrar a impossibilidade de se manter tão próximo dos dados dos sentidos, a filosofia embrenhou-se na via pela qual veio caminhando desde então, aquela que conduzia a um mundo “supra-sensível”: por meio de puras “idéias”, doravante, cabia explicar as coisas. É verdade que, para os filósofos antigos, o mundo inteligível estava situado fora e acima daquele que nossos sentidos e nossa consciência percebem: nossas faculdades de percepção só nos mostravam sombras projetadas no tempo e no espaço pelas Idéias imutáveis e eternas. Para os modernos, pelo contrário, essas essências são constitutivas das próprias coisas sensíveis; são verdadeiras substâncias, das quais os fenômenos não são mais que a película superficial. Mas todos, antigos e modernos, concordam em ver na filosofia uma substituição do percepto pelo conceito. Todos apelam, da insuficiência de nossos sentidos e de nossa cons-

ciência, a faculdades do espírito que já não são mais perceptivas, quero dizer, às funções de abstração, de generalização e de raciocínio.

Acerca do segundo ponto, conseguiremos então nos pôr de acordo. Passo, então, para o terceiro ponto, o qual, creio eu, também não levantará discussão.

Se tal é realmente o método filosófico, não há, não pode haver *uma* filosofia como há uma ciência; haverá sempre, pelo contrário, tantas filosofias diferentes quantos pensadores originais houver. Como poderia ser de outro modo? Por abstrata que seja uma concepção, é sempre numa percepção que ela tem seu ponto de partida. A inteligência combina e separa; ela arranja, desarranja, coordena; ela não cria. É-lhe preciso uma matéria, e essa matéria só lhe pode vir dos sentidos ou da consciência. Uma filosofia que constrói ou completa a realidade com puras idéias, portanto, não fará mais que substituir ou acrescentar, ao conjunto de nossas percepções concretas, tal ou tal dentre elas, elaborada, adelgada, subtilizada, convertida desse modo em idéia abstrata e geral. Mas, na escolha dessa percepção privilegiada, haverá sempre algo de arbitrário, pois a ciência positiva tomou para si tudo o que é incontestavelmente comum a coisas diferentes, a *quantidade*, e só resta então à filosofia o domínio da *qualidade*, no qual tudo é heterogêneo a tudo, e no qual uma parte só representará o todo em virtude de um decreto contestável, senão arbitrário. A esse decreto será sempre possível opor outros. E muitas filosofias diferentes surgirão, armadas de conceitos diferentes. Lutarão indefinidamente entre si.

Eis então a questão que se põe e que tomo por essencial. Uma vez que toda tentativa de filosofia puramente conceitual suscita tentativas antagonistas e que, no ter-

reno da dialética pura, não há sistema ao qual não se possa opor outro, iremos nós permanecer nesse terreno ou será que não deveríamos antes (sem renunciar, nem é preciso dizê-lo, ao exercício das faculdades de concepção e de raciocínio) voltar à percepção, conseguir dela que se dilate e se estenda? Eu dizia que é a insuficiência da percepção natural que levou os filósofos a completar a percepção pela concepção – esta devendo colmatar os intervalos entre os dados dos sentidos ou da consciência e, assim fazendo, unificar e sistematizar nosso conhecimento das coisas. Mas o exame das doutrinas mostra-nos que a faculdade de conceber, à medida que progride nesse trabalho de integração, está reduzida a eliminar do real um grande número de diferenças qualitativas, a apagar em parte nossas percepções, a empobrecer nossa visão concreta do universo. É mesmo pelo fato de ser levada, de bom ou mau grado, a assim proceder que toda filosofia suscita filosofias antagonistas, cada uma das quais reergue algo daquilo que ela deixou cair. O método vai portanto de encontro ao objetivo: ele devia, em teoria, estender e completar a percepção; é obrigado, de fato, a pedir a um sem-fim de percepções que se apaguem para que tal ou tal dentre elas possa tornar-se representativa das outras. – Mas suponham que, ao invés de querermos nos elevar acima de nossa percepção das coisas, nela nos afundássemos para cavá-la e alargá-la. Suponham que nela inseríssemos nossa vontade e que essa vontade, dilatando-se, dilatasse nossa visão das coisas. Obteríamos desta vez uma filosofia na qual não se sacrificaria nada dos dados dos sentidos e da consciência: nenhuma qualidade, nenhum aspecto do real se substituiria ao resto sob o pretexto de explicá-lo. Mas, sobretudo, teríamos uma filosofia à qual não seria possível opor outras, pois

nada teria deixado fora de si que outras pudessem recolher: teria tomado tudo. Teria tomado tudo o que é dado, e mesmo mais que aquilo que é dado, pois os sentidos e a consciência, instados por ela a um esforço excepcional, ter-lhe-iam entregue mais do que fornecem naturalmente. À multiplicidade dos sistemas que lutam entre si, armados de conceitos diferentes, se sucederia a unidade de uma doutrina capaz de reconciliar todos os pensadores em uma mesma percepção – percepção que iria aliás se alargando, graças ao esforço combinado dos filósofos em uma direção comum.

Dirão que esse alargamento é impossível. Como pedir aos olhos do corpo ou aos do espírito que vejam mais do que aquilo que vêem? A atenção pode tornar mais preciso, iluminar, intensificar: ela não faz surgir, no campo da percepção, aquilo que ali não se encontrava de início. Eis a objeção. – Ela é refutada, cremos nós, pela experiência. Com efeito, há séculos que surgem homens cuja função é justamente a de ver e de nos fazer ver o que não percebemos naturalmente. São os artistas.

O que visa a arte, a não ser nos mostrar, na natureza e no espírito, fora de nós e em nós, coisas que não impressionavam explicitamente nossos sentidos e nossa consciência? O poeta e o romancista que exprimem um estado de alma decerto não a criam peça por peça; não os compreenderíamos caso não observássemos em nós, até certo ponto, aquilo que dizem de outrem. À medida que nos falam, aparecem-nos matizes de emoção que podiam estar representados em nós há muito tempo, mas que permaneciam invisíveis: assim como a imagem fotográfica que ainda não foi mergulhada no banho no qual irá ser revelada. O poeta é esse revelador. Mas em parte alguma a função do artista se mostra tão claramente

quanto naquela dentre as artes que abre maior espaço para a imitação, refiro-me à pintura. Os grandes pintores são homens aos quais remonta uma certa visão das coisas que se tornou ou se tornará a visão de todos os homens. Um Corot, um Turner, para citar apenas estes, perceberam na natureza muitos aspectos que não notávamos. – Acaso se dirá que não viram, mas criaram, que nos entregaram produtos de sua imaginação, que adotamos suas invenções porque nos agradam e que simplesmente nos divertimos olhando a natureza através da imagem que os grandes pintores dela nos traçaram? – Isso é verdade, em certa medida; mas, se fosse unicamente assim, por que diríamos acerca de certas obras – a dos mestres – que elas são *verdadeiras*? Onde estaria a diferença entre a grande arte e a pura fantasia? Aprofundemos o que experimentamos diante de um Turner ou de um Corot: descobriremos que, se os aceitamos e os admiramos, é porque já havíamos percebido algo daquilo que nos mostram. Mas havíamos percebido sem aperceber. Era, para nós, uma visão brilhante e evanescente, perdida nessa multidão de visões igualmente brilhantes, igualmente evanescentes, que se recobrem em nossa experiência usual como “*dissolving views*” e que constituem, por sua interferência recíproca, a visão pálida e descolorida que temos habitualmente das coisas. O pintor isolou-a; fixou-a tão bem sobre a tela que, doravante, não podemos nos impedir de aperceber na realidade aquilo que ele próprio viu nela.

Bastaria a arte, portanto, para nos mostrar que uma extensão das faculdades de perceber é possível. Mas, como se efetua essa extensão? – Notemos que o artista sempre passou por um “*idealista*”. Entende-se com isso que ele está menos preocupado do que nós com o lado positivo

e material da vida. É, no sentido próprio da palavra, um “*distraído*”. Por que consegue ele, sendo mais desprendido da realidade, ver nela mais coisas? Isso seria incompreensível, caso a visão que temos ordinariamente dos objetos exteriores e de nós mesmos não fosse uma visão que nosso apego à realidade, nossa necessidade de viver e de agir, nos levou a estreitar e a esvaziar. De fato, não seria difícil mostrar que, quanto mais estamos preocupados em viver, tanto menos estamos inclinados a contemplar, e que as necessidades da ação tendem a limitar o campo da visão. Não posso entrar na demonstração desse ponto; considero que muitas questões psicológicas e psicofisiológicas seriam iluminadas por uma nova luz caso reconhecêssemos que a percepção distinta é simplesmente recortada, pelas necessidades da vida prática, num conjunto mais vasto. Gostamos, na psicologia e alhures, de ir da parte para o todo, e nosso sistema habitual de explicação consiste em reconstruir idealmente nossa vida mental com elementos simples, e depois supor que a composição desses elementos entre si tenha realmente produzido nossa vida mental. Caso as coisas se passassem assim, nossa percepção seria de fato inextensível; seria feita pela junção de certos materiais determinados, em quantidade determinada, e nunca encontraríamos nela algo diferente daquilo que nela foi depositado de início. Mas os fatos, quando os tomamos tais e quais, sem segundas intenções de explicar o espírito mecanicamente, sugerem uma interpretação inteiramente diferente. Mostram-nos, na vida psicológica normal, um esforço constante do espírito no sentido de limitar seu horizonte, de desviar o olhar daquilo que ele tem um interesse material em não ver. Antes de filosofar, é preciso viver; e a vida exige que ponhamos antolhos, que não

olhemos à esquerda, à direita ou para trás, mas sim reto à nossa frente na direção que devemos seguir. Nosso conhecimento, longe de se constituir por uma associação gradual de elementos simples, é o efeito de uma dissociação brusca: no campo imensamente vasto de nosso conhecimento virtual, colhemos, para fazer um conhecimento atual, tudo o que concerne à nossa ação sobre as coisas; negligenciamos o resto. O cérebro parece ter sido construído tendo em vista esse trabalho de seleção. Não seria difícil mostrá-lo no que diz respeito às operações da memória. Nosso passado, assim como o veremos em nossa próxima conferência, conserva-se necessariamente, automaticamente. Sobrevive inteiro. Mas nosso interesse prático está em afastá-lo ou, pelo menos, em só aceitar aquilo que, nele, pode esclarecer e completar de forma mais ou menos útil a situação presente. O cérebro serve para efetuar essa escolha: atualiza as lembranças úteis, mantém no subsolo da consciência aquelas que de nada serviriam. O mesmo poderia ser dito acerca da percepção. Auxiliar da ação, ela isola, no conjunto da realidade, aquilo que nos interessa; mostra-nos menos as coisas mesmas do que o partido que delas podemos tirar. Antecipadamente as classifica, antecipadamente as etiqueta; mal olhamos o objeto, basta-nos saber a que categoria ele pertence. Mas, de longe em longe, por um acidente feliz, homens surgem cujos sentidos ou cuja consciência são menos aderentes à vida. A natureza esqueceu de vincular sua faculdade de perceber à sua faculdade de agir. Quando olham para alguma coisa, vêm-na por ela mesma, e não mais para eles; percebem por perceber – por nada, pelo prazer. Por um certo lado deles próprios, quer por sua consciência, quer por um de seus sentidos, nascem *desprendidos*; e, conforme esse despren-

dimento seja o de tal ou de tal sentido, ou da consciência, são pintores ou escultores, músicos ou poetas. É portanto realmente uma visão mais direta da realidade que encontramos nas diferentes artes; e é pelo fato de o artista não pensar tanto em utilizar sua percepção que ele percebe um maior número de coisas.

Pois bem, aquilo que a natureza faz de longe em longe, por distração, para alguns privilegiados, será que a filosofia, em semelhante matéria, não poderia tentar fazê-lo, num outro sentido e de outro modo, para todo mundo? O papel da filosofia porventura não seria, aqui, o de nos levar a uma percepção mais completa da realidade graças a um certo deslocamento de nossa atenção? Tratar-se-ia de *afastar* essa atenção do lado praticamente interessante do universo e de *voltá-la* para aquilo que, praticamente, de nada serve. Essa conversão da atenção seria a própria filosofia.

À primeira vista, parece que isto já tenha sido feito há muito tempo. Com efeito, mais de um filósofo disse que o desprendimento era condição para filosofar e que especular era o inverso de agir. Falávamos, há pouco, dos filósofos gregos: nenhum exprimiu essa idéia com mais força do que Plotino. “Toda ação, dizia ele (e ele acrescentava mesmo “toda fabricação”), é um enfraquecimento da contemplação” (πανταχοῦ δὴ ἀνευρήσομεν τὴν ποιήσιν καὶ τὴν πράξιν ἢ ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα). E, fiel ao espírito de Platão, ele pensava que a descoberta do verdadeiro exige uma conversão (ἐπιστροφή) do espírito, que se desprende das aparências cá de baixo e se apega às realidades lá de cima: “Fujamos para nossa amada pátria!” – Mas, como vocês podem ver, tratava-se de “fugir”. Mais precisamente, para Platão e para todos aqueles que assim compreenderam a metafísica, despren-

der-se da vida e converter sua atenção consiste em transportar-se imediatamente para um mundo diferente daquele onde vivemos, em suscitar faculdades de percepção outras que os sentidos e a consciência. Não acreditaram que essa educação da atenção pudesse consistir o mais das vezes em lhe retirar seus antolhos, em desabitua-la do encolhimento que as exigências da vida lhe impõem. Não julgaram que o metafísico, no que diz respeito a pelo menos metade de suas especulações, devesse continuar a olhar aquilo que todo mundo olha: não, seria sempre necessário voltar-se para outra coisa. Daí vem que recorram invariavelmente a faculdades de visão diferentes daquelas que, a cada instante, exercemos no conhecimento do mundo exterior e de nós mesmos.

E é justamente porque contestava a existência dessas faculdades transcendentais que Kant acreditou que a metafísica fosse impossível. Uma das idéias mais importantes e mais profundas da *Crítica da razão pura* é a seguinte: se a metafísica é possível, é por uma visão e não por uma dialética. A dialética conduz-nos a filosofias opostas; demonstra tanto a tese quanto a antítese das antinomias. Apenas uma intuição superior (que Kant chama de intuição "intelectual"), isto é, uma *percepção* da realidade metafísica, permitiria à metafísica se constituir. Assim, o resultado mais claro da *Crítica* kantiana é o de mostrar que não se poderia penetrar no além a não ser por uma visão e que uma doutrina só vale, nesse domínio, por aquilo que contém de percepção: tomem essa percepção, analisem-na, recomponham-na, virem-na e revirem-na em todos os sentidos, façam-na sofrer as mais sutis operações da mais alta química intelectual, nunca extrairão do cadinho de vocês algo que ali não tenham posto; o tanto de visão que ali tiverem posto é o tanto que reencon-

trarão; e o raciocínio não os terá feito progredir um passo sequer *para além* daquilo que haviam percebido de início. Eis o que Kant trouxe à plena luz; e este é, a meu ver, o maior serviço que ele tenha prestado à filosofia especulativa. Estabeleceu definitivamente que, se a metafísica é possível, só pode ser por um esforço de intuição. — Só que, tendo provado que apenas a intuição seria capaz de nos dar uma metafísica, acrescentou: essa intuição é impossível.

Por que a julgou impossível? Precisamente porque concebeu uma visão desse gênero — quero dizer, uma visão da realidade "em si" — nos termos em que Plotino a havia concebido, nos termos em que a conceberam em geral aqueles que recorreram à intuição metafísica. Todos a entenderam como uma faculdade de conhecer que se distinguiria radicalmente tanto da consciência quanto dos sentidos e que estaria até mesmo orientada na direção inversa. Todos acreditaram que desprender-se da vida prática era voltar-lhe as costas.

Por que pensaram assim? Por que Kant, seu adversário, partilhou seu erro? Por que julgaram assim todos, ainda que tirando conclusões opostas, estes construindo imediatamente uma metafísica, aquele declarando a metafísica impossível?

Pensaram assim porque imaginaram que nossos sentidos e nossa consciência, tal como funcionam na vida de todos os dias, nos faziam apreender diretamente o movimento. Acreditaram que por meio de nossos sentidos e de nossa consciência, trabalhando como trabalham de ordinário, perceberíamos realmente a mudança nas coisas e a mudança em nós. Então, como é incontestável que, ao seguirmos os dados habituais de nossos sentidos e de nossa consciência, desembocamos em contradições

insolúveis na ordem da especulação, concluíram a partir daí que a contradição era inerente à própria mudança e que, para subtrair-se a essa contradição, cabia sair da esfera da mudança e elevar-se acima do Tempo. Tal é o fundo do pensamento dos metafísicos, assim como também daqueles que, com Kant, negam a possibilidade da metafísica.

A metafísica nasceu, com efeito, dos argumentos de Zenão de Eléia relativos à mudança e ao movimento. Foi Zenão, ao chamar a atenção para o absurdo daquilo que ele chamava de movimento e de mudança, quem levou os filósofos – Platão em primeiro lugar – a procurar a realidade coerente e verdadeira naquilo que não muda. E é pelo fato de acreditar que nossos sentidos e nossa consciência se exercem efetivamente num Tempo verdadeiro, quero dizer, num Tempo que muda incessantemente, numa duração que dura, e, de outro lado, pelo fato de se dar conta da relatividade dos dados usuais de nossos sentidos e de nossa consciência (detida por ele, aliás, bem antes do termo transcendente de seu esforço) que Kant julgou que a metafísica fosse impossível sem uma visão inteiramente diferente da dos sentidos e da consciência – visão da qual, por outro lado, ele não encontrava rastro no homem.

Mas, caso pudéssemos estabelecer que aquilo que foi considerado como movimento e mudança primeiro por Zenão, depois pelos metafísicos em geral, não é nem mudança nem movimento, caso pudéssemos estabelecer que eles retiveram da mudança aquilo que não muda e do movimento aquilo que não se move, que tomaram por uma percepção imediata e completa do movimento e da mudança uma cristalização dessa percepção, uma solidificação tendo em vista a prática; – e se pudéssemos

mostrar, por outro lado, que aquilo que foi tomado por Kant pelo próprio Tempo é um tempo que não flui nem muda nem dura; – então, para subtrair-se a contradições como as que Zenão assinalou e para libertar nosso conhecimento cotidiano da relatividade que segundo Kant a afetava, não haveria que sair do tempo (já saímos dele!), não haveria que se desligar do movimento (dele estamos, aliás, por demais desligados!), caberia, pelo contrário, recuperar a mudança e a duração em sua mobilidade original. Então, não veríamos apenas desaparecer uma por uma muitas dificuldades e desvanecer-se mais de um problema: através da extensão e da revivificação de nossa faculdade de perceber, talvez também (mas por enquanto está fora de questão elevar-se a tais alturas) através de um prolongamento dado à intuição por almas privilegiadas, restabeleceríamos a continuidade no conjunto de nossos conhecimentos – continuidade que já não seria hipotética e construída, mas experimentada e vivida. Seria possível um trabalho desse tipo? É o que investigaremos juntos, pelo menos no que diz respeito ao conhecimento de nosso entorno, em nossa segunda conferência.

Segunda conferência

Vocês me concederam ontem uma atenção tão concentrada que não irão estranhar se eu me sentir tentado a abusar dela hoje. Irei pedir-lhes que façam um esforço violento para afastar alguns dos esquemas artificiais que interpomos, sem o sabermos, entre a realidade e nós mesmos. Trata-se de romper com certos hábitos de pensar e de perceber que se nos tornaram naturais. Cabe voltar à

percepção direta da mudança e da mobilidade. Eis um primeiro resultado desse esforço. *Representar-nos-emos toda mudança, todo movimento, como absolutamente indivisível.*

Começamos pelo movimento. Tenho a mão no ponto *A*. Transporto-a para o ponto *B*, percorrendo o intervalo *AB*. Digo que esse movimento de *A* para *B* é algo simples.

Ora, disso cada um de nós tem a sensação imediata. Sem dúvida, enquanto levamos nossa mão de *A* para *B*, dizemo-nos que poderíamos detê-la num ponto intermediário, mas então já não lidaríamos mais com o mesmo movimento. Já não haveria mais um movimento único de *A* para *B*; haveria, por hipótese, dois movimentos, com um intervalo de parada. Nem de dentro, pelo sentido muscular, nem de fora, pela vista, teríamos a mesma percepção. Se deixamos nosso movimento de *A* para *B* tal como ele é, sentimo-lo indiviso e devemos declará-lo indivisível.

É verdade que, quando olho minha mão ir de *A* para *B* descrevendo o intervalo *AB*, eu me digo: "o intervalo *AB* pode dividir-se em tantas partes quantas eu quiser, portanto o movimento de *A* para *B* pode dividir-se em tantas partes quantas me aprouver, uma vez que esse movimento se aplica sobre esse intervalo". Ou ainda: "a cada instante de seu trajeto, o móvel passa por um certo ponto, portanto podemos distinguir no movimento tantas etapas quantas quisermos, portanto o movimento é infinitamente divisível". Mas reflitamos um pouco a respeito. Como poderia o movimento *aplicar-se sobre* o espaço que percorre? Como haveria o movente de coincidir com o imóvel? Como haveria o objeto que se move de *estar* num ponto de seu trajeto? O objeto *passa* pelo ponto, ou, em outros termos, *poderia estar nele*. Estaria

nele, caso nele parasse: mas, caso nele parasse, já não seria mais com o mesmo movimento que lidaríamos. É sempre num único pulo que um trajeto é percorrido, quando não há parada no trajeto. O pulo pode durar alguns segundos, ou dias, meses, anos: pouco importa. A partir do momento em que ele é único, é indecomponível. Só que, uma vez o trajeto feito, como a trajetória é espaço e o espaço é infinitamente divisível, figuramo-nos que o próprio movimento seja indefinidamente divisível. E isso nos apraz porque, num movimento, não é a mudança de posição que nos interessa, são as próprias posições, aquela que o móvel deixou, aquela que ele assumirá, aquela que ele assumiria caso parasse no meio do caminho. Precisamos de imobilidade e quanto mais conseguirmos nos representar o movimento como coincidindo com as imobilidades dos pontos do espaço que ele percorre, tanto melhor acreditaremos compreendê-lo. A bem dizer, não há nunca imobilidade verdadeira, se entendemos com isso uma ausência de movimento. O movimento é a própria realidade e o que chamamos de imobilidade é um certo estado de coisas análogo àquele que se produz quando dois trens caminham com a mesma velocidade, no mesmo sentido, em duas vias paralelas: cada um dos dois trens está então imóvel para os viajantes sentados no outro. Mas uma situação desse gênero, que, afinal de contas, é excepcional, parece-nos ser a situação regular e normal porque é aquela que permite que ajamos sobre as coisas e que permite também às coisas que ajam sobre nós: os viajantes dos dois trens só poderão trocar apertos de mão pela portinhola e falar uns com os outros caso estejam "imóveis", isto é, caso andem no mesmo sentido com a mesma velocidade. A "imobilidade" sendo aquilo de que nossa ação precisa, erigimo-la em realida-

de, dela fazemos um absoluto e vemos no movimento algo que a ela vem se acrescentar. Nada mais legítimo na prática. Mas, quando transportamos esse hábito de espírito para o domínio da especulação, desconhecemos a realidade verdadeira, criamos alegremente problemas insolúveis, fechamos os olhos ao que há de mais vivo no real.

Não preciso lembrar-lhes os argumentos de Zenão de Eléia. Todos eles implicam a confusão do movimento com o espaço percorrido ou, pelo menos, a convicção de que se pode tratar o movimento como se trata o espaço, dividi-lo sem levar em conta suas articulações. Aquiles, dizem-nos, nunca alcançará a tartaruga que ele persegue, pois, quando chegar ao ponto em que estava a tartaruga, esta terá tido tempo de andar, e assim por diante, indefinidamente. Os filósofos refutaram esse argumento de muitas maneiras, e de maneiras tão diferentes que cada uma dessas refutações retira às outras o direito de se acreditarem definitivas. Haveria, no entanto, um meio muito simples de resolver a dificuldade: teria sido interrogar Aquiles. Pois, uma vez que Aquiles acaba por alcançar a tartaruga e, mesmo, por ultrapassá-la, ele deve saber, melhor do que ninguém, como consegue fazê-lo. O filósofo antigo que demonstrava a possibilidade do movimento andando estava certo: seu único erro foi fazer o gesto sem lhe juntar um comentário. Peçamos então a Aquiles que comente sua corrida: eis, sem dúvida alguma, o que nos responderá. "Zenão quer que eu me desloque do ponto em que estou até o ponto que a tartaruga deixou, deste até o ponto que ela novamente deixou, etc.; é assim que ele procede para me fazer correr. Mas eu, para correr, procedo diferentemente. Dou um primeiro passo, depois um segundo, e assim por diante: finalmente, após um certo número de passos, dou um

último passo com o qual pulo por cima da tartaruga. Realizo assim uma série de atos indivisíveis. Minha corrida é a série desses atos. Tantos são os passos, tantas serão as partes que vocês podem distinguir nela. Mas vocês não têm o direito de desarticulá-la segundo uma outra lei, nem supô-la articulada de uma outra maneira. Proceder como o faz Zenão é admitir que a corrida possa ser decomposta arbitrariamente, como o espaço percorrido; é acreditar que o trajeto se aplica realmente sobre a trajetória; é fazer coincidir e, por conseguinte, confundir um com o outro movimento e imobilidade."

Mas nosso método habitual consiste precisamente nisso. Raciocinamos sobre o movimento como se este fosse feito de imobilidades e, quando o olhamos, é com imobilidades que o reconstituímos. O movimento, para nós, é uma posição, depois uma nova posição, e assim por diante, indefinidamente. Bem que nos dizemos, é verdade, que deve haver outra coisa e que, de uma posição para outra posição, há a *passagem* pela qual se transpõe o intervalo. Mas, assim que fixamos nossa atenção sobre essa passagem, rapidamente fazemos dela uma série de posições, ao preço de reconhecer novamente que entre duas posições sucessivas é preciso de qualquer forma supor uma passagem. Essa passagem, nós adiamos indefinidamente o momento de considerá-la. Admitimos que ela existe, damos-lhe um nome, isto nos basta: uma vez as coisas em ordem desse lado, voltamos-nos para as posições e preferimos lidar apenas com elas. Temos instintivamente medo das dificuldades que seriam suscitadas para nosso pensamento pela visão do movimento naquilo que este tem de movente; e estamos certos, a partir do momento em que o movimento foi carregado por nós de imobilidades. Se o movimento não for

tudo, não será nada; e, se de início pusemos que a imobilidade pode ser uma realidade, o movimento escorregará entre nossos dedos quando acreditarmos tê-lo pego.

Falei do movimento, mas diria o mesmo acerca de toda e qualquer mudança. Toda mudança real é uma mudança indivisível. Gostamos de tratá-la como uma série de estados distintos que, de certa forma, se alinhariam no tempo. Isso também é natural. Se a mudança é contínua em nós e contínua também nas coisas, em compensação, para que a mudança ininterrupta que cada um de nós chama "cu" possa agir sobre a mudança ininterrupta que chamamos "coisa", é preciso que essas duas mudanças se encontrem, uma com relação à outra, numa situação análoga à dos dois trens de que falávamos há pouco. Dizemos, por exemplo, que um objeto muda de cor e que a mudança consiste aqui numa série de tons, os quais seriam os elementos constitutivos da mudança e, eles, não mudariam. Mas, primeiro, aquilo que existe objetivamente em cada tom é uma oscilação infinitamente rápida, é mudança. E, por outro lado, a percepção que deles temos, no que ela tem de subjetivo, é apenas um aspecto isolado, abstrato, do estado geral de nossa pessoa, o qual sem cessar muda globalmente e faz participar de sua mudança essa percepção dita invariável: de fato, não há percepção que não se modifique a cada instante. De modo que a cor, fora de nós, é a própria mobilidade e nossa própria pessoa também é mobilidade. Mas todo o mecanismo de nossa percepção das coisas, assim como o de nossa ação sobre as coisas, foi regrado de maneira que produzisse aqui, entre a mobilidade externa e a mobilidade interior, uma situação comparável à de nossos dois trens – mais complicada, sem dúvida, mas de mesmo gênero: quando as duas mudanças, a do objeto e a do sujeito, ocorrem nessas condições particulares, suscitam a apa-

rência particular que chamamos um "estado". E nosso espírito, uma vez de posse de "estados", com eles recompõe a mudança. Nada de mais natural, repito: o despedaçamento da mudança em estados põe-nos em condições de agir sobre as coisas, e é útil praticamente interessar-se antes pelos estados do que pela própria mudança. Mas o que favorece aqui a ação seria mortal para a especulação. Representem-se uma mudança como realmente composta por estados: ao fazê-lo, vocês também fazem surgir problemas metafísicos insolúveis. Estes versam apenas sobre aparências. Vocês fecharam os olhos à realidade verdadeira.

Não insistirei mais. Que cada um de nós faça a experiência, que obtenha a visão direta de uma mudança, de um movimento: terá um sentimento de absoluta indivisibilidade. Passo então para o segundo ponto, que é vizinho próximo do primeiro. *Há mudanças, mas não há, sob a mudança, coisas que mudam: a mudança não precisa de um suporte. Há movimentos, mas não há objeto inerte, invariável, que se mova: o movimento não implica um móvel*¹.

1. Reproduzimos essas concepções sob a forma exata que lhe demos em nossa conferência, sem nos esconder que provavelmente irão suscitar os mesmos mal-entendidos que na ocasião, a despeito das aplicações e explicações que apresentamos em trabalhos ulteriores. Do fato de que um ser é ação, acaso se pode concluir que sua existência seja evanescente? O que é que se diz de diferente daquilo que dizemos, quando se faz com que ele resida num "substratum" que nada tem de determinado, uma vez que, por hipótese, sua determinação e, por conseguinte, sua essência é essa ação mesma? Por acaso uma existência assim concebida cessa alguma vez de estar presente a si mesma, se a duração real implica a persistência do passado no presente e a continuidade indivisível de um desenrolamento? Todos os mal-entendidos provêm do fato de que as pessoas abordaram as aplicações de nossa concepção da *duração real* com a idéia que se faziam do *tempo espacializado*.

Temos dificuldade em nos representar assim as coisas, porque o sentido por excelência é o da vista e porque o olho tomou o hábito de recortar, no conjunto do campo visual, figuras relativamente invariáveis que então supomos que se desloquem sem se deformarem: o movimento acrescentar-se-ia ao móvel como um acidente. É de fato útil lidar, todos os dias, com objetos estáveis e, de certa forma, responsáveis, aos quais nos endereçamos como que a pessoas. O sentido da vista arranja-se de modo que tome as coisas por esse viés: batedor do tato, prepara nossa ação sobre o mundo exterior. Mas já teremos menos dificuldade em perceber o movimento e a mudança como realidades independentes se nos endereçarmos ao sentido da audição. Escutemos uma melodia, deixando-nos embalar por ela: não temos nós a percepção nítida de um movimento que não está vinculado a um móvel, de uma mudança sem nada que mude? Essa mudança se basta, ela é a coisa mesma. E, por mais que tome tempo, é indivisível: caso a melodia se interrompesse antes, já não seria mais a mesma massa sonora; seria outra, igualmente indivisível. Sem dúvida, temos uma tendência a dividi-la e a nos representar, ao invés da continuidade ininterrupta da melodia, uma justaposição de notas distintas. Mas por quê? Porque pensamos na série descontínua de esforços que faríamos, pondo-nos a cantar, para recompor aproximativamente o som ouvido e também porque nossa percepção auditiva contraiu o hábito de se impregnar de imagens visuais. Escutamos então a melodia através da visão que dela teria um maestro olhando sua partitura. Representamo-nos notas justapostas a notas sobre uma folha de papel imaginária. Pensamos num teclado sobre o qual se toca, no arco que vai e vem, no músico, cada um dos quais executa sua

parte ao lado dos outros. Façamos abstração dessas imagens espaciais: resta a mudança pura, bastando-se a si mesma, de modo algum dividida, de modo algum vinculada a uma "coisa" que muda.

Voltemos então à visão. Fixando um pouco mais nossa atenção, perceberemos que tampouco aqui o movimento exige um veículo, como tampouco a mudança exige uma substância, no sentido corrente da palavra. Já a ciência física nos sugere essa visão das coisas materiais. Quanto mais progride, tanto mais resolve a matéria em ações que caminham através do espaço, em movimentos que correm aqui e ali como arrepios, de modo que a mobilidade se torna a própria realidade. Sem dúvida, a ciência começa por conferir a essa mobilidade um suporte. Mas, à medida que ela avança, o suporte recua; as massas pulverizam-se em moléculas, as moléculas em átomos, os átomos em elétrons ou corpúsculos: finalmente, o suporte conferido ao movimento parece realmente não ser mais que um esquema cômodo – simples concessão do cientista aos hábitos de nossa imaginação visual. Mas de modo algum era preciso ir tão longe. O que é o "móvel" ao qual nosso olho vincula o movimento, como que a um veículo? Simplesmente uma mancha colorida, que sabemos bem que se reduz, em si mesma, a uma série de oscilações extremamente rápidas. Esse pretense movimento de uma coisa não é na realidade mais que um movimento de movimentos.

Mas em parte alguma a *substancialidade* da mudança é tão visível, tão palpável, quanto no domínio da vida interior. As dificuldades e contradições de todo gênero nas quais desembocaram as teorias da personalidade vêm do fato de que estas se representaram, de um lado, uma série de estados psicológicos distintos, cada um deles in-

variável, que produziriam as variações do eu por sua sucessão mesma, e, de outro, um eu, não menos invariável, que lhes serviria de suporte. De que modo essa unidade e essa multiplicidade poderiam confluir? De que modo, nenhuma das duas durando – a primeira porque a mudança é algo que lhe vem por acréscimo, a segunda porque é feita de elementos que não mudam –, poderiam elas constituir um eu que dura? Mas a verdade é que não há nem *substratum* rígido imutável nem estados distintos que passam por ele como atores por um palco. Há simplesmente a melodia contínua de nossa vida interior – melodia que prossegue e prosseguirá, indivisível, do começo ao fim de nossa existência consciente. Nossa personalidade é exatamente isso.

É justamente essa indivisível continuidade de mudança que constitui a duração verdadeira. Não posso entrar aqui no exame aprofundado de uma questão da qual tratei alhures. Limitar-me-ei então a dizer, para responder àqueles que vêm nessa duração “real” algo de inefável e de misterioso, que ela é a coisa mais clara do mundo: a *duração real* é aquilo que sempre se chamou *tempo*, mas o tempo percebido como indivisível. Que o tempo implique a sucessão, não o contesto. Mas que a sucessão se apresente primeiro à nossa consciência como a distinção de um “antes” e de um “depois” justapostos, é o que eu não conseguiria conceder. Quando escutamos uma melodia, temos a mais pura impressão de sucessão que possamos ter – uma impressão tão afastada quanto possível daquela da simultaneidade – e, no entanto, é a própria continuidade da melodia e a impossibilidade de decompô-la que nos dão essa impressão. Se a recortamos em notas distintas, em tantos “antes” e “depois” quantos nos aprouver, é porque nela misturamos imagens es-

paciais e porque impregnamos de simultaneidade a sucessão: no espaço, e apenas no espaço, há distinção nítida de partes exteriores umas às outras. Reconheço, por outro lado, que é no tempo espacializado que nos instalamos normalmente. Não temos nenhum interesse em escutar o rumorejo ininterrupto da vida profunda. E, no entanto, a duração real está aí. É graças a ela que tomam lugar num único e mesmo tempo as mudanças mais ou menos longas às quais assistimos em nós e no mundo exterior.

Assim, trate-se do dentro ou do fora, de nós ou das coisas, a realidade é a própria mobilidade. É o que eu exprimia dizendo que há mudança, mas que não há coisas que mudam.

Diante do espetáculo dessa mobilidade universal, alguns dentre nós serão tomados de vertigem. Estão habituados à terra firme; não conseguem se acostumar ao jogo e ao balanço do mar. Precisam de pontos “fixos” aos quais fixar a vida e a existência. Estimam que se tudo passa, nada existe; e que se a realidade é mobilidade, ela já não é no momento em que a pensamos, ela escapa ao pensamento. O mundo material, dizem, irá dissolver-se e o espírito afogar-se no fluxo torrencial das coisas. – Que se tranquilizem! A mudança, se consentirem em olhá-la diretamente, sem véu interposto, bem rapidamente lhes aparecerá como o que pode haver no mundo de mais substancial e de mais durável. Sua solidez é infinitamente superior à de uma fixidez que não é mais que um arranjo efêmero entre mobilidades. Passo aqui, com efeito, ao terceiro ponto para o qual queria chamar a atenção de vocês.

É que, se a mudança é real e mesmo constitutiva da realidade, precisamos encarar o passado de modo inteiramente diferente do que fomos acostumados a fazê-lo

pela filosofia e pela linguagem. Inclino-nos a nos representar nosso passado como inexistente e os filósofos encorajam em nós essa tendência natural. Para eles e para nós, apenas o presente existe por si mesmo: se algo sobrevive do passado, só pode ser por um socorro que o presente lhe presta, por uma caridade que o presente lhe faz, enfim, para sair das metáforas, pela intervenção de uma certa função particular que se chama memória e cujo papel seria o de conservar excepcionalmente tais ou tais partes do passado armazenando-as numa espécie de caixa. – Erro profundo! Erro útil, eu o concedo, necessário talvez à ação, mas mortal para a especulação. Nele encontraríamos, encerrados “*in a nutshell*”, como vocês dizem, a maior parte das ilusões que podem viciar o pensamento filosófico.

De fato, reflitamos acerca desse “presente” que seria o único a existir. O que é, ao certo, o presente? Caso se trate do instante atual – quero dizer, um instante matemático que estaria para o tempo como o ponto matemático está para a linha –, é claro que um semelhante instante é uma pura abstração, uma visão do espírito; ele não poderia ter existência real. Com semelhantes instantes, vocês nunca fariam um tempo, como tampouco comportariam uma linha com pontos matemáticos. Suponham mesmo que ele exista: como haveria um instante anterior a este? Os dois instantes só poderiam ser separados por um intervalo de tempo, uma vez que, por hipótese, vocês reduzem o tempo a uma justaposição de instantes. Portanto, eles não seriam separados por nada e, por conseguinte, seriam um só e o mesmo: dois pontos matemáticos que se tocam confundem-se. Mas deixemos de lado essas sutilezas. Nossa consciência nos diz que, quando falamos de nosso presente, é num certo intervalo de du-

ração que pensamos. Que duração? Impossível fixá-la exatamente; é algo um tanto indeciso. Meu presente, nesse momento, é a frase que me dedico a pronunciar. Mas isso se dá apenas porque me agrada limitar à minha frase o campo de minha atenção. Essa atenção é algo que pode se alongar ou se encurtar, como o intervalo entre as duas pontas de um compasso. Neste momento, as pontas afastam-se o suficiente para ir do começo ao fim de minha frase; mas, se me viesse a vontade de afastá-las ainda mais, meu presente abarcaria, além de minha última frase, aquela que a precedia: ter-me-ia bastado adotar uma outra pontuação. Podemos ir mais longe: uma atenção que seria indefinidamente extensível manteria sob seu olhar, com a frase precedente, todas as frases anteriores da aula, e os acontecimentos que precederam a aula, e uma porção tão grande quanto quisermos daquilo que chamamos nosso passado. A distinção que fazemos entre nosso presente e nosso passado é, portanto, senão arbitrária, pelo menos relativa à extensão do campo que nossa atenção à vida pode abarcar. O “presente” ocupa exatamente tanto espaço quanto esse esforço. Assim que essa atenção particular larga algo daquilo que mantinha sob seu olhar, imediatamente a parte do presente que ela abandona torna-se *ipso facto* passado. Numa palavra, nosso presente cai no passado quando deixamos de lhe atribuir um interesse atual. Ocorre com o presente dos indivíduos o mesmo que com o das nações: um acontecimento pertence ao passado e entra na história quando não interessa mais diretamente a política do dia e pode ser negligenciado sem que os negócios sofram com isso. Enquanto sua ação se fizer sentir, ele adere à vida da nação e permanece presente para esta.

Desde então, nada nos impede de recuar tão longe quanto possível a linha de separação entre nosso presente e nosso passado. Uma atenção à vida que fosse suficientemente poderosa e suficientemente desprendida de todo interesse prático abarcaria assim num presente indiviso a história passada inteira da pessoa consciente – não como algo instantâneo, não como um conjunto de partes simultâneas, mas como algo continuamente presente que seria também algo continuamente movente: assim como, repito, a melodia que percebemos indivisível e que constitui de uma ponta à outra, se quisermos estender o sentido da palavra, um presente perpétuo, ainda que nada haja de comum entre essa perpetuidade e a imutabilidade, nem entre essa indivisibilidade e a instantaneidade. Trata-se de um presente que dura.

Esta não é uma hipótese. Ocorre, em casos excepcionais, que a atenção renuncie de repente ao interesse que tomava pela vida: imediatamente, como que por encanto, o passado torna-se novamente presente. Em pessoas que vêm surgir à sua frente, de forma imprevista, a ameaça de uma morte súbita, no alpinista que escorrega no fundo de um precipício, nos afogados e nos enforcados, parece que uma conversão brusca da atenção possa se produzir – algo como uma mudança de orientação da consciência que, até então voltada para o porvir e absorvida pelas necessidades da ação, subitamente deles se desinteressa. Isso basta para que milhares e milhares de detalhes “esquecidos” sejam memorados, para que a história inteira da pessoa se desenrole à sua frente num movente panorama.

A memória não precisa, portanto, de explicação. Ou antes, não há faculdade especial cujo papel seja o de reter o passado para vertê-lo no presente. O passado con-

serva-se por si mesmo, automaticamente. Decerto, se fechamos os olhos à indivisibilidade da mudança, ao fato de que nosso mais longínquo passado adere a nosso presente e constitui, com ele, uma única e mesma mudança ininterrupta, parece-nos que o passado é normalmente algo abolido e que a conservação do passado tem algo de extraordinário: acreditamo-nos então obrigados a imaginar um aparelho cuja função seria a de registrar as partes do passado suscetíveis de reaparecer para a consciência. Mas, se levamos em conta a continuidade da vida interior e, por conseguinte, sua indivisibilidade, não é mais a conservação do passado que se tratará de explicar, é pelo contrário sua aparente abolição. Não teremos mais que dar conta da lembrança, mas sim do esquecimento. Essa explicação será aliás encontrada na estrutura do cérebro. A natureza inventou um mecanismo para canalizar nossa atenção na direção do porvir, para desviá-la do passado – quero dizer, dessa parte de nossa história que não interessa mais nossa ação presente –, para lhe trazer no máximo, sob forma de “lembranças”, tal ou tal simplificação da experiência anterior, destinada a completar a experiência do momento; nisso consiste aqui a função do cérebro. Não podemos abordar a discussão da teoria que quer que o cérebro sirva para a conservação do passado, que ele armazene lembranças como tantos clichês fotográficos dos quais em seguida tiraríamos provas, como tantos fonogramas destinados a voltarem a ser sons. Examinamos essa tese alhures. Essa doutrina inspirou-se em grande parte numa certa metafísica da qual a psicologia e a psicofisiologia contemporâneas estão impregnadas e que é naturalmente aceita: daí sua aparente clareza. Mas, à medida que a consideramos de mais perto, vemos acumularem-se as dificul-

dades e as impossibilidades. Tomemos o caso mais favorável à tese, o caso de um objeto material causando uma impressão sobre o olho e deixando no espírito uma lembrança visual. O que poderá ser essa lembrança, caso resulte verdadeiramente da fixação, no cérebro, da impressão recebida pelo olho? Por pouco que o objeto se tenha mexido, ou que o olho se tenha mexido, houve, não uma imagem, mas dez, cem, mil imagens, tantas e mais do que no filme de um cinematógrafo. Por pouco que o objeto tenha sido considerado por um certo tempo, ou tenha sido revisto em momentos diversos, são milhões de imagens diferentes desse objeto. E tomamos o caso mais simples! – Suponhamos todas essas imagens armazenadas; de que nos serviriam? Qual é aquela que utilizaremos? – Admitamos mesmo que tenhamos nossas razões para escolher uma delas, por que e como a jogaremos de volta no passado quando a percebermos? – Passemos até mesmo sobre essas dificuldades. Como se explicarão as doenças da memória? Naquelas dentre essas doenças que correspondem a lesões locais do cérebro, isto é, nas afasias, a lesão psicológica consiste menos numa abolição das lembranças do que numa incapacidade de evocá-las. Um esforço, uma emoção podem trazer brusca e à consciência palavras que acreditávamos definitivamente perdidas. Esses fatos, assim como muitos outros, concorrem para provar que o cérebro serve aqui para operar uma escolha no passado, para diminuí-lo, simplificá-lo, utilizá-lo, mas não para conservá-lo. Não teríamos dificuldade nenhuma em considerar as coisas por esse viés se não tivéssemos contraído o hábito de acreditar que o passado é abolido. Então, sua reaparição parcial dá-nos o efeito de um acontecimento extraordinário, que reclama uma explicação. E é por isso que imagina-

mos aqui e ali, no cérebro, caixas de lembranças que conservariam fragmentos de passado – o cérebro conservando-se aliás a si mesmo. Como se isso não fosse recuar a dificuldade e simplesmente adiar o problema! Como se, ao pôr que a matéria cerebral se conserva através do tempo ou, mais geralmente, ao pôr que toda matéria dura, não se lhe atribuisse precisamente a memória que se pretende explicar por ela! Seja lá o que for que façamos, mesmo se supomos que o cérebro armazene lembranças, não escapamos à conclusão de que o passado pode conservar-se a si mesmo, automaticamente.

Não apenas nosso próprio passado, mas também o passado de toda e qualquer mudança, com a condição, todavia, de que se trate de uma mudança única e, por isso mesmo, indivisível: a conservação do passado no presente não é nada além da indivisibilidade da mudança. É verdade que, para as mudanças que se realizam lá fora, quase nunca sabemos se lidamos com uma mudança única ou com um composto de vários movimentos entre os quais se intercalam paradas (a parada nunca sendo mais que relativa). Seria preciso que fôssemos interiores aos seres e às coisas, como o somos a nós mesmos, para que pudéssemos nos pronunciar a esse respeito. Mas não é isso que importa. Basta ter-se convencido de uma vez por todas de que a realidade é mudança, de que a mudança é indivisível e de que, numa mudança indivisível, o passado se consubstancia com o presente.

Imbuamo-nos dessa verdade e veremos derreter e evaporar um belo número de enigmas filosóficos. Determinados grandes problemas, como o da substância, da mudança e de sua relação, deixarão de se pôr. Todas as dificuldades levantadas em torno desses pontos – dificuldades que pouco a pouco fizeram a substância recuar até

o domínio do incognoscível – provinham do fato de que fechamos os olhos à indivisibilidade da mudança. Se a mudança, que é evidentemente constitutiva de toda nossa experiência, é a coisa fugidia da qual a maior parte dos filósofos falou, se nela vemos apenas uma poeira de estados que substituem estados, por força temos de restabelecer a continuidade entre esses estados por um liame artificial; mas esse substrato imóvel da mobilidade, não podendo possuir nenhum dos atributos que conhecemos – uma vez que todos eles são mudanças –, recua à medida que procuramos dele nos aproximar; ele é tão inapreensível quanto o fantasma de mudança que ele era chamado a fixar. Esforcemo-nos, pelo contrário, para perceber a mudança tal qual ela é, em sua indivisibilidade natural: vemos que ela é a própria substância das coisas, e nem o movimento nos aparece mais sob a forma evanescente que o torna inapreensível pelo pensamento, nem a substância com a imutabilidade que a tornava inacessível à nossa experiência. A instabilidade radical e a imutabilidade absoluta não são então mais que vistas abstratas que foram tomadas, de fora, da continuidade da mudança real, abstrações que o espírito em seguida hipostasia em *estados* múltiplos, de um lado, em *coisa* ou substância, de outro. As dificuldades levantadas pelos antigos em torno da questão do movimento e pelos modernos em torno da questão da substância desvanecem-se, estas porque a substância é movimento e mudança, aquelas porque o movimento e a mudança são substanciais.

Ao mesmo tempo em que obscuridades teóricas se dissipam, entrevê-se a possível solução de mais de um problema considerado insolúvel. As discussões relativas ao livre-arbítrio chegariam a um fim caso nos percebêssemos a nós mesmos ali onde realmente somos, numa

duração concreta na qual a idéia de determinação necessária perde toda espécie de significação, uma vez que o passado ali se consubstancia com o presente e com ele cria incessantemente – quando mais não seja pelo fato de a ele se acrescentar – algo de absolutamente novo. E a relação do homem com o universo tornar-se-ia suscetível de um aprofundamento gradual caso levássemos em conta a verdadeira natureza dos *estados*, das *qualidades*, enfim, de tudo o que se apresenta a nós com a aparência da estabilidade. Em semelhante caso, o objeto e o sujeito devem estar um em face do outro numa situação análoga à dos dois trens de que falávamos de início: é uma certa ajustagem da mobilidade pela mobilidade que produz o efeito da imobilidade. Imbuamo-nos então dessa idéia, não percamos nunca de vista a relação particular do objeto com o sujeito que se traduz numa visão estática das coisas: tudo o que a experiência nos ensinar acerca de um deles aumentará o conhecimento que temos do outro, e a luz que este último recebe poderá, por reflexão, iluminar por sua vez aquele.

Mas, como eu o anunciava de início, a especulação pura não será a única a se beneficiar dessa visão do universal devir. Poderemos fazê-la penetrar em nossa vida de todos os dias e, graças a ela, obter da filosofia satisfações análogas às da arte, mas mais freqüentes, mais contínuas, mais acessíveis também ao comum dos homens. A arte sem dúvida nos faz descobrir nas coisas mais qualidades e mais matizes do que percebemos naturalmente. Dilata nossa percepção, mas antes na superfície do que na profundidade. Enriquece nosso presente, mas realmente não nos faz ultrapassar o presente. Pela filosofia, podemos nos habituar a não isolar nunca o presente do passado que ele arrasta consigo. Graças a ela, todas as

coisas adquirem profundidade – mais que profundidade, algo como uma quarta dimensão que permite que as percepções anteriores permaneçam solidárias das percepções atuais e que o porvir imediato venha, ele próprio, desenhar-se em parte no presente. A realidade já não aparece mais no estado estático, em sua maneira de ser; afirma-se dinamicamente, na continuidade e na variabilidade de sua tendência. O que havia de imóvel e de congelado em nossa percepção se reaquece e se põe em movimento. Tudo se anima à nossa volta, tudo se revivifica em nós. Um grande eã carrega todos os seres e todas as coisas. Por ele nos sentimos levantados, arrastados, carregados. Vivemos mais, e esse acréscimo de vida traz consigo a convicção de que graves enigmas filosóficos poderão resolver-se, ou mesmo a de que talvez não se devam pôr, tendo nascido de uma visão enrijecida do real e sendo apenas a tradução, em termos de pensamento, de um certo enfraquecimento artificial de nossa vitalidade. Com efeito, quanto mais nos habituamos a pensar e a perceber todas as coisas *sub specie durationis*, tanto mais nos afundamos na duração real. E quanto mais nela nos afundamos, tanto mais nos reinserimos na direção do princípio, no entanto transcendente, do qual participamos e cuja eternidade não deve ser uma eternidade de imutabilidade, mas uma eternidade de vida: de que outro modo poderíamos nós viver e nos mover nela? *In ea vivimus et movemur et sumus.*

CAPÍTULO VI INTRODUÇÃO À METAFÍSICA¹

Se comparamos entre si as definições da metafísica e as concepções do absoluto, percebemos que os filósofos, a despeito de suas aparentes divergências, concordam

1. Esse ensaio foi publicado na *Revue de métaphysique et de morale* em 1903. Desde então, fomos levados a tornar mais precisa a significação dos termos *metafísica* e *ciência*. Tem-se a liberdade de dar às palavras o sentido que se quiser, quando se toma o cuidado de defini-lo: nada impediria de chamar de “ciência” ou de “filosofia”, como durante muito tempo se fez, toda espécie de conhecimento. Poder-se-ia até mesmo, como dizíamos mais acima (p. 48), englobar tudo na metafísica. Não obstante, é incontestável que o conhecimento investe numa direção bem definida quando dispõe seu objeto tendo a medida em vista, e que caminha numa direção diferente, até mesmo inversa da outra, quando se desprende de quaisquer segundas intenções de relação e de comparação para *simpatizar* com a realidade. Mostramos que o primeiro método convinha ao estudo da matéria e o segundo ao do espírito, que, por outro lado, há sobreposição recíproca dos dois objetos um ao outro e que os dois métodos devem prestar-se um auxílio mútuo. No primeiro caso, lida-se com o tempo espacializado e com o espaço; no segundo, com a *duração real*. Pareceu-nos cada vez mais útil, para a clareza das idéias, chamar “científico” o primeiro conhecimento e “metafísico” o segundo. É então na conta da metafísica que lançaremos essa “filosofia da

em distinguir duas maneiras profundamente diferentes de conhecer uma coisa. A primeira implica que se dêem voltas ao redor dessa coisa; a segunda, que se entre nela. A primeira depende do ponto de vista no qual nos colocamos e dos símbolos pelos quais nos exprimimos. A segunda não remete a nenhum ponto de vista e não se apóia em nenhum símbolo. Do primeiro conhecimento diremos que se detém no *relativo*; do segundo, ali onde ele é possível, que atinge o *absoluto*.

Seja, por exemplo, o movimento de um objeto no espaço. Percebo-o diferentemente conforme o ponto de vista, móvel ou imóvel, do qual eu o observo. Exprimo-o diferentemente conforme o sistema de eixos ou de pontos de referência ao qual o remeto, isto é, conforme os símbolos pelos quais o traduzo. E chamo-o *relativo* por essa dupla razão: num caso como no outro, coloco-me fora do próprio objeto. Quando falo de um movimento absoluto, é porque atribuo ao móvel um interior e como que estados de alma, é também porque simpatizo com os estados e neles me insiro por um esforço de imaginação. Então, conforme o objeto for móvel ou imóvel, conforme adotar um movimento ou um outro, não experimentarei a mesma coisa². E o que eu experimentar não

ciência" ou "metafísica da ciência" que habita o espírito dos grandes cientistas, que é imanente à sua ciência e que freqüentemente é sua invisível inspiradora. No presente artigo, ainda a deixávamos na conta da ciência, pelo fato de ter sido praticada, de fato, por investigadores que se concordava geralmente em chamar antes de "cientistas" do que de "metafísicos" (ver, acima, pp. 35 a 48).

Não se deve esquecer, por outro lado, que o presente ensaio foi escrito numa época em que o criticismo de Kant e o dogmatismo de seus sucessores eram admitidos de forma bem geral, senão como conclusão, pelo menos como ponto de partida da especulação filosófica.

2. Acaso será necessário dizer que não propomos de modo algum aqui um meio de reconhecer se um movimento é absoluto ou se não o é?

irá depender nem do ponto de vista sobre o objeto que eu poderia adotar, uma vez que estarei no próprio objeto, nem dos símbolos pelos quais poderia traduzi-lo, uma vez que terei renunciado a toda tradução para possuir o original. Enfim, o movimento não será mais apreendido de fora e, de certa forma, a partir de mim, mas de dentro, nele, em si. Apreenderei um absoluto.

Seja ainda um personagem de romance do qual me contam as aventuras. O romancista poderá multiplicar os traços de caráter, fazer seu herói falar e agir tanto quanto lhe aprouver: nada disso irá valer o sentimento simples e indivisível que eu experimentaria caso coincidissem por um instante com o próprio personagem. Então, parecer-me-iam fluir naturalmente, como que da fonte, as ações, os gestos e as palavras. Já não se tratariam mais de acidentes que se acrescentam à idéia que eu me fazia do personagem, enriquecendo cada vez mais essa idéia sem nunca chegar a completá-la. O personagem ser-me-ia dado de um só golpe em sua integralidade, e os mil incidentes que o manifestam, ao invés de se acrescentarem à idéia e de enriquecê-la, parecer-me-iam pelo contrário desprender-se dela, sem no entanto lhe esgotar ou empobrecer a essência. Cada uma das coisas que me contam sobre a pessoa me fornece um outro ponto de vista sobre ela. Todos os traços pelos quais me a descrevem, e que só me podem fazer conhecê-la por outras tantas comparações com pessoas ou coisas que já conheço, são signos pelos quais ela é expressa de forma mais ou menos simbólica. Símbolos e pontos de vista colocam-me portanto fora dela; só me entregam aquilo que ela tem

Simplesmente definimos *o que temos em mente* quando falamos de um movimento absoluto, no sentido metafísico da palavra.

em comum com outras e que não lhe é próprio. Mas aquilo que é propriamente ela, aquilo que constitui sua essência, não poderia ser percebido de fora, sendo, por definição, interior, nem tampouco ser expresso por símbolos, sendo incomensurável com qualquer outra coisa. Descrição, história e análise deixam-me aqui no relativo. Apenas a coincidência com a própria pessoa me daria o absoluto.

É nesse e apenas nesse sentido que *absoluto* é sinônimo de *perfeição*. Por mais que todas as fotografias de uma cidade tomadas de todos os pontos de vista possíveis se completassem indefinidamente umas às outras, elas não equivaleriam de modo algum a esse exemplar em relevo que é a cidade na qual passeamos. Por mais que todas as traduções de um poema em todas as línguas possíveis acrescentassem matizes a matizes e dessem, por uma espécie de retoque mútuo, corrigindo-se uma à outra, uma imagem cada vez mais fiel do poema que traduzem, nunca restituiriam o sentido interior do original. Uma representação tomada de um certo ponto de vista, uma tradução feita com certos símbolos permanecem sempre imperfeitas em comparação com o objeto do qual a vista foi tomada ou que os símbolos procuram exprimir. Mas o absoluto é perfeito na medida em que ele é perfeitamente aquilo que ele é.

É pela mesma razão, sem dúvida, que freqüentemente se identificou o *absoluto* com o *infinito*. Se quero comunicar àquele que não sabe grego a impressão simples que me deixa um verso de Homero, darei a tradução do verso, depois comentarei minha tradução, depois desenvolverei meu comentário e, de explicação em explicação, aproximar-me-ei cada vez mais daquilo que quero exprimir; mas nunca o conseguirei. Quando alguém levanta o

braço, realiza um movimento do qual tem interiormente a percepção simples; mas exteriormente, para mim que o olho, o seu braço passa por um ponto, depois por outro e, entre esses dois pontos, haverá outros pontos ainda, de modo que, se começo a contar, a operação nunca terá fim. Visto de dentro, portanto, um absoluto é algo simples; mas, considerado de fora, isto é, relativamente a outra coisa, torna-se, com relação a esses signos que o exprimem, a moeda de ouro que nunca terminaremos de trocar em miúdos. Ora, o que se presta ao mesmo tempo a uma apreensão indivisível e a uma enumeração inesgotável é, por definição, um infinito.

Segue-se daí que um absoluto só poderia ser dado numa *intuição*, ao passo que todo o resto é da alçada da *análise*. Chamamos aqui de intuição a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível. Pelo contrário, a análise é a operação que reconduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, a elementos comuns a esse objeto e a outros. Analisar consiste portanto em exprimir uma coisa em função daquilo que não é ela. Toda análise é assim uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação tomada de pontos de vista sucessivos a partir dos quais anotamos a cada vez um novo contato entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que acreditamos já conhecer. Em seu desejo eternamente insaciado de abarcar o objeto que ela está condenada a rodear, a análise multiplica incessantemente os pontos de vista para completar a representação sempre incompleta, varia sem descanso os símbolos para perfazer a tradução sempre imperfeita. Prolonga-se portanto ao infinito. Mas a intuição, se ela é possível, é um ato simples.

Isto posto, vê-se facilmente que a ciência positiva tem por função habitual analisar. Trabalha portanto antes de tudo com símbolos. Mesmo as mais concretas das ciências da natureza, as ciências da vida, atêm-se à forma visível dos seres vivos, de seus órgãos, de seus elementos anatômicos. Comparam as formas umas às outras, reconduzem as mais complexas às mais simples, enfim, estudam o funcionamento da vida naquilo que, por assim dizer, é seu símbolo visual. Se existe um meio de possuir uma realidade absolutamente, ao invés de conhecê-la relativamente, de se colocar nela ao invés de adotar pontos de vista sobre ela, de ter uma intuição dela ao invés de fazer sua análise, enfim, de apreendê-la fora de toda expressão, tradução ou representação simbólica, a metafísica é exatamente isso. *A metafísica é portanto a ciência que pretende passar-se de símbolos.*

Há pelo menos uma realidade que todos apreendemos por dentro, por intuição e não por mera análise. É nossa própria pessoa em seu escoamento através do tempo. É nosso eu que dura. Podemos não simpatizar intelectualmente, ou antes, espiritualmente, com nenhuma outra coisa. Mas certamente simpatizamos com nós mesmos.

Quando faço vaguear sobre minha pessoa, supostamente inativa, o olhar interior de minha consciência, percebo primeiro, como se fosse uma crosta solidificada na superfície, todas as percepções que lhe chegam do mundo material. Essas percepções são nítidas, distintas, justapostas ou justaponíveis umas às outras; procuram agrupar-se em *objetos*. Percebo depois lembranças mais ou menos aderentes a essas percepções e que servem para interpretá-las: essas lembranças como que se desprendem do fundo de minha pessoa, atraídas para a perife-

ria pelas percepções que se lhes assemelham; estão pou-sadas sobre mim sem serem absolutamente eu mesmo. É, por fim, sinto manifestarem-se tendências, hábitos motores, um sem fim de ações virtuais mais ou menos solidamente ligadas a essas percepções e a essas lembranças. Todos esses elementos de formas bem definidas parecem-me tanto mais distintos de mim mesmo quanto mais distintos são uns dos outros. Orientados de dentro para fora, constituem, reunidos, a superfície de uma esfera que tende a se alargar e a se perder no mundo exterior. Mas se me contraio da periferia para o centro, se procuro no fundo de mim aquilo que mais uniformemente, mais constantemente, mais duravelmente é o meu próprio eu, encontro algo bem diferente.

O que eu encontro, por baixo desses cristais bem recortados e desse congelamento superficial, é uma continuidade de escoamento que não é comparável a nada daquilo que vi escoar-se. É uma sucessão de estados, cada um dos quais anuncia aquilo que a ele se segue e contém aquilo que o precede. A bem dizer, só constituem estados múltiplos quando já os ultrapassei e me volto para trás para observar-lhes o rastro. Enquanto os experimentava, estavam tão solidamente organizados, tão profundamente animados por uma vida comum que eu não saberia dizer onde um deles acaba, onde o outro começa. Na realidade, nenhum deles começa nem acaba, mas prolongam-se todos uns nos outros.

É, se quisermos, o desenrolamento de um rolo, pois não há ser vivo que não se sinta chegar pouco a pouco ao fim de sua corda*; e viver consiste em envelhecer. Mas

* Bergson, na verdade, diz "*au bout de son rôle*", "ao fim de seu papel" (no sentido teatral ou cinematográfico de "papel"), mas em francês

é igualmente um enrolamento contínuo, como o de um fio num novelo, pois nosso passado nos segue, avoluma-se incessantemente com o presente que recolhe pelo caminho; e consciência significa memória.

A bem dizer, não é nem um enrolamento nem um desenrolamento, pois essas duas imagens evocam a representação de linhas ou de superfícies cujas partes são homogêneas entre si e superponíveis umas às outras. Ora, não há dois momentos idênticos num ser consciente. Tomem o sentimento mais simples, suponham-no constante, absorvam nele a personalidade inteira: a consciência que acompanhar esse sentimento não poderá permanecer idêntica a si mesma durante dois momentos consecutivos, uma vez que o momento seguinte sempre contém, além do precedente, também a lembrança que este deixou. Uma consciência que tivesse dois momentos idênticos seria uma consciência sem memória. Portanto, pereceria e renasceria incessantemente. De que outro modo nos representaríamos a inconsciência?

Caberá portanto evocar a imagem de um espectro de mil matizes, com gradações insensíveis que fazem com que se passe de um matiz para o outro. Uma corrente de sentimento que atravessasse o espectro tingindo-se sucessivamente de cada um de seus matizes experimentaria mudanças graduais, cada uma das quais anunciaria a seguinte e resumiria em si as que a precedem. Mesmo assim, os matizes sucessivos do espectro permanecerão exteriores uns aos outros. Justapõem-se. Ocupam espaço. Pelo contrário, o que é duração pura exclui toda idéia de justaposição, de exterioridade recíproca e de extensão.

essa expressão ecoa claramente "*au bout de son rouleau*", "no fim de sua corda" (como um mecanismo chega ao fim de sua corda), o que explica o vínculo com a idéia de "desenrolamento de um rolo". (N. do T.)

Então imaginemos antes um elástico infinitamente pequeno, contraído, se isso fosse possível, num ponto matemático. Estiquemo-lo progressivamente de modo que faça com que do ponto saia uma linha que irá sempre aumentando. Fixemos nossa atenção, não sobre a linha enquanto linha, mas sobre a ação que a traça. Consideremos que, a despeito de sua duração, essa ação é indivisível, se supomos que se realiza sem parar; que, se nela intercalarmos uma parada, faremos dela duas ações ao invés de uma e que cada uma dessas ações será então o indivisível de que falamos; que não é nunca a própria ação que é divisível, mas a linha imóvel que ela deposita embaixo de si como um rastro no espaço. Libertemo-nos por fim do espaço que subtende o movimento para só levar em conta o próprio movimento, o ato de tensão ou de extensão, enfim, a mobilidade pura. Teremos desta vez uma imagem mais fiel de nosso desenvolvimento na duração.

É no entanto essa imagem ainda será incompleta, e aliás toda comparação será insuficiente, pois o desenrolamento de nossa duração se assemelha por certos lados à unidade de um movimento que progride, por outros a uma multiplicidade de estados que se esparramam, e nenhuma metáfora pode restituir um dos dois aspectos sem sacrificar o outro. Se evoco um espectro de mil matizes, tenho à minha frente uma coisa já feita, ao passo que a duração se faz continuamente. Se penso num elástico que se alonga, numa mola que se comprime ou se distende, esqueço a riqueza de colorido que é característica da duração vivida para não ver mais que o movimento simples pelo qual a consciência passa de um matiz ao outro. A vida interior é tudo isso ao mesmo tempo, variedade de qualidades, continuidade de progresso,

unidade de direção. Não se a poderia representar por imagens.

Mas se poderia menos ainda representá-la por *conceitos*, isto é, por idéias abstratas, ou gerais, ou simples. Sem dúvida, nenhuma imagem restituirá perfeitamente o sentimento original que tenho do escoamento de mim mesmo. Mas também não me é necessário procurar restituí-lo. Àquele que não fosse capaz de dar-se a si mesmo a intuição da duração constitutiva de seu ser, nunca nada poderia dá-la, nem os conceitos nem tampouco as imagens. O único objetivo do filósofo deve ser aqui o de provocar um certo trabalho que os hábitos de espírito mais úteis à vida tendem a entrar na maior parte dos homens. Ora, a imagem tem pelo menos a vantagem de nos manter no concreto. Nenhuma imagem substituirá a intuição da duração, mas muitas imagens diversas, tomadas de empréstimo a ordens de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso no qual há uma certa intuição a apreender. Escolhendo imagens tão disparatadas quanto possível, impedir-se-á uma qualquer dentre elas de usurpar o lugar da intuição que ela está encarregada de convocar, uma vez que seria então imediatamente expulsa por suas rivais. Fazendo com que todas exijam de nosso espírito, a despeito de suas diferenças de aspecto, a mesma espécie de atenção e, de certa forma, o mesmo grau de tensão, acostumaremos pouco a pouco a consciência a uma disposição inteiramente particular e bem determinada, precisamente aquela que a consciência precisará adotar para aparecer a si mesma sem véu³. Mas ain-

3. As imagens de que aqui se trata são aquelas que podem se apresentar ao espírito do filósofo quando este quer expor seu pensamento

da será preciso que ela consinta nesse esforço. Pois nada lhe terá sido mostrado. Ela terá sido simplesmente colocada na atitude que deve assumir para fazer o esforço requerido e chegar por si mesma à intuição. Pelo contrário, o inconveniente dos conceitos excessivamente simples, em semelhante matéria, é o de serem verdadeiramente símbolos, que se substituem ao objeto que simbolizam e não exigem de nós nenhum esforço. Olhando de perto, veríamos que cada um deles guarda do objeto apenas o que é comum a esse objeto e a outros. Veríamos que cada um deles exprime, mais ainda do que a imagem o faz, uma *comparação* entre o objeto e aqueles que a ele se assemelham. Mas como a comparação extraiu uma semelhança, como a semelhança é uma propriedade do objeto, como uma propriedade tem todo o jeito de ser uma *parte* do objeto que a possui, persuadimo-nos facilmente de que, justapondo conceitos a conceitos, recomporemos o todo do objeto a partir de suas partes e obtaremos; por assim dizer, um equivalente intelectual dele. É assim que acreditamos formar uma representação fiel da duração ao alinhar os conceitos de unidade, de multiplicidade, de continuidade, de divisibilidade finita ou infinita, etc. Precisamente aí se encontra a ilusão. Aí também se encontra o perigo. Na mesma medida em que as idéias abstratas podem ser úteis à análise, isto é, a um estudo científico do objeto em suas relações com todos os outros, também são incapazes de substituir a intuição, isto é, a investigação metafísica do objeto naquilo que este tem de essencial e de próprio. De um lado, com efei-

para o utrem. Deixamos de lado a imagem, vizinha da intuição, da qual o filósofo pode necessitar para si mesmo, e que freqüentemente permanece inexpressa.

to, esses conceitos postos um na ponta do outro nunca nos darão mais que uma recomposição artificial do objeto, do qual só podem simbolizar alguns aspectos gerais e de certa forma impessoais: é portanto em vão que acreditaríamos apreender, com eles, uma realidade da qual se limitam a apresentar a sombra. Mas, por outro lado, além da ilusão, há também um perigo muito grave. Pois o conceito generaliza ao mesmo tempo em que abstrai. O conceito só pode simbolizar uma propriedade especial tornando-a comum a uma infinidade de coisas. Deforma-a portanto sempre em maior ou menor grau pela extensão que lhe confere. Reinserida no objeto metafísico que a possui, uma propriedade coincide com ele, molda-se pelo menos por ele, adota os mesmos contornos. Extraída do objeto metafísico e representada num conceito, alarga-se indefinidamente, ultrapassa o objeto, uma vez que doravante precisa contê-lo junto com outros. Os diversos conceitos que formamos das propriedades de uma coisa, portanto, desenham em volta dela outros tantos círculos bem mais largos, nenhum dos quais se aplica a ela exatamente. E, no entanto, na coisa mesma, as propriedades com ela coincidem e coincidem por conseguinte entre si. Por força teremos então de buscar algum artifício para restabelecer a coincidência. Tomaremos um qualquer desses conceitos e tentaremos, com ele, ir ao encontro dos outros. Mas, conforme partirmos deste ou daquele, a junção não será operada da mesma maneira. Conforme partirmos da unidade ou da multiplicidade, por exemplo, conceberemos diferentemente a unidade múltipla da duração. Tudo dependerá do peso que atribuirmos a tal ou tal dentre os conceitos, e esse peso será sempre arbitrário, uma vez que o conceito, extraído do objeto, não tem peso, não sendo mais que a sombra de um

corpo. Assim surgirá uma multidão de *sistemas* diferentes, tantos quantos são os pontos de vista exteriores sobre a realidade que examinamos ou os círculos mais largos nos quais podemos encerrá-la. Os conceitos simples, portanto, não têm apenas o inconveniente de dividir a unidade concreta do objeto numa quantidade correspondente de expressões simbólicas; também dividem a filosofia em escolas distintas, cada uma das quais reserva seu lugar, escolhe suas fichas e enceta com as outras uma partida que não terminará nunca. Ou a metafísica é apenas esse jogo de idéias ou então, se é uma ocupação séria do espírito, é preciso que transcenda os conceitos para chegar à intuição. Decerto, os conceitos são-lhe indispensáveis, pois todas as outras ciências trabalham normalmente com conceitos e a metafísica não poderia passar-se das outras ciências. Mas ela só é propriamente ela mesma quando ultrapassa o conceito, ou pelo menos quando se liberta dos conceitos rígidos e já prontos para criar conceitos bem diferentes daqueles que normalmente manejamos, quero dizer, para criar representações flexíveis, móveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem pelas formas fugidias da intuição. Voltaremos adiante a esse ponto importante. Que nos baste ter mostrado que nossa duração pode nos ser apresentada diretamente numa intuição, que ela nos pode ser sugerida indiretamente por imagens, mas que não poderia – se damos à palavra conceito o seu sentido próprio – encerrar-se numa representação conceitual.

Procuremos, por um instante, fazer dela uma multiplicidade. Será preciso acrescentar que os termos dessa multiplicidade, ao invés de se distinguirem como os de uma multiplicidade qualquer, sobrepõem-se uns aos outros e que, além disso, embora certamente possamos, por

um esforço de imaginação, solidificar a duração uma vez escoada, dividi-la então em pedaços que se justapõem e contar todos os pedaços, essa operação será efetuada sobre a lembrança congelada da duração, sobre o rastro imóvel que a mobilidade da duração deixa atrás de si, e não sobre a própria duração. Confessemos então que, se há aqui uma multiplicidade, essa multiplicidade não se assemelha a nenhuma outra. Acaso diremos então que a duração tem unidade? Sem dúvida, uma continuidade de elementos que se prolongam uns nos outros participa da unidade tanto quanto da multiplicidade, mas essa unidade movente, cambiante, colorida, viva, pouco se assemelha à unidade abstrata, imóvel e vazia que o conceito de unidade pura circunscribe. Acaso iremos concluir a partir daí que a duração deva se definir ao mesmo tempo pela unidade e pela multiplicidade? Mas, fato singular, por mais que eu manipule os dois conceitos, que eu os dose, os combine entre si diversamente, por mais que eu pratique neles as mais sutis operações de química mental, nunca obterei algo que se assemelhe à intuição simples que tenho da duração; ao passo que se me reinstalo na duração por um esforço de intuição, percebo imediatamente de que modo ela é unidade, multiplicidade e muitas coisas mais. Esses diversos conceitos eram portanto, todos eles, pontos de vista exteriores sobre a duração. Nem separados, nem reunidos eles nos fizeram penetrar na própria duração.

Nela penetraremos, no entanto, e só pode ser por meio de uma intuição. Nesse sentido, um conhecimento interior, absoluto, da duração do eu pelo próprio eu é possível. Mas, se a metafísica reclama e pode obter aqui uma intuição, nem por isso a ciência necessita menos de uma análise. E é de uma confusão entre o papel da análise e

o da intuição que irão nascer aqui as discussões entre escolas e os conflitos entre sistemas.

A psicologia, com efeito, procede por meio de uma análise como as outras ciências. Resolve o eu, que lhe foi dado de início numa intuição simples, em sensações, sentimentos, representações, etc., que ela estuda separadamente. Substitui portanto o eu por uma série de elementos que são os fatos psicológicos. Mas esses *elementos* serão eles *partes*? Toda a questão é essa, e é por tê-la eludido que se foi freqüentemente levado a pôr em termos insolúveis o problema da personalidade humana.

É incontestável que todo estado psicológico, pelo simples fato de pertencer a uma pessoa, reflete o conjunto de uma personalidade. Não há sentimento, por simples que seja, que não encerre virtualmente o passado e o presente do ser que o experimenta, ou que possa ser dele separado e constituir um "estado", salvo por um esforço de abstração ou de análise. Mas é não menos incontestável que, sem esse esforço de abstração ou de análise, não haveria desenvolvimento possível da ciência psicológica. Ora, em que consiste a operação pela qual o psicólogo separa um estado psicológico para erigi-lo em entidade mais ou menos independente? Começa por negligenciar o colorido especial da pessoa, que não se poderia exprimir em termos conhecidos e comuns. Depois, esforça-se por isolar, na pessoa já assim simplificada, tal ou tal aspecto que se presta a um estudo interessante. Trata-se, por exemplo, da inclinação? Deixará de lado o inexprimível matiz que a colore e que faz com que minha inclinação não seja a de vocês; depois, deter-se-á no movimento pelo qual nossa personalidade *se dirige para* um certo objeto; irá isolar essa atitude, e é esse aspecto especial da pessoa, esse ponto de vista sobre a mobilidade

da vida interior, esse “esquema” da inclinação concreta que o psicólogo irá erigir em fato independente. Há aí um trabalho análogo ao do artista que, de passagem por Paris, tomaria, por exemplo, um croqui de uma torre de Notre-Dame. A torre está inseparavelmente ligada ao edifício, que está não menos inseparavelmente ligado ao solo, ao entorno, a Paris inteira, etc. É preciso começar por separá-la; do conjunto, só se anotar um certo aspecto, que é essa torre de Notre-Dame. Agora, na realidade, a torre é constituída por pedras, e é o agrupamento particular destas que dá a ela a sua forma; mas o desenhista não se interessa pelas pedras, anota apenas o perfil da torre. Substitui portanto a organização real e interior da coisa por uma reconstituição exterior e esquemática. De modo que seu desenho responde, em suma, a um certo ponto de vista sobre o objeto e à escolha de um certo modo de representação. Ora, ocorre exatamente o mesmo na operação pela qual o psicólogo extrai do conjunto da pessoa um estado psicológico. Esse estado psicológico isolado realmente não é mais que um croqui, um começo de recomposição artificial; é o todo encarado sob um certo aspecto elementar que desperta em nós um interesse especial e que tivemos o cuidado de anotar. Não é uma parte, mas um elemento. Não foi obtido por fragmentação, mas por análise.

Agora, na base de todos os croquis tomados em Paris, o estrangeiro sem dúvida irá inscrever “Paris” à guisa de memento. E como realmente viu Paris, saberá, descendo novamente da intuição original do todo, nela situar seus croquis e conectá-los assim uns aos outros. Mas não há nenhum meio de executar a operação inversa; é impossível, mesmo com uma infinidade de croquis tão exatos quanto se queira, mesmo com a palavra “Pa-

ris” indicando que é preciso conectá-los entre si, remontar a uma intuição que não se teve e dar-se a impressão de Paris caso não se tenha visto Paris. É que aqui não lidamos com *partes* do todo, mas com *notas* tomadas do conjunto. Para escolher um exemplo mais marcante, um caso onde a anotação é mais completamente simbólica, suponhamos que me apresentem, misturadas ao acaso, letras que entram na composição de um poema que ignoro. Fossem as letras *partes* do poema, eu poderia procurar reconstituí-lo com elas tentando diversos arranjos possíveis, como faz a criança com um jogo de paciência. Mas não o cogitarei nem por um instante, porque as letras não são *partes componentes*, mas *expressões parciais*, o que é algo inteiramente diferente. É por isso que, se conheço o poema, ponho imediatamente cada uma das letras no lugar que lhes cabe e as conecto sem dificuldade por um traço contínuo, ao passo que a operação inversa é impossível. Mesmo quando acredito tentar essa operação inversa, mesmo quando ponho letras umas na frente das outras, começo por me representar uma significação plausível: dou-me portanto uma intuição, e é partindo da intuição que procuro descer de volta para os símbolos elementares que lhe reconstituíam a expressão. A própria idéia de reconstituir a coisa por meio de operações praticadas exclusivamente sobre elementos simbólicos implica um tal absurdo que nunca ocorreria a nenhum de nós, caso nos déssemos conta de que não lidamos com fragmentos da coisa, mas, de certa forma, com fragmentos de símbolo.

Tal é, no entanto, o intento dos filósofos que com estados psicológicos procuram recompor a pessoa, quer se atenham aos próprios estados, quer acrescentem um fio destinado a conectar os estados entre si. Empiristas e racionalistas são aqui vítimas da mesma ilusão. Ambos to-

mam as *anotações parciais* por *partes reais*, confundindo assim o ponto de vista da análise com o da intuição, a ciência com a metafísica.

Os primeiros dizem com razão que a análise psicológica não descobre, na pessoa, nada além dos estados psicológicos. E tal é, de fato, a função, tal é a definição mesma da análise. O psicólogo não precisa fazer nada além de analisar a pessoa, isto é, anotar estados; no máximo irá pôr a rubrica "eu" sobre esses estados dizendo que são "estados do eu", assim como o desenhista escreve a palavra "Paris" em cada um de seus croquis. No terreno no qual o psicólogo se instala e no qual precisa se instalar, o "eu" é apenas um signo pelo qual é lembrada a intuição primitiva (muito confusa, aliás) que forneceu à psicologia seu objeto: trata-se apenas de uma palavra, e o grande erro é o de acreditar que se poderia, permanecendo no mesmo terreno, encontrar por trás da palavra uma coisa. Tal foi o erro desses filósofos que não se puderam resignar a serem simplesmente psicólogos em psicologia, Taine e Stuart Mill, por exemplo. Psicólogos pelo método que aplicam, permaneceram metafísicos pelo objeto que se propõem. Almejam uma intuição e, por uma estranha inconseqüência, pedem essa intuição à análise, que é sua negação mesma. Procuram o eu, e pretendem encontrá-lo nos estados psicológicos, ao passo que só puderam obter essa diversidade de estados psicológicos ao se transportarem para fora do eu, para tomar da pessoa uma série de croquis, de anotações, de representações mais ou menos esquemáticas e simbólicas. Assim, por mais que justaponham os estados aos estados, que lhes multipliquem os contatos, que lhes explorem os interstícios, o eu escapa-lhes sempre, de modo que acabam por não ver nele nada além de um vão fantasma. Seria o mesmo que

negar que a *Ilíada* tenha um sentido, sob o pretexto de que se procurou em vão esse sentido nos intervalos das letras que a compõem.

O empirismo filosófico nasceu portanto aqui de uma confusão entre o ponto de vista da intuição e o da análise. Ele consiste em procurar o original na tradução, onde naturalmente não pode estar, e em negar o original sob o pretexto de que este não se encontra na tradução. Desemboca necessariamente em negações; mas, olhando de perto, percebemos que essas negações significam simplesmente que a análise não é a intuição, o que é a própria evidência. Da intuição original e, aliás, confusa, que dota a ciência de seu objeto, a ciência passa imediatamente para a análise, que multiplica ao infinito os pontos de vista sobre esse objeto. Bem depressa chega a crer que poderia, compondo entre si todos os pontos de vista, reconstituir o objeto. Acaso seria, então, de se espantar que ela veja esse objeto fugir dela, como a criança que gostaria de fabricar um brinquedo sólido com as sombras que se perfilam ao longo dos muros?

Mas o racionalismo é vítima da mesma ilusão. Ele parte da confusão que o empirismo cometeu e permanece tão incapaz quanto este de atingir a personalidade. Como o empirismo, toma os estados psicológicos por outros tantos *fragmentos* separados de um eu que os reuniria. Como o empirismo, enfim, vê a unidade da pessoa esquivar-se indefinidamente como um fantasma diante do esforço que ele renova incessantemente para agarrá-la. Mas, ao passo que o empirismo, entregando os pontos, acaba por declarar que não há nada além da multiplicidade dos estados psicológicos, o racionalismo insiste em afirmar a unidade da pessoa. É verdade que, procurando essa unidade no terreno dos próprios estados psico-

lógicos, e obrigado, por outro lado, a lançar à conta dos estados psicológicos todas as qualidades ou determinações que ele encontra pela análise (uma vez que a análise, por definição mesmo, desemboca sempre em *estados*), só lhe resta, para a unidade da pessoa, algo de puramente negativo, a ausência de toda determinação. Os estados psicológicos tendo necessariamente tomado e guardado para si, nessa análise, tudo aquilo que apresentasse a menor aparência de materialidade, a "unidade do eu" já não poderá ser nada além de uma forma sem matéria. Será o indeterminado e o vazio absolutos. Aos estados psicológicos separados, a essas sombras do eu cuja coleção era, para os empiristas, o equivalente da pessoa, o racionalismo acrescenta, para reconstituir a personalidade, algo de ainda mais irreal, o vazio no qual essas sombras se movem, o lugar das sombras, poderíamos dizer. Como essa "forma", que é verdadeiramente informe, poderia ela caracterizar uma personalidade viva, agente, concreta e distinguir Pedro de Paulo? Acaso seria então de se espantar se os filósofos que isolaram essa "forma" da personalidade a descobrirem depois incapaz de determinar uma pessoa e forem levados, de grau em grau, a fazer de seu Eu vazio um receptáculo sem fundo que não pertence mais a Paulo do que a Pedro e no qual haverá lugar, como quisermos, para a humanidade inteira, ou para Deus, ou para a existência em geral? Aqui, entre o empirismo e o racionalismo vejo esta única diferença de que o primeiro, procurando a unidade do eu nos interstícios, de certa forma, dos estados psicológicos, é levado a colmatar os interstícios com outros estados, e assim por diante, indefinidamente, de modo que o eu, espremido num intervalo que vai sempre se estreitando, tende para Zero à medida que se leva a análise mais lon-

ge, ao passo que o racionalismo, fazendo do eu o lugar no qual os estados se alojam, está em presença de um espaço vazio que não temos nenhuma razão para deter aqui ao invés de acolá, que ultrapassa cada um dos limites sucessivos que pretendemos lhe conferir, que vai sempre se alargando e que tende a perder-se, não mais no Zero, mas no Infinito.

Há, portanto, uma distância bem menor do que se supõe entre um pretenso "empirismo" como aquele de Taine e as mais transcendentais das especulações de certos panteístas alemães. O método é análogo nos dois casos: consiste em raciocinar sobre os *elementos* da tradução como se fossem partes do original. Mas um empirismo verdadeiro será aquele que se propõe seguir de tão perto quanto possível o próprio original, aprofundar-lhe a vida e, por uma espécie de *auscultação espiritual*, sentir-lhe palpitar a alma; e esse empirismo verdadeiro é a verdadeira metafísica. O trabalho é de uma extrema dificuldade, porque nenhuma das concepções já prontas das quais o pensamento se vale para suas operações cotidianas pode ser nele empregue. Nada mais fácil do que dizer que o eu é multiplicidade ou que é unidade ou que é a síntese de ambas. Unidade e multiplicidade são aqui representações que não precisamos talhar à medida do objeto, que encontramos já fabricadas e que nos basta escolher numa pilha, vestes de confecção que servirão tão bem em Pedro quanto em Paulo porque não desenharam a forma de nenhum dos dois. Mas um empirismo digno desse nome, um empirismo que só trabalha sob medida, vê-se obrigado a despender, para cada novo objeto que estuda, um esforço absolutamente novo. Talha para o objeto um conceito apropriado apenas a esse objeto, conceito do qual mal se pode ainda dizer que seja

um conceito, uma vez que se aplica apenas a essa única coisa. Não procede por combinação de idéias disponíveis no mercado, unidade e multiplicidade, por exemplo; mas, pelo contrário, a representação para a qual nos encaminha é uma representação única, simples, com relação à qual, aliás, compreendemos muito bem, uma vez formada, porque a podemos inserir nos quadros unidade, multiplicidade, etc., todos bem mais largos que ela. Enfim, a filosofia assim definida não consiste em escolher entre conceitos e em tomar partido por uma escola, mas em ir buscar uma intuição única da qual descemos com igual propriedade para os diversos conceitos, por nos termos colocado acima das divisões de escolas.

Que a personalidade tenha unidade, isto é certo; mas semelhante afirmação nada me ensina sobre a natureza extraordinária dessa unidade que é a pessoa. Que nosso eu seja múltiplo, também o concedo, mas há aí uma multiplicidade com relação à qual não há como não reconhecer que ela nada tem em comum com nenhuma outra. O que importa verdadeiramente à filosofia é saber *que* unidade, *que* multiplicidade, *que* realidade superior ao um e ao múltiplo abstratos é a unidade múltipla da pessoa. E ela só o saberá se recuperar a intuição simples do eu pelo eu. Agora, conforme a vertente que escolher para descer desse vértice, desembocará na unidade ou na multiplicidade ou em qualquer um desses conceitos pelos quais se procura definir a vida movente da pessoa. Mas nenhuma mistura desses conceitos entre si, insistimos, daria algo que se assemelhe à pessoa que dura.

Apresentem-me um cone sólido, vejo facilmente como se estreita na direção do vértice e tende a se confundir com um ponto matemático e também como se alarga em sua base num círculo indefinidamente crescente. Mas

nem o ponto, nem o círculo, nem a justaposição dos dois num plano me dariam a menor idéia de um cone. O mesmo vale para a multiplicidade e a unidade da vida psicológica. O mesmo vale para o Zero e o Infinito para os quais empirismo e racionalismo encaminham a personalidade.

Os conceitos, como o mostraremos alhures, apresentam-se normalmente aos pares e representam os dois contrários. Não há de fato realidade concreta da qual não se possa tomar ao mesmo tempo as duas vistas opostas, que não se subsuma, por conseguinte, aos dois conceitos antagonistas. De onde uma tese e uma antítese que se procuraria em vão reconciliar logicamente, pela razão muito simples de que, com conceitos, ou pontos de vista, nunca se fará uma coisa. Mas do objeto, apreendido por intuição, passa-se sem dificuldades, em muitos casos, para os dois conceitos contrários; e, vendo assim sair da realidade a tese e a antítese, apreendemos ao mesmo tempo como essa tese e essa antítese se opõem e como se reconciliam.

É verdade que, para tanto, cabe proceder a uma inversão do trabalho habitual da inteligência. *Pensar* consiste normalmente em ir dos conceitos às coisas e não das coisas aos conceitos. Conhecer uma realidade, no sentido usual da palavra "conhecer", é tomar conceitos já prontos, dosá-los e combiná-los entre si até obter um equivalente prático do real. Mas não se deve esquecer que o trabalho normal da inteligência está longe de ser um trabalho desinteressado. Geralmente, não visamos conhecer por conhecer, mas conhecer para tomar um partido, para extrair um proveito, enfim, para satisfazer um interesse. Investigamos até que ponto o objeto a conhecer é *isto* ou *aquilo*, em que gênero conhecido ele en-

tra, que espécie de ação, de manobra ou de atitude ele deveria nos sugerir. Essas diversas ações e atitudes possíveis são outras tantas *direções conceituais* de nosso pensamento, determinadas de uma vez por todas; só falta segui-las; nisso consiste precisamente a aplicação dos conceitos às coisas. Experimentar um conceito num objeto é perguntar ao objeto o que devemos fazer com ele, o que ele pode fazer por nós. Colar sobre um objeto a etiqueta de um conceito é marcar em termos precisos o gênero de ação ou de atitude que o objeto deverá nos sugerir. Todo conhecimento propriamente dito está portanto orientado numa certa direção ou foi tomado de um certo ponto de vista. É verdade que nosso interesse é frequentemente complexo. E é por isso que nos acontece de orientar em várias direções sucessivas nosso conhecimento do mesmo objeto e de fazer variar os pontos de vista sobre ele. Nisso consiste, no sentido usual desses termos, um conhecimento "amplo" e "compreensivo" do objeto: o objeto é então reconduzido, não mais a um conceito único, mas a vários conceitos dos quais se supõe que ele "participe". Como pode ele participar de todos esses conceitos ao mesmo tempo? Esta é uma questão que não importa para a prática e que não temos que nos pôr. É portanto natural, é portanto legítimo que procedamos por justaposição e dosagem de conceitos na vida corrente: nenhuma dificuldade filosófica advirá daí, uma vez que, por convenção tácita, iremos nos abster de filosofar. Mas transportar esse *modus operandi* para a filosofia, ir, aqui também, dos conceitos para a coisa, utilizar, para o conhecimento desinteressado de um objeto que, desta vez, visamos atingir em si mesmo, uma maneira de conhecer que se inspira num interesse determinado e que consiste por definição numa vista tomada exterior-

mente de um objeto, é dar as costas ao objetivo que se visava, é condenar a filosofia a um eterno dilaceramento entre as escolas, é instalar a contradição no próprio coração do objeto e do método. Ou não há filosofia possível e todo conhecimento das coisas é um conhecimento prático orientado na direção do proveito a extrair delas, ou filosofar consiste em se colocar no próprio objeto por um esforço de intuição.

Mas, para compreender a natureza dessa intuição, para determinar com precisão onde a intuição acaba e onde começa a análise, cabe voltar àquilo que foi dito acima acerca do escoamento da duração.

Notar-se-á que os conceitos ou esquemas nos quais a análise desemboca têm por caráter essencial estarem imóveis enquanto se os considera. Isolei do todo da vida interior essa entidade psicológica que chamo uma sensação simples. Enquanto a estudo, suponho que ela permaneça o que ela é. Se nela encontrasse alguma mudança, diria que não há aí uma sensação única, mas várias sensações sucessivas; e é para cada uma dessas sensações sucessivas que eu transportaria então a imutabilidade atribuída de início à sensação de conjunto. De toda maneira, eu poderei, levando a análise suficientemente longe, chegar a elementos que tomarei por imutáveis. É aí e apenas aí que encontrarei a base de operações sólida da qual a ciência precisa para seu desenvolvimento adequado.

No entanto, não há estado de alma, por simples que seja, que não mude a todo instante, uma vez que não há consciência sem memória, uma vez que não há continuação de um estado sem a adição, ao sentimento presente, da lembrança dos momentos passados. Nisso consiste a duração. A duração interior é a vida contínua de

uma memória que prolonga o passado no presente, seja porque o presente encerra distintamente a imagem incessantemente crescente do passado, seja, de forma mais provável, porque testemunha, por sua contínua mudança de qualidade, a carga sempre mais pesada que arrastamos atrás de nós à medida que envelhecemos mais. Sem essa sobrevivência do passado no presente, não haveria duração, mas apenas instantaneidade.

É verdade que se me reprocharem por subtrair o estado psicológico à duração pelo simples fato de analisá-la, defender-me-ei dizendo que cada um desses estados psicológicos elementares nos quais minha análise desemboca é um estado que ainda ocupa tempo. "Minha análise, diria eu, realmente resolve a vida interior em estados, cada um dos quais é homogêneo consigo mesmo; só que, uma vez que a homogeneidade se estende por um número determinado de minutos ou de segundos, o estado psicológico elementar não deixa de durar, ainda que não mude."

Mas quem não vê que o número determinado de minutos e de segundos que atribuo ao estado psicológico elementar tem tão-somente o valor de um indício destinado a me lembrar que o estado psicológico, supostamente homogêneo, é na realidade um estado que muda e que dura? O estado, tomado em si mesmo, é um perpétuo devir. Extraí desse devir uma certa média de qualidade que supus invariável: constituí assim um estado estável e, por isso mesmo, esquemático. Dele extraí, por outro lado, o devir em geral, o devir que não seria mais o devir disso do que daquilo, e é isso que chamei o *tempo* que esse estado ocupa. Olhando de perto, veria que esse tempo abstrato é tão imóvel para mim quanto o estado que nele localizo, veria que ele só poderia se escoar por

uma mudança de qualidade contínua e que, se ele é sem qualidade, simples palco da mudança, ele se torna assim um meio imóvel. Veria que a hipótese desse tempo homogêneo se destina simplesmente a facilitar a comparação entre as diversas durações concretas, a nos permitir a contagem de simultaneidades e a mensuração de um escoamento de duração com relação a outro. E, por fim, compreenderia que, pensando à representação de um estado psicológico elementar a indicação de um número determinado de minutos e de segundos, limito-me a lembrar que o estado foi separado de um eu que dura e a delimitar o lugar no qual caberia recolocá-lo em movimento para reconduzi-lo, de simples esquema que se tornou, à forma concreta que tinha de início. Mas esqueço tudo isso, por não me ser de nenhuma ajuda na análise.

O que significa que a análise opera sobre o imóvel, ao passo que a intuição se instala na mobilidade ou, o que dá no mesmo, na duração. Aí está a linha de demarcação bem nítida entre a intuição e a análise. Reconhece-se o real, o vivido, o concreto, pelo fato de que ele é a própria variabilidade. Reconhece-se o elemento pelo fato de que ele é invariável. E é invariável por definição, sendo um esquema, uma reconstrução simplificada, freqüentemente um mero símbolo, em todo caso uma vista tomada da realidade que flui.

Mas o erro é acreditar que com esses esquemas recomporíamos o real. Nunca será demais repeti-lo: da intuição podemos passar para a análise, mas não da análise para a intuição.

Com a variabilidade farei tantas variações, tantas qualidades ou modificações quantas quiser, porque estas são outras tantas vistas imóveis, tomadas pela análise, da mobilidade que é dada à intuição. Mas essas modifica-

ções postas umas na ponta das outras não produzirão nada que se assemelhe à variabilidade, porque não eram partes, mas elementos dela, o que é algo inteiramente diferente.

Consideremos, por exemplo, a variabilidade mais vizinha da homogeneidade, o movimento no espaço. Posso, ao longo de todo esse movimento, representar-me paradas possíveis: é o que chamo as posições do móvel ou os pontos pelos quais o móvel passa. Mas com as posições, mesmo que fossem em número infinito, não farei movimento. Não são partes do movimento; são, todas elas, vistas que dele foram tomadas; são apenas, poderíamos dizer, suposições de parada. Nunca o móvel está realmente em nenhum dos pontos; no máximo se pode dizer que por eles passa. Mas a passagem, que é um movimento, nada tem em comum com uma parada, que é imobilidade. Um movimento não poderia pousar-se sobre uma imobilidade, pois coincidiria então com ela, o que seria contraditório. Os pontos não estão *no* movimento, como partes, nem mesmo *sob* o movimento, como lugares do móvel. São simplesmente projetados por nós por sob o movimento, como lugares onde estaria, caso parasse, um móvel que por hipótese não pára. Não são, portanto, propriamente falando, posições, mas suposições, vistas ou pontos de vista do espírito. Como, com pontos de vista, construir uma coisa?

É, no entanto, o que tentamos fazer todas as vezes que raciocinamos sobre o movimento e também sobre o tempo, para o qual o movimento serve de representação. Por uma ilusão profundamente enraizada em nosso espírito, e por não nos podermos impedir de considerar a análise como equivalente à intuição, começamos por distinguir, ao longo de todo o movimento, um certo núme-

ro de paradas possíveis ou pontos que, queiramos ou não, tornamos partes do movimento. Diante de nossa incapacidade de recompor o movimento com esses pontos, intercalamos outros pontos, acreditando assim cercar de mais perto o que há de mobilidade no movimento. Depois, como a mobilidade ainda nos escapa, substituímos um número finito e delimitado de pontos por um número "indefinidamente crescente" – tentando assim, mas em vão, contrafazer, pelo movimento de nosso pensamento que continua indefinidamente a adição dos pontos aos pontos, o movimento real e indiviso do móvel. Finalmente, dizemos que o movimento se compõe de pontos, mas que compreende, além disso, a passagem obscura, misteriosa, de uma posição à posição seguinte. Como se a obscuridade não proviesse inteira do fato de que se supôs a imobilidade mais clara do que a mobilidade, a parada anterior ao movimento! Como se o mistério não se prendesse ao fato de que se pretende ir das paradas para o movimento por via de composição, o que é impossível, ao passo que se vai sem dificuldade do movimento para a desaceleração e para a imobilidade! Fomos procurar a significação do poema na forma das letras que o compõem, acreditamos que ao considerar um número crescente de letras agarraríamos por fim a significação que sempre foge e, em desespero de causa, vendo que de nada servia procurar uma parte do sentido em cada uma das letras, supusemos que entre cada letra e a seguinte se alojasse o fragmento procurado do sentido misterioso! Mas as letras, mais uma vez, não são partes da coisa, são elementos do símbolo. As posições do móvel, mais uma vez, não são partes do movimento: são pontos do espaço que supostamente subtende o movimento. Esse espaço imóvel e vazio, simplesmente conce-

bido, nunca percebido, tem tão-somente o valor de um símbolo. Como, manipulando símbolos, poderíamos nós fabricar realidade?

Mas o símbolo responde aqui aos hábitos os mais inveterados de nosso pensamento. Instalamo-nos de ordinário na imobilidade, na qual encontramos um ponto de apoio para a prática, e pretendemos com ela recompor a mobilidade. Obtemos assim apenas uma imitação canhestra, uma contrafação do movimento real, mas essa imitação nos serve bem mais na vida do que o faria a intuição da coisa mesma. Ora, nosso espírito tem uma irresistível tendência a considerar como mais clara a idéia que lhe serve mais freqüentemente. É por isso que a imobilidade lhe parece mais clara que a mobilidade, a parada anterior ao movimento.

As dificuldades que o problema do movimento levantou desde a mais alta antiguidade provêm daí. Prendem-se sempre ao fato de que se pretende ir do espaço para o movimento, da trajetória para o trajeto, das posições imóveis para a mobilidade, e passar de um para o outro por via de composição. Mas é o movimento que é anterior à imobilidade, e não há, entre as posições e o deslocamento, a relação das partes com o todo, mas sim a da diversidade dos pontos de vista possíveis com a indivisibilidade real do objeto.

Muitos outros problemas nasceram da mesma ilusão. Aquilo que os pontos imóveis são para o movimento de um móvel, os conceitos de qualidades diversas são para a mudança qualitativa de um objeto. Os conceitos variados nos quais uma variação se resolve são portanto, todos eles, vistas estáveis da instabilidade do real. E pensar um objeto, no sentido usual da palavra "pensar", é tomar de sua mobilidade uma ou mais dessas vistas imó-

veis. É, em suma, perguntar-se de tempos em tempos a quantas ele anda, a fim de saber o que se poderia fazer com ele. Nada de mais legítimo, aliás, do que essa maneira de proceder, enquanto se tratar apenas de um conhecimento prático da realidade. O conhecimento, enquanto orientado para a prática, tem apenas de enumerar as principais atitudes possíveis da coisa a nosso respeito, como também nossas melhores atitudes possíveis a seu respeito. Nisso consiste a função habitual dos conceitos já prontos, essas estações pelas quais balizamos o trajeto do devir. Mas querer penetrar com eles até na natureza íntima das coisas é aplicar à mobilidade do real um método que foi feito para fornecer pontos de vista imóveis sobre ela. É esquecer que, se a metafísica é possível, ela só pode ser um esforço para escalar de volta a inclinação natural do trabalho do pensamento, um esforço para se instalar de imediato, por uma dilatação do espírito, na coisa que se estuda, enfim, para ir da realidade aos conceitos e não mais dos conceitos à realidade. Acaso seria de se espantar que os filósofos vejam com tanta freqüência fugir na sua frente o objeto que pretendem agarrar, como crianças que querem, fechando a mão, capturar a fumaça? Assim se perpetuam muitas querelas entre as escolas, cada uma das quais reprocha às outras terem deixado o real escapar.

Mas, se a metafísica deve proceder por intuição, se a intuição tem por objeto a mobilidade da duração e se a duração é de essência psicológica, não iremos nós encerrar o filósofo na contemplação exclusiva de si mesmo? Não irá a filosofia consistir em se olhar simplesmente viver, "como um pastor sonolento olha a água correr"? Falar assim seria voltar ao erro que não cessamos de assinalar desde o começo desse estudo. Seria desconhecer

a natureza singular da duração, ao mesmo tempo que o carácter essencialmente ativo da intuição metafísica. Seria não ver que apenas o método de que falamos permite ultrapassar não só o realismo como também o idealismo, afirmar a existência de objetos inferiores e superiores a nós, ainda que, num certo sentido, interiores a nós, fazê-los coexistir uns com os outros sem dificuldade, dissipar progressivamente as obscuridades que a análise acumula em torno dos grandes problemas. Sem abordar aqui o estudo desses diferentes tópicos, limitemo-nos a mostrar como a intuição de que falamos não é um ato único, mas uma série indefinida de atos, todos do mesmo género, sem dúvida, mas cada um de uma espécie muito particular, e como essa diversidade de atos corresponde a todos os graus do ser.

Se procuro *analisar* a duração, isto é, resolvê-la em conceitos já prontos, sou de um modo ou de outro obrigado, pela própria natureza do conceito e da análise, a tomar duas vistas opostas da *duração em geral* com as quais pretenderei em seguida recompô-la. Essa combinação não poderá apresentar nem uma diversidade de graus nem uma variedade de formas: ela é ou não é. Direi, por exemplo, que há, de um lado, uma *multiplicidade* de estados de consciência sucessivos e, de outro, uma *unidade* que os conecta. A duração será a "síntese" dessa unidade e dessa multiplicidade, operação misteriosa com relação à qual não se vê, eu o repito, como comportaria matizes ou graus. Nessa hipótese, só há, só pode haver uma única duração, aquela na qual nossa consciência opera habitualmente. Para fixar as idéias, se tomarmos a duração sob o aspecto simples de um movimento que se realiza no espaço e procurarmos reduzir a conceitos o movimento considerado como representati-

vo do Tempo, teremos, de um lado, um número tão grande quanto quisermos de pontos da trajetória e, de outro, uma unidade abstrata que os reúne, como um fio que manteria juntas as pérolas de um colar. A combinação entre essa multiplicidade abstrata e essa unidade abstrata, uma vez posta como possível, é uma coisa singular na qual não encontraremos mais matizes do que, passando para o campo da aritmética, numa adição de números dados. Mas se, ao invés de pretender analisar a duração (isto é, no fundo, fazer-lhe a síntese com conceitos), começamos por nos instalar nela por meio de um esforço de intuição, temos o sentimento de uma certa *tensão* muito determinada, cuja determinação mesma aparece como uma escolha entre uma infinidade de durações possíveis. Desde então, percebemos durações tão numerosas quanto quisermos, todas muito diferentes umas das outras, ainda que cada uma delas, reduzida a conceitos, isto é, encarada exteriormente dos dois pontos de vista opostos, se reduza sempre à mesma indefinível combinação do múltiplo e do uno.

Exprimamos a mesma idéia com mais precisão. Se considero a duração como uma multiplicidade de momentos conectados uns aos outros por uma unidade que os atravessaria como um fio, por curta que seja a duração escolhida esses momentos são em número ilimitado. Posso supô-los tão próximos uns dos outros quanto quiser; haverá sempre, entre esses pontos matemáticos, outros pontos matemáticos, e assim por diante, ao infinito. Encarada do lado multiplicidade, a duração irá portanto desvanecer-se numa poeira de momentos, nenhum dos quais dura, uma vez que cada um deles é um instantâneo. Mas se, de outro lado, considero a unidade que conecta os momentos entre si, esta tampouco pode durar,

uma vez que, por hipótese, tudo que há de cambiante e de propriamente durável na duração foi posto na conta da multiplicidade dos momentos. Essa unidade, à medida que eu lhe aprofundar a essência, aparecer-me-á portanto como um substrato imóvel do movente, como não sei que essência intemporal do tempo: é o que eu chamarei a eternidade – eternidade de morte, uma vez que não é nada além do movimento já esvaziado da mobilidade que era sua vida. Examinando de perto as opiniões das escolas antagonistas a respeito da duração, veríamos que diferem apenas pelo fato de atribuírem a um ou ao outro desses dois conceitos uma importância capital. Prendem-se umas ao ponto de vista do múltiplo; erigem em realidade concreta os momentos distintos de um tempo que, por assim dizer, pulverizaram; tomam por bem mais artificial a unidade que faz dos grãos uma poeira. As outras, pelo contrário, erigem a unidade da duração em realidade concreta. Instalam-se no eterno. Mas como sua eternidade permanece apesar de tudo abstrata, por ser vazia, como é a eternidade de um conceito que, por hipótese, exclui de si o conceito oposto, não se vê como essa eternidade deixaria coexistir consigo uma multiplicidade indefinida de momentos. Na primeira hipótese, temos um mundo suspenso no ar, que precisaria acabar e recomeçar por si mesmo a cada instante. Na segunda, temos um infinito de eternidade abstrata, com relação ao qual tampouco se compreende por que não permanece encasulado em si mesmo ou como deixa coexistir consigo as coisas. Mas, em ambos os casos, e qualquer que seja aquela das duas metafísicas na qual nos encarrilharmos, o tempo aparece do ponto de vista psicológico como uma mistura de duas abstrações que não comportam graus nem matizes. Num sistema como no outro, só

há uma única duração que carrega tudo com ela, rio sem fundo, sem margens, que corre sem força determinável numa direção que não se poderia definir. E, mesmo assim, só se trata de um rio e esse rio só flui porque a realidade obtém tal sacrifício dessas duas doutrinas, aproveitando-se de uma distração de sua lógica. Assim que voltam a si, congelam esse escoamento, quer numa imensa lâmina sólida, quer numa infinidade de agulhas cristalizadas, sempre numa *coisa* que participa necessariamente da imobilidade de um *ponto de vista*.

As coisas mudam inteiramente caso nos instalemos de saída, por um esforço de intuição, no escoamento concreto da duração. Decerto, não encontraremos então nenhuma razão lógica para pôr durações múltiplas e diversas. A rigor, poderia não existir nenhuma outra duração além da nossa, como poderia não haver no mundo nenhuma outra cor além do alaranjado, por exemplo. Mas, assim como uma consciência à base de cor que simpatizasse interiormente com o alaranjado, ao invés de percebê-lo exteriormente, se sentiria tomada entre vermelho e amarelo e talvez pressentisse mesmo, por sob essa última cor, todo um espectro no qual se prolonga naturalmente a continuidade que vai do vermelho para o amarelo, assim também a intuição de nossa duração, bem longe de nos deixar suspensos no vazio como o faria a pura análise, nos põe em contato com toda uma continuidade de durações que nos cabe procurar seguir, quer para baixo, quer para o alto: em ambos os casos podemos nos dilatar indefinidamente por um esforço cada vez mais violento, em ambos os casos nos transcendemos a nós mesmos. No primeiro, caminhamos para uma duração cada vez mais espalhada, cujas palpitações, mais rápidas que as nossas, dividindo nossa sensação simples, diluem-lhe

a qualidade em quantidade: no limite se encontraria o puro homogêneo, a pura *repetição* pela qual definiremos a materialidade. Caminhando no outro sentido, vamos para uma duração que se tensiona, se adensa, se intensifica cada vez mais: no limite se encontraria a eternidade. Não mais a eternidade conceitual, que é uma eternidade de morte, mas uma eternidade de vida. Eternidade viva e, por conseguinte, movente também, na qual a nossa duração se encontraria como as vibrações na luz, e que seria a concreção de toda duração, assim como a materialidade é seu espalhamento. A intuição move-se entre esses dois limites extremos e esse movimento é a própria metafísica.

Não há como percorrer aqui as diversas etapas desse movimento. Mas, após ter apresentado uma visão geral do método e ter feito uma primeira aplicação dele, talvez não seja inútil formular, em termos tão precisos quanto nos for possível, os princípios sobre os quais ele repousa. Das proposições que iremos enunciar, a maior parte recebeu, no presente trabalho, um começo de prova. Esperamos demonstrá-las mais completamente quando abordarmos outros problemas.

I. Há uma realidade exterior e, no entanto, dada imediatamente a nosso espírito. A esse respeito o senso comum tem razão contra o idealismo e o realismo dos filósofos.

II. Essa realidade é mobilidade⁴. Não existem coisas feitas, mas apenas coisas que se fazem, nada de *estados* que se mantêm, mas apenas estados que mudam. O re-

4. Mais uma vez, não afastamos com isso de modo algum a substância. Afirmamos, pelo contrário, a persistência das existências. E acreditamos ter-lhe facilitado a representação. Como se pôde comparar essa doutrina à de Heráclito?

pouso nunca é mais que aparente, ou antes, relativo. A consciência que temos de nossa própria pessoa, em seu contínuo escoamento, nos introduz no interior de uma realidade que devemos tomar como modelo para nos representarmos as outras. *Toda realidade é portanto tendência, se conviermos em chamar tendência uma mudança de direção em estado nascente.*

III. Nosso espírito, que procura pontos de apoio firmes, tem por função principal, no curso ordinário da vida, representar-se *estados* e *coisas*. Toma de longe em longe vistas quase instantâneas da mobilidade indivisa do real. Obtém assim *sensações* e *idéias*. Ao fazê-lo, substitui o contínuo pelo descontínuo, a mobilidade pela estabilidade, a tendência em via de mudança pelos pontos fixos que marcam uma direção da mudança e da tendência. Essa substituição é necessária para o senso comum, para a linguagem, para a vida prática e mesmo, numa certa medida que procuraremos determinar, para a ciência positiva. *Nossa inteligência, quando segue sua inclinação natural, procede por percepções sólidas, de um lado, e por concepções estáveis, do outro.* Parte do imóvel e só concebe e exprime o movimento em função da imobilidade. Instala-se nos conceitos já prontos e esforça-se para neles pegar, como numa rede, algo da realidade que passa. Não, sem dúvida, para obter um conhecimento interior e metafísico do real. Simplesmente para dele se servir, cada conceito (como aliás cada sensação) sendo uma *questão prática* que nossa atividade põe para a realidade e à qual a realidade responderá, como convém em negócios, por um sim ou por um não. Mas, desse modo, deixa escapar aquilo que é a essência mesma do real.

IV. As dificuldades inerentes à metafísica, as antinomias que ela levanta, as contradições nas quais ela cai, a

divisão em escolas antagonistas e as oposições irreduzíveis entre sistemas, provêm em grande parte do fato de que aplicamos ao conhecimento desinteressado do real os procedimentos dos quais nos servimos correntemente com um objetivo de utilidade prática. **Provêm principalmente do fato de que nos instalamos no imóvel para surpreender o movente em sua passagem, ao invés de nos recolocarmos no movente para atravessar com ele as posições imóveis.** Provêm do fato de que pretendemos reconstituir a realidade, que é tendência e, por conseguinte, mobilidade, com os perceptos e os conceitos que têm por função imobilizá-la. Com paradas, por numerosas que sejam, não se fará nunca a mobilidade; ao passo que, se nos brindamos com a mobilidade, podemos dela extrair pelo pensamento tantas paradas quantas quisermos. Em outros termos, *vê-se como conceitos fixos podem ser extraídos por nosso pensamento da realidade móvel; mas não há nenhum meio de reconstituir, com a fixidez dos conceitos, a mobilidade do real.* No entanto, o dogmatismo, enquanto construtor de sistemas, sempre tentou essa reconstituição.

V. Havia de fracassar. É essa impotência e apenas essa impotência que é constatada pelas doutrinas cétricas, idealistas, criticistas, todas aquelas, enfim, que contestam ao nosso espírito o poder de atingir o absoluto. Mas, do fato de que fracassamos em reconstituir a realidade viva com conceitos rígidos e já feitos, não se segue que não a possamos apreender de alguma outra maneira. *As demonstrações que foram dadas da relatividade de nosso conhecimento estão portanto maculadas por um vício original: supõem, como o dogmatismo que atacam, que todo conhecimento deve necessariamente partir de conceitos de contornos definidos para agarrar com eles a realidade que flui.*

VI. Mas a verdade é que nosso espírito pode seguir o caminho inverso. Pode instalar-se na realidade móvel, adotar-lhe a direção incessantemente cambiante, enfim, apreendê-la intuitivamente. Para isso é preciso que se violente, que inverta o sentido da operação pela qual habitualmente pensa, que revire, ou antes, refunda incessantemente suas categorias. Mas desembocará assim em conceitos fluidos, capazes de seguir a realidade em todas as suas sinuosidades e de adotar o próprio movimento da vida interior das coisas. Apenas assim se constituirá uma filosofia progressiva, liberta das disputas que opõem as escolas, capaz de resolver naturalmente os problemas porque se terá libertado dos termos artificiais que foram escolhidos para pô-los. *Filosofar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento.*

VII. Essa inversão nunca foi praticada de maneira metódica; mas uma história aprofundada do pensamento humano mostraria que lhe devemos aquilo que de mais grandioso se fez nas ciências, assim como aquilo que há de viável na metafísica. O mais potente dos métodos de investigação de que o espírito humano dispõe, a análise infinitesimal, nasceu exatamente dessa inversão⁵. A matemática moderna é precisamente um esforço para substituir o *já feito* por aquilo que *se faz*, um esforço para acompanhar a geração das grandezas, para apreender o movimento, não mais de fora e em seu resultado esparramado, mas de dentro e em sua tendência a mudar, enfim, um esforço para adotar a continuidade móvel do desenho das coisas. É verdade que ela se atém ao desenho, não sendo senão a ciência das grandezas. É verdade, também, que só pôde desembocar em suas aplica-

5. Sobretudo em Newton, na sua consideração das *fluxões*.

ções maravilhosas por meio da invenção de certos símbolos, e que, embora a intuição da qual acabamos de falar esteja na origem da invenção, apenas o símbolo intervem na aplicação. Mas a metafísica, que não visa aplicação alguma, poderá e o mais das vezes deverá abster-se de converter a intuição em símbolo. Dispensada da obrigação de desembocar em resultados praticamente utilizáveis, aumentará indefinidamente o campo de suas investigações. O que a metafísica tiver perdido, em comparação com a ciência, em utilidade e em rigor, irá reconquistá-lo em alcance e em extensão. Se a matemática é apenas a ciência das grandezas, se os procedimentos matemáticos só se aplicam a quantidades, não se deve, por outro lado, esquecer que a quantidade é sempre qualidade no estado nascente: é, por assim dizer, seu caso limite. É portanto natural que a metafísica adote a idéia geradora de nossa matemática, para estendê-la a todas as qualidades, isto é, à realidade em geral. Não se encaminhará de modo algum, ao fazê-lo, para a matemática universal, essa quimera da filosofia moderna. Muito pelo contrário, à medida que for caminhando mais, irá encontrando objetos mais intraduzíveis em símbolos. Mas terá pelo menos começado por tomar contato com a continuidade e a mobilidade do real ali onde esse contato é o mais maravilhosamente utilizável. Ter-se-á contemplado num espelho que lhe devolve uma imagem de si mesma muito diminuída, sem dúvida, mas também muito luminosa. Terá visto com uma clareza superior aquilo que os procedimentos matemáticos tomam de empréstimo à realidade concreta, e prosseguirá no sentido da realidade concreta, não no dos procedimentos matemáticos. Digamos então, tendo antecipadamente atenuado o que a fórmula teria ao mesmo tempo de excessivamente modes-

to e de excessivamente ambicioso, que *um dos alvos da metafísica é operar diferenciações e integrações qualitativas.*

VIII. O que fez perder de vista esse alvo e pôde enganar a própria ciência acerca da origem de certos procedimentos que ela emprega é o fato de que a intuição, uma vez conquistada, precisa encontrar um modo de expressão e de aplicação que esteja em conformidade com os hábitos de nosso pensamento e que nos forneça, através de conceitos bem definidos, os pontos de apoio firmes de que temos tão grande necessidade. Aí está a condição daquilo que chamamos rigor, precisão e também extensão indefinida de um método geral a casos particulares. Ora, essa extensão e esse trabalho de aperfeiçoamento lógico podem prosseguir durante séculos, ao passo que o ato gerador do método só dura um instante. É por isso que tomamos com tanta freqüência o aparelho lógico da ciência pela própria ciência⁶, esquecendo a intuição de onde saiu o resto⁷.

6. A esse respeito, como acerca de várias outras questões tratadas no presente ensaio, ver os belos trabalhos de Le Roy, de Vincent e de Wilbois, publicados na *Revue de métaphysique et de morale*.

7. Como o explicávamos no início de nosso segundo ensaio (pp. 27 ss.), hesitamos longamente em nos servir do termo "intuição"; e, quando nos decidimos a tanto, designamos por essa palavra a função metafísica do pensamento: principalmente o conhecimento íntimo do espírito pelo espírito, subsidiariamente o conhecimento, pelo espírito, daquilo que há de essencial na matéria, a inteligência sendo sem dúvida feita antes de tudo para manipular a matéria e, por conseguinte, para conhecê-la, mas não tendo por destinação especial tocar-lhe o fundo. É essa significação que atribuímos à palavra no presente ensaio (escrito em 1902), mais especialmente nas últimas páginas. Fomos levados, mais tarde, por uma preocupação crescente de precisão, a distinguir de forma mais nítida a inteligência da intuição, como também a ciência da metafísica (ver, acima, pp. 27 a 58 e também pp. 140 a 145). Mas, de uma maneira geral, a mudança de terminologia não tem grave inconvenien-

Do esquecimento dessa intuição procede tudo aquilo que foi dito pelos filósofos e pelos próprios cientistas acerca da "relatividade" do conhecimento científico. *É relativo o conhecimento simbólico por conceitos preexistentes que vai do fixo para o movente, mas não o conhecimento intuitivo que se instala no movente e adota a vida mesma das coisas.* Essa intuição atinge um absoluto.

A ciência e a metafísica confluem portanto na intuição. Uma filosofia verdadeiramente intuitiva realizaria a união tão desejada da metafísica e da ciência. Ao mesmo tempo que constituiria a metafísica em ciência positiva – quero dizer, progressiva e indefinidamente perfectível –, levaria as ciências positivas propriamente ditas a tomar consciência de seu verdadeiro alcance, com frequência muito superior àquele que imaginam ter. Colocaria mais ciência na metafísica e mais metafísica na ciência. Teria como resultado o restabelecimento da continuidade entre as intuições que as diversas ciências positivas obtiveram de longe em longe no decorrer de sua história e que só obtiveram graças a lances de gênio.

IX. Que não haja duas maneiras diferentes de conhecer a fundo as coisas, que as diversas ciências tenham sua raiz na metafísica, é o que os filósofos antigos geralmente pensaram. Esse não foi o seu erro. O erro consistiu em se inspirarem nesta crença, tão natural ao espírito humano, de que uma variação não pode fazer mais que exprimir e desenvolver invariabilidades. De onde resultava que a Ação era uma Contemplação enfraquecida, a duração uma imagem enganosa e móvel da eternidade

te quando se toma o cuidado de definir a cada vez o termo em sua acepção particular, ou mesmo simplesmente quando o contexto mostra suficientemente seu sentido.

imóvel, a Alma uma queda da Idéia. Toda essa filosofia que começa em Platão para desembocar em Plotino é o desenvolvimento de um princípio que formularíamos assim: "Há mais no imutável do que no movente e passa-se do estável para o instável por uma simples diminuição." Ora, é o contrário que é verdade.

A ciência moderna data do dia em que se erigiu a mobilidade em realidade independente. Data do dia em que Galileu, fazendo rolar uma esfera sobre um plano inclinado, tomou a firme resolução de estudar esse movimento de alto a baixo por si mesmo, em si mesmo, ao invés de procurar seu princípio nos conceitos do *alto* e do *baixo*, duas imobilidades pelas quais Aristóteles acreditava explicar suficientemente sua mobilidade. E este não foi um fato isolado na história da ciência. Estimamos que muitas das grandes descobertas, pelo menos daquelas que transformaram as ciências positivas ou que criaram novas, foram outros tantos lançamentos de sonda na duração pura. Quanto mais viva era a realidade que se tocava, tanto mais fundo havia tocado a sonda.

Mas a sonda lançada no fundo do mar traz de volta uma massa fluida que o sol resseca bem depressa em grãos de areia sólidos e descontínuos. E a intuição da duração, quando a expomos aos raios do entendimento, também se enrijece bem depressa em conceitos congelados, distintos, imóveis. Na viva mobilidade das coisas, o entendimento dedica-se a marcar estações reais ou virtuais, anota partidas e chegadas; é tudo que importa para o pensamento do homem quando este se exerce naturalmente. Mas a filosofia deveria ser um esforço no sentido de ultrapassar a condição humana.

Os cientistas detiveram seu olhar de preferência sobre os conceitos com os quais balizaram a estrada da in-

tuição. Quanto mais consideravam esses resíduos que haviam passado para o estado de símbolos, tanto mais atribuíam a toda ciência um caráter simbólico⁸. E, quanto mais acreditavam no caráter simbólico da ciência, tanto mais o realizavam e o acentuavam. Em pouco tempo já não faziam mais diferença, na ciência positiva, entre o natural e o artificial, entre os dados da intuição imediata e o imenso trabalho de análise que o entendimento executa em torno da intuição. Prepararam assim o caminho para uma doutrina que afirma a relatividade de todos os nossos conhecimentos.

Mas também a metafísica trabalhou nesse sentido.

Como seria possível que os mestres da filosofia moderna, que foram, ao mesmo tempo em que metafísicos, os renovadores da ciência, não tivessem experimentado o sentimento da continuidade móvel do real? Como seria possível que não se tivessem colocado naquilo que chamamos de duração concreta? Fizeram-no mais do que acreditaram, bem mais, sobretudo, do que o disseram. Se nos esforçamos para conectar por traços contínuos as intuições em torno das quais se organizaram os sistemas, encontramos, ao lado de várias outras linhas convergentes ou divergentes, uma direção bem determinada de

8. Para completar o que expúnhamos na nota precedente (p. 223), digamos que fomos levados, desde a época em que escrevíamos essas linhas, a restringir o sentido da palavra "ciência" e a chamar mais particularmente *científico* o conhecimento da matéria inerte pela inteligência pura. Isso não nos impedirá de dizer que o conhecimento da vida e do espírito é científico em uma larga medida – na medida em que recorre aos mesmos métodos de investigação que o conhecimento da matéria inerte. De modo inverso, o conhecimento da matéria inerte poderá ser dito *filosófico* na medida em que utiliza, em determinado momento decisivo de sua história, a intuição da duração pura. Cf., igualmente, a nota da p. 183, no início do presente ensaio.

pensamento e de sentimento. Qual é esse pensamento latente? Como exprimir esse sentimento? Para tomar mais uma vez de empréstimo aos platônicos sua linguagem, diremos, despojando as palavras de seu sentido psicológico, chamando de Idéia uma determinada *certeza de fácil inteligibilidade* e de alma uma determinada *inquietação de vida*, que uma corrente invisível leva a filosofia moderna a elevar a Alma acima da Idéia. Ao fazê-lo, tende, tanto quanto a ciência moderna e mesmo bem mais que ela, a caminhar em sentido inverso ao do pensamento antigo.

Mas essa metafísica, do mesmo modo que essa ciência, desdobrou em torno de sua vida profunda um rico tecido de símbolos, esquecendo por vezes que, se a ciência precisa de símbolos em seu desenvolvimento analítico, a principal razão de ser da metafísica é uma ruptura com os símbolos. Aqui, mais uma vez, o entendimento prosseguiu em seu trabalho de fixação, de divisão, de reconstrução. Prosseguiu nele, é verdade, sob uma forma bastante diferente. Sem insistir num ponto que nos propomos a desenvolver alhures, limitemo-nos a dizer que o entendimento, que tem por função operar sobre elementos estáveis, pode procurar a estabilidade quer em *relações*, quer em *coisas*. Na medida em que trabalha sobre conceitos de relações, desemboca no simbolismo *científico*. Na medida em que opera sobre conceitos de coisas, desemboca no simbolismo *metafísico*. Mas, em ambos os casos, é dele que provém o arranjo. De bom grado crer-se-ia independente. De preferência a reconhecer imediatamente o quanto deve à intuição profunda da realidade, expõe-se a que se veja em toda a sua obra apenas um arranjo artificial de símbolos. De modo que se nos atívéssemos à letra daquilo que dizem os metafísicos e cientistas, como também à materialidade daquilo que fa-

zem, poderíamos crer que os primeiros escavaram por sob a realidade um túnel profundo, e que os outros lançaram por cima dela uma ponte elegante, mas que o rio movente das coisas passa entre essas duas obras de arte sem as tocar.

Um dos principais artifícios da crítica kantiana consistiu em tomar ao pé da letra o metafísico e o cientista, em levar a metafísica e a ciência até o limite extremo do simbolismo a que podiam ir e para o qual, aliás, se encaminham por si mesmas assim que o entendimento reivindica uma independência cheia de perigos. Uma vez que não reconhece os vínculos da ciência e da metafísica com a “intuição intelectual”, Kant não tem dificuldade em mostrar que nossa ciência é inteiramente relativa e nossa metafísica inteiramente artificial. Tendo exasperado a independência do entendimento em ambos os casos, tendo aliviado a metafísica e a ciência da “intuição intelectual” que as lastreava interiormente, a ciência, com suas relações, apresenta para ele tão-somente uma película de forma, e a metafísica, com suas coisas, uma película de matéria. Acaso seria de se espantar que a primeira só lhe mostre então quadros encaixados em quadros, e a segunda fantasmas que correm atrás de fantasmas?

Ele desferiu em nossa ciência e em nossa metafísica golpes tão pesados que estas ainda não se refizeram totalmente de seu atordoamento. De bom grado nosso espírito se resignaria a ver na ciência um conhecimento inteiramente relativo e, na metafísica, uma especulação vazia. Parece-nos, ainda hoje, que a crítica kantiana se aplique a toda metafísica e a toda ciência. Na realidade, aplica-se sobretudo à filosofia dos antigos, assim como também à forma – ainda antiga – que os modernos deram o mais

das vezes a seu pensamento. Ela vale contra uma metafísica que pretende nos dar um sistema *único* e já feito de coisas, contra uma ciência que seria um sistema *único* de relações, enfim, contra uma ciência e uma metafísica que se apresentariam com a simplicidade arquitetônica da teoria platônica das Idéias ou de um templo grego. Se a metafísica pretende constituir-se com conceitos que possuiríamos antes dela, se ela consiste num arranjo engenhoso de idéias preexistentes que utilizamos como materiais de construção para um edifício, enfim, se ela é algo diferente da constante dilatação de nosso espírito, do esforço sempre renovado para ultrapassar nossas idéias atuais e talvez também nossa lógica simples, é por demais evidente que ela se torna artificial como todas as obras de puro entendimento. Caso a ciência seja por inteira obra de análise ou de representação conceitual, caso a experiência só deva lhe servir de verificação para “idéias claras”, caso pretenda ser uma imensa matemática, um sistema único de relações que aprisiona a totalidade do real numa rede armada antecipadamente, ao invés de partir de intuições múltiplas, diversas, que se inserem no movimento próprio de cada realidade, mas nem sempre se encaixam umas nas outras, então a ciência se torna um conhecimento puramente relativo ao entendimento humano. Quem ler de perto a *Crítica da razão pura* verá que, para Kant, essa espécie de matemática universal é a ciência e esse *platonismo* reformulado, se tanto, a metafísica. A bem dizer, o próprio sonho de uma matemática universal já é apenas uma sobrevivência do platonismo. A matemática universal é o que se torna o mundo das Idéias quando supomos que a Idéia consista numa relação ou numa lei e não mais numa coisa. Kant tomou por realidade esse sonho de alguns filósofos mo-

dermos⁹: bem mais, acreditou que todo conhecimento científico não fosse mais que um fragmento separado, ou antes, uma pedra de espera da matemática universal. Desde então, a principal tarefa da Crítica era fundar essa matemática, isto é, determinar o que a inteligência precisa ser e o que o objeto precisa ser para que uma matemática ininterrupta possa conectá-los entre si. E, necessariamente, se toda experiência possível está assegurada de entrar assim nos quadros rígidos e já constituídos de nosso entendimento, isso se dá (a menos que se suponha uma harmonia preestabelecida) porque nosso entendimento organiza ele próprio a natureza e nela se reencontra como num espelho. De onde a possibilidade da ciência, que deverá toda sua eficácia à sua relatividade, e a impossibilidade da metafísica, uma vez que esta não encontrará nada mais para fazer além de parodiar, sobre fantasmas de coisas, o trabalho de arranjo conceitual que a ciência persegue seriamente sobre relações. Enfim, *toda a Crítica da razão pura acaba estabelecendo que o platonismo, ilegítimo caso as Idéias sejam coisas, torna-se legítimo caso as idéias sejam relações, e que a idéia já feita, uma vez reconduzida assim do céu para a terra, é realmente, como o queria Platão, o fundo comum do pensamento e da natureza. Mas toda a Crítica da razão pura repousa também sobre este postulado de que nosso pensamento é incapaz de qualquer outra coisa além de platonizar, isto é, de vazar toda experiência possível em moldes preexistentes.*

A questão toda é esta. Se o conhecimento científico é realmente o que Kant queria que ele fosse, há uma ciência simples, pré-formada e mesmo pré-formulada na

9. Ver, a esse respeito, nos *Philosophische Studien* de Wundt (vol. IX, 1894), um artigo muito interessante de Radulescu-Motru, "Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturcausalität".

natureza, assim como o acreditava Aristóteles: as grandes descobertas não fazem mais que iluminar ponto por ponto a linha, traçada antecipadamente, dessa lógica imante às coisas, assim como se acende progressivamente, numa noite de festa, o cordão de gás que já desenhava os contornos de um monumento. E, se o conhecimento metafísico é realmente aquilo que Kant queria que ele fosse, ele se reduz à igual possibilidade de duas atitudes opostas do espírito ante todos os grandes problemas; suas manifestações são, todas elas, opções arbitrárias, sempre efêmeras, entre duas soluções formuladas virtualmente desde sempre: ele vive e morre de antinomias. Mas a verdade é que nem a ciência dos modernos apresenta essa simplicidade unilinear, nem a metafísica dos modernos essas oposições irreduzíveis.

A ciência moderna não é nem una nem simples. Repousa, eu o concedo, sobre idéias que acabamos por achar claras; mas essas idéias, quando são profundas, foram sendo iluminadas progressivamente pelo uso que delas se fez; devem então a melhor parte de sua luminosidade à luz que lhe devolveram, por reflexão, os fatos e as aplicações aos quais conduziram, a clareza de um conceito não sendo realmente outra coisa, então, do que a segurança já adquirida de manipulá-lo com proveito. Na origem, mais de uma delas deve ter parecido obscura, dificilmente conciliável com os conceitos já admitidos na ciência, bem próxima de beirar o absurdo. O que significa que a ciência não procede por encaixe regular de conceitos que estariam predestinados a se inserirem com precisão uns nos outros. As idéias profundas e fecundas são, todas elas, tomadas de contato com correntes de realidade que não convergem necessariamente para um mesmo ponto. É verdade que os conceitos nos quais elas

se alojam acabam sempre, arredondando seus ângulos através de um atrito recíproco, por conseguir arranjar-se bem ou mal entre si.

Por outro lado, a metafísica dos modernos não é feita de soluções de tal modo radicais que possam desembocar em oposições irreduzíveis. Assim seria, sem dúvida, se não houvesse nenhum meio de aceitar ao mesmo tempo, e no mesmo terreno, a tese e a antítese das antinomias. Mas filosofar consiste precisamente em se colocar, por um esforço de intuição, no interior dessa realidade concreta da qual a Crítica vem tomar de fora as duas vistas opostas, tese e antítese. Nunca conseguirei imaginar como branco e preto podem se interpenetrar caso nunca tenha visto o cinza, mas compreendo sem dificuldade, assim que vi o cinza, como se pode encará-lo do duplo ponto de vista do branco e do preto. As doutrinas que têm um fundo de intuição escapam à crítica kantiana na exata medida em que são intuitivas; e essas doutrinas são tudo na metafísica, desde que não se tome a metafísica enquanto congelada e morta em *teses*, mas enquanto viva em *filósofos*. Decerto, as divergências são marcantes entre as escolas, isto é, em suma, entre os grupos de discípulos que se formaram em torno de alguns grandes mestres. Mas será que as encontraríamos assim fortemente marcadas entre os próprios mestres? Há algo aqui que domina a diversidade dos sistemas, algo, insistimos, simples e nítido como uma sonda com relação à qual sentimos que foi tocar mais ou menos fundo o solo de um mesmo oceano, ainda que a cada vez traga para a superfície matérias bem diferentes. É sobre essas matérias que os discípulos trabalham de ordinário: aí está o papel da análise. E o mestre, enquanto formula, desenvolve, traduz em idéias abstratas aquilo que ele traz, já é,

de certa forma, um discípulo com relação a si mesmo. Mas o ato simples, que pôs a análise em movimento e que se dissimula por trás da análise, emana de uma faculdade inteiramente diferente daquela de analisar. Tratar-se-á, por definição mesmo, da intuição.

Para concluir, cabe dizer que essa faculdade nada tem de misterioso. Quem quer que se tenha exercitado com sucesso na composição literária sabe perfeitamente que, quando o assunto foi longamente estudado, todos os documentos recolhidos, todas as anotações tomadas, é preciso, para abordar o próprio trabalho de composição, algo a mais, um esforço, freqüentemente árduo, para se instalar de uma só vez no coração mesmo do assunto e para ir buscar tão profundamente quanto possível uma impulsão à qual, depois, bastará abandonar-se. Essa impulsão, uma vez recebida, lança o espírito por um caminho no qual ele reencontra não apenas as informações que havia colhido como também outros detalhes mais; essa impulsão desenvolve-se, analisa-se a si mesma em termos cuja enumeração prosseguiria sem nunca ter um fim; quanto mais longe vamos, tanto mais descobrimos; nunca conseguiríamos dizer tudo: e no entanto, se nos voltamos bruscamente contra a impulsão que sentimos atrás de nós para apreendê-la, ela se esquiva; pois não era uma coisa, mas uma incitação ao movimento e, ainda que indefinidamente extensível, ela é a própria simplicidade. A intuição metafísica parece ser algo do mesmo gênero. O que corresponde aqui às anotações e documentos da composição literária é o conjunto das observações e das experiências colhidas pela ciência positiva e, sobretudo, por uma reflexão do espírito sobre o espírito. Pois não se obtém da realidade uma intuição, isto é, uma simpatia espiritual com o que ela tem de mais interior, se não

se conquistou sua confiança por meio de uma longa camaradagem com suas manifestações superficiais. E não se trata simplesmente de assimilar os fatos marcantes; é preciso acumular e fundir entre si uma massa desses fatos que seja tão enorme que estejamos assegurados, nessa fusão, de neutralizar umas pelas outras todas as idéias preconcebidas e prematuras que os observadores podem ter depositado, sem o saberem, no fundo de suas observações. Apenas assim se liberta a materialidade bruta dos fatos conhecidos. Mesmo no caso simples e privilegiado que nos serviu de exemplo, mesmo para o contato direto do eu com o eu, o esforço definitivo de intuição distinta seria impossível para quem não tivesse reunido e confrontado entre si um número muito grande de análises psicológicas. Os mestres da filosofia moderna foram homens que haviam assimilado todo o material da ciência de seu tempo. E o eclipse parcial da metafísica de meio século para cá tem como causa sobretudo a extraordinária dificuldade que o filósofo experimenta hoje em tomar contato com uma ciência que se tornou bem mais espalhada. Mas a intuição metafísica, ainda que a ela só se possa chegar a força de conhecimentos materiais, é algo inteiramente diferente do resumo ou da síntese desses conhecimentos. Distingue-se deles como a impulsão motora se distingue do caminho percorrido pelo móvel, como a tensão da mola se distingue dos movimentos visíveis no relógio. Nesse sentido, a metafísica nada tem em comum com uma generalização da experiência e, não obstante, poderia definir-se como a *experiência integral*.

CAPÍTULO VII A FILOSOFIA DE CLAUDE BERNARD

*Discurso pronunciado na cerimônia do Centenário
de Claude Bernard, no Collège de France,
no dia 20 de dezembro de 1913*

O que a filosofia deve a Claude Bernard é sobretudo a teoria do método experimental. A ciência moderna sempre se regrou pela experiência; mas como principiou pela mecânica e pela astronomia, como de início só considerou, na matéria, aquilo que há de mais geral e de mais vizinho à matemática, durante muito tempo só pediu à experiência que fornecesse um ponto de partida para seus cálculos e que os verificasse na linha de chegada. Do século XIX datam as ciências de laboratório, aquelas que seguem a experiência em todas as suas sinuosidades sem nunca perder contato com ela. Claude Bernard forneceu a fórmula do método para essas investigações mais concretas, como outrora Descartes o fez para as ciências abstratas da matéria. Nesse sentido, a *Introduction à la médecine expérimentale* é, para nós, um pouco aquilo que foi, para os séculos XVII e XVIII, o *Discours de la méthode*. Em ambos os casos, encontramos diante de um homem de gênio que começou por fazer grandes descobertas e que se perguntou depois como havia que proceder para fazê-las: marcha aparentemente parado-

xal e, no entanto, a única natural, a maneira inversa de proceder tendo sido tentada com bem maior frequência e nunca tendo sido bem sucedida. Apenas por duas vezes na história da ciência moderna, e para as duas formas principais que nosso conhecimento da natureza assumiu, o espírito de invenção recolheu-se sobre si mesmo para se analisar e para determinar assim as condições gerais da descoberta científica. Essa feliz mistura de espontaneidade e de reflexão, de ciência e de filosofia, produziu-se, em ambos os casos, na França.

A preocupação constante de Claude Bernard, em sua *Introduction*, foi a de nos mostrar como o fato e a idéia colaboram para a investigação experimental. O fato, mais ou menos claramente percebido, sugere a idéia de uma explicação; essa idéia, o cientista pede à experiência que a confirme; mas, durante todo o tempo em que a experiência dura, ele deve manter-se pronto para abandonar sua hipótese ou remodelá-la pelos fatos. A investigação científica é portanto um diálogo entre o espírito e a natureza. A natureza desperta nossa curiosidade; endereçamo-lhe questões; suas respostas conferem à conversa uma direção inesperada, provocando questões novas às quais a natureza replica sugerindo novas idéias e assim por diante, indefinidamente. Quando Claude Bernard descreve esse método, quando dá exemplos dele, quando lembra as aplicações que dele fez, tudo o que ele expõe nos parece tão simples e tão natural que aparentemente mal era preciso dizê-lo: acreditamos tê-lo sempre sabido. É assim que o retrato pintado por um grande mestre pode nos dar a ilusão de termos conhecido o modelo.

No entanto, longe está que, mesmo hoje, o método de Claude Bernard seja sempre compreendido e praticado como deveria sê-lo. Cinquenta anos passaram sobre

sua obra; nunca deixamos de lê-la nem de admirá-la: teremos nós extraído dela o ensinamento que contém?

Um dos resultados mais claros dessa análise deveria ser o de nos ensinar que não há diferença entre uma observação bem feita e uma generalização bem fundada. Com excessiva frequência ainda nos representamos a experiência como destinada a nos trazer fatos brutos: a inteligência, apoderando-se desses fatos, aproximando-os uns dos outros, elevar-se-ia assim a leis cada vez mais altas. Generalizar seria portanto uma função, observar seria outra. Nada mais falso do que essa concepção do trabalho de síntese, nada mais perigoso para a ciência e para a filosofia. Essa concepção levou a crer que havia um interesse científico em juntar fatos por nada, pelo prazer, em anotá-los preguiçosamente e mesmo passivamente, esperando a vinda de um espírito capaz de dominá-los e de submetê-los a leis. Como se uma observação científica não fosse sempre a resposta para uma questão, precisa ou confusa! Como se observações anotadas passivamente umas depois das outras não fossem apenas respostas descosturadas para questões colocadas ao acaso! Como se o trabalho de generalização consistisse em vir, *post factum*, encontrar um sentido plausível para esse discurso incoerente! A verdade é que o discurso deve ter de imediato um sentido, ou então nunca terá nenhum. Sua significação poderá mudar à medida que aprofundarmos mais os fatos, mas é preciso que comece por ter uma significação. Generalizar não é utilizar, para não sei que trabalho de condensação, fatos já colhidos, já anotados: a síntese é algo inteiramente diferente. É menos uma operação especial do que uma certa força de pensamento, a capacidade de penetrar no interior de um fato que adivinhemos ser significativo e no qual encontraremos a explicação de um número indefinido de fatos. Numa pala-

vra, o espírito de síntese é apenas uma potência mais alta do espírito de análise.

Essa concepção do trabalho de investigação científica diminui singularmente a distância entre o mestre e o aprendiz. Já não nos permite mais distinguir duas categorias de investigadores, uns que fariam um trabalho braçal, outros que teriam por missão inventar. A invenção deve estar por toda parte, até mesmo na mais humilde investigação de fato, até mesmo na experiência mais simples. Ali onde não há um esforço pessoal e mesmo original, não há nem mesmo um começo de ciência. Tal é a grande máxima pedagógica que se desprende da obra de Claude Bernard.

Aos olhos do filósofo, ela contém ainda outra coisa: uma certa concepção da verdade e, por conseguinte, uma filosofia.

Quando falo da filosofia de Claude Bernard, não me refiro a essa metafísica da vida que acreditaram encontrar em seus escritos e que talvez estivesse bastante longe de suas preocupações. A bem dizer, discutiu-se muito a seu respeito. Alguns, invocando os trechos em que Claude Bernard critica a hipótese de um "princípio vital", pretenderam que, na vida, ele não via nada além de um conjunto de fenômenos físicos e químicos. Outros, referindo-se a essa "idéia organizadora e criadora" que, segundo o autor, preside aos fenômenos vitais, querem que ele tenha distinguido radicalmente a matéria viva da matéria bruta, atribuindo assim à vida uma causa independente. Segundo outros ainda, por fim, Claude Bernard teria oscilado entre as duas concepções, ou ainda teria partido da primeira para chegar progressivamente à segunda. Releiam atentamente a obra do mestre: não encontrarão, acredito, nem essa afirmação, nem essa nega-

ção, nem essa contradição. Claude Bernard levantou-se muitas vezes contra a hipótese de um "princípio vital"; mas, sempre que o faz, visa expressamente o vitalismo superficial dos médicos e dos fisiologistas que afirmavam a existência, no ser vivo, de uma força capaz de lutar contra as forças físicas e de contrariar sua ação. Era o tempo em que se pensava correntemente que a mesma causa, operando nas mesmas condições sobre o mesmo ser vivo, não produzia sempre o mesmo efeito. Havia que contar, dizia-se, com o caráter caprichoso da vida. O próprio Magendie, que tanto contribuiu para fazer da fisiologia uma ciência, ainda acreditava numa certa indeterminação do fenômeno vital. Para todos aqueles que falam assim, Claude Bernard responde que os fatos fisiológicos estão submetidos a um determinismo inflexível, tão rigoroso quanto aquele dos fatos físicos ou químicos: e mesmo, dentre as operações que se efetuam na máquina animal, não há nenhuma que não deva um dia ser explicada pela física e pela química. Eis quanto ao princípio vital. Mas transportemo-nos agora para a idéia organizadora e criadora. Descobriremos que, sempre que se trata dela, Claude Bernard investe contra aqueles que se recusariam a ver na fisiologia uma ciência especial, distinta da física e da química. As qualidades, ou antes, as disposições de espírito que fazem o fisiologista não são idênticas, segundo ele, àquelas que fazem o químico e o físico. Não é fisiologista aquele que não tem o sentido da organização, isto é, dessa coordenação especial das partes com o todo que é característica do fenômeno vital. Num ser vivo, tudo se passa como se interviesse uma certa "idéia" que dá conta da ordem na qual se agrupam os elementos. Essa idéia não é, aliás, uma força, mas simplesmente um prin-

cípio de explicação: caso trabalhasse efetivamente, caso pudesse, num aspecto qualquer, contrariar o jogo das forças físicas e químicas, não haveria mais fisiologia experimental. O fisiologista não deve apenas levar em consideração essa idéia organizadora no estudo que ele institui dos fenômenos da vida: deve ainda, segundo Claude Bernard, lembrar-se de que os fatos dos quais se ocupa têm por palco um organismo já construído e de que a construção desse organismo ou, como ele diz, a "criação" é uma operação de uma ordem inteiramente diferente. De certo, ao insistir na distinção bem nítida estabelecida por Claude Bernard entre a construção da máquina e sua destruição ou seu desgaste, entre a máquina e o que nela ocorre, desembocaríamos sem dúvida na restauração, sob uma outra forma, do vitalismo que ele combateu; mas ele não o fez, e preferiu não se pronunciar sobre a natureza da vida, como, aliás, tampouco se pronuncia sobre a constituição da matéria; põe de lado assim a questão da relação de uma com a outra. A bem dizer, quer ataque a hipótese do "princípio vital", quer recorra à "idéia diretriz", em ambos os casos está exclusivamente preocupado em determinar as condições da fisiologia experimental. Procura definir menos a vida do que a ciência da vida. Defende a fisiologia, tanto contra aqueles que acreditam ser o fato fisiológico fugidio demais para se prestar à experimentação quanto contra aqueles que, ao mesmo tempo em que o julgam acessível às nossas experiências, não distinguem essas experiências daquelas da física ou da química. Aos primeiros, responde que o fato fisiológico é regido por um determinismo absoluto e que a fisiologia, por conseguinte, é uma ciência rigorosa; aos segundos, que a fisiologia tem suas leis próprias e seus métodos próprios, distintos dos da fí-

sica e da química, e que a fisiologia, por conseguinte, é uma ciência independente.

Mas, se Claude Bernard não nos deu e não nos quis dar uma metafísica da vida, há, presente no conjunto de sua obra, uma certa filosofia geral, cuja influência será provavelmente mais duradoura e mais profunda do que o poderia ter sido qualquer teoria particular.

Por muito tempo, com efeito, os filósofos consideraram a realidade como um todo sistemático, como um grande edifício que, a rigor, poderíamos reconstruir pelo pensamento com os exclusivos recursos do raciocínio, ainda que, de fato, precisemos pedir ajuda à observação e à experiência. A natureza seria portanto um conjunto de leis inseridas umas nas outras segundo os princípios da lógica humana; e essas leis estariam aí, já prontas, interiores às coisas; o esforço científico e filosófico consistiria em desentranhá-las raspando, um por um, os fatos que as recobrem, como se põe a nu um monumento egípcio retirando a golpes de pá a areia do deserto. Contra essa concepção dos fatos e das leis, a obra inteira de Claude Bernard protesta. Bem antes que os filósofos tivessem insistido no que pode haver de convencional e de simbólico na ciência humana, ele o percebeu, ele mediu o afastamento entre a lógica do homem e a da natureza. Se, segundo ele, nunca se terá prudência excessiva na verificação de uma hipótese, nunca teremos posto audácia suficiente em inventá-la. O que é absurdo a nossos olhos não o é necessariamente do ponto de vista da natureza: tentemos a experiência e, caso a hipótese se verifique, de um modo ou de outro ela se tornará inteligível e clara à medida que os fatos nos obrigarem a nos familiarizar com ela. Mas lembremo-nos também de que uma idéia, por mais flexível que a tenhamos feito, nunca

terá a mesma flexibilidade que as coisas. Estejamos portanto prontos a abandoná-la por uma outra, que irá cercar a experiência ainda mais de perto. "Nossas idéias, dizia Claude Bernard, são apenas instrumentos intelectuais que nos servem para penetrar nos fenômenos; é preciso mudá-las quando cumpriram sua missão, como trocamos um bisturi cego quando serviu por muito tempo." E acrescentava: "Essa fé excessivamente grande no raciocínio, que leva um fisiologista a uma falsa simplificação das coisas, prende-se à ausência do sentimento da complexidade dos fenômenos naturais." Dizia ainda: "Quando fazemos uma teoria geral em nossas ciências, a única coisa de que estamos certos é de que todas essas teorias são falsas, falando absolutamente. Não são mais que verdades parciais e provisórias, que nos são necessárias como os degraus sobre os quais descansamos para avançar na investigação." E retomava esse tópico quando falava de suas próprias teorias: "Elas serão mais tarde substituídas por outras, que representarão um estágio mais avançado da questão, e assim por diante. As teorias são como os degraus sucessivos que a ciência sobe alargando seu horizonte." Mas nada mais significativo do que as palavras com as quais se abre um dos últimos parágrafos da *Introduction à la médecine expérimentale*: "Um dos maiores obstáculos que se encontram nessa marcha geral e livre dos conhecimentos humanos é a tendência que leva os diversos conhecimentos a se individualizarem em sistemas... Os sistemas tendem a escravizar o espírito humano... É preciso procurar romper os grilhões dos sistemas filosóficos e científicos... A filosofia e a ciência não devem ser sistemáticas." A filosofia não deve ser sistemática! Tratava-se de um paradoxo na época em que Claude Bernard escrevia, época em que as pessoas, seja

com vistas a justificar a existência da filosofia, seja com vistas a proscrevê-la, tendiam a identificar o espírito filosófico com o espírito de sistema. Era a verdade, no entanto, e uma verdade da qual nos imbuiremos cada vez mais à medida que se desenvolver efetivamente uma filosofia capaz de seguir a realidade concreta em todas as suas sinuosidades. Não assistiremos mais, então, a uma sucessão de doutrinas, cada uma das quais, feita para pegar ou largar, pretende encerrar a totalidade das coisas em fórmulas simples. Teremos uma filosofia única, que se edificará pouco a pouco ao lado da ciência e para a qual todos aqueles que pensam trarão seu tijolo. Não diremos mais: "A natureza é una, e vamos buscar, dentre as idéias que já possuímos, aquela na qual a poderemos inserir." Diremos: "A natureza é o que ela é, e, uma vez que nossa inteligência, que faz parte da natureza, é menos vasta que ela, é duvidoso que alguma de nossas idéias atuais seja larga o suficiente para abarcá-la. Trabalhem portanto no sentido de dilatar nosso pensamento; forcemos nosso entendimento; rebentemos, se preciso, nossos quadros; mas não pretendamos encolher a realidade até a medida de nossas idéias, quando são as nossas idéias que devem se modelar, aumentadas, pela realidade." Eis o que diremos, eis o que procuraremos fazer. Mas, avançando cada vez mais longe pela via que começamos a trilhar, deveremos sempre nos lembrar que Claude Bernard contribuiu para abri-la. É por isso que nunca lhe seremos suficientemente gratos por aquilo que fez por nós. É por isso que saudamos nele, ao lado do fisiologista de gênio que foi um dos maiores experimentadores de todos os tempos, o filósofo que terá sido um dos mestres do pensamento contemporâneo.

CAPÍTULO VIII
SOBRE O PRAGMATISMO DE WILLIAM JAMES –
VERDADE E REALIDADE¹

Como falar do pragmatismo após William James? E o que poderíamos nós dizer a esse respeito que já não tenha sido dito e bem melhor dito, no livro cativante e encantador do qual temos aqui a tradução fiel? Guardar-nos-íamos de tomar a palavra, caso o pensamento de James não fosse, o mais das vezes, diminuído, ou alterado, ou falseado pelas interpretações que dele nos são dadas. Muitas idéias circulam, que arriscam se interpor entre o leitor e o livro e verter uma obscuridade artificial sobre uma obra que é a própria clareza.

Compreender-se-ia mal o pragmatismo de James caso não se começasse por modificar a idéia que normalmente nos fazemos da realidade em geral. Fala-se do “mundo” ou do “cosmos”; e essas palavras, segundo sua origem, designam algo simples, pelo menos algo bem composto. Diz-se “o universo” e a palavra evoca uma unificação possível das coisas. Podemos ser espiritua-

1. Esse ensaio foi redigido para servir de prefácio à obra de William James sobre o Pragmatismo, trad. fr. E. Le Brun (Paris, Flammarion, 1911).

listas, materialistas, panteístas, como podemos ser indiferentes à filosofia e satisfeitos com o senso comum: sempre nos representamos um ou mais princípios simples, pelos quais se explicaria o conjunto das coisas materiais e morais.

É que nossa inteligência é aficionada por simplicidade. Ela economiza o esforço e quer que a natureza se tenha arranjado de modo que só exija de nós, para ser pensada, a mais pequena soma possível de trabalho. Brinda-se então com o exato necessário em termos de elementos ou de princípios para recompor com eles a série indefinida dos objetos e dos acontecimentos.

Mas se, ao invés de reconstruir idealmente as coisas para a maior satisfação de nossa razão, nos ativéssemos pura e simplesmente àquilo que a experiência nos dá, pensaríamos e nos exprimiríamos de um modo inteiramente diferente. Enquanto nossa inteligência, com seus hábitos de economia, se representa os efeitos como estritamente proporcionados às suas causas, a natureza, que é pródiga, põe na causa bem mais do que é exigido para produzir o efeito. Enquanto nossa própria divisa é *Somente o necessário*, a da natureza é *Mais que o necessário* – um excesso disso, um excesso daquilo, um excesso de tudo. A realidade, tal como James a vê, é redundante e superabundante. Entre essa realidade e aquela que os filósofos reconstróem, creio que ele estabeleceria a mesma relação que entre a vida que vivemos todos os dias e aquela que os atores nos representam, de noite, sobre o palco. No teatro, cada um diz apenas o que precisa dizer e faz apenas o que é preciso fazer; há cenas bem recortadas; a peça tem um começo, um meio, um fim; e tudo é disposto da forma mais parcimoniosa possível com vistas a um desenlace que será feliz ou trágico. Mas, na vida,

diz-se um sem-fim de coisas inúteis, faz-se um sem-fim de gestos supérfluos, realmente não há situações nítidas; nada se passa tão simplesmente, nem tão completamente, nem tão perfeitamente quanto gostaríamos; as cenas sobrepõem-se umas às outras; as coisas não começam nem acabam; não há desenlace inteiramente satisfatório, nem gesto absolutamente decisivo, nem essas palavras que retumbam e diante das quais nos detemos: todos os efeitos são malogrados. Assim é a vida humana. E certamente, aos olhos de James, assim também é a realidade em geral.

Decerto, nossa experiência não é incoerente. Ao mesmo tempo em que nos apresenta coisas e fatos, mostra-nos parentescos entre as coisas e relações entre os fatos: essas relações são tão reais, tão diretamente observáveis, segundo William James, quanto as coisas e os fatos eles próprios. Mas as relações são flutuantes e as coisas são fluidas. Estamos longe desse universo seco que os filósofos compõem com elementos bem recortados, bem arranjados, e onde cada parte já não está mais apenas conectada a uma outra parte, como nos assevera a experiência, mas está também coordenada ao Todo, como gostaria nossa razão.

O “pluralismo” de William James realmente não significa coisa diferente. A antiguidade se representara um mundo fechado, delimitado, finito: é uma hipótese, que responde a algumas exigências de nossa razão. Os modernos pensam antes num infinito: é uma outra hipótese, que satisfaz outras necessidades de nossa razão. Do ponto de vista em que James se coloca, e que é o da experiência pura ou do “empirismo radical”, a realidade já não aparece mais como finita nem como infinita, mas simplesmente como indefinida. Ela flui, sem que possa-

mos dizer se é numa direção única, nem tampouco se é sempre e por toda parte o mesmo rio que flui.

Nossa razão fica menos satisfeita. Sente-se menos à vontade num mundo no qual não reencontra mais, como que num espelho, sua própria imagem. E, sem dúvida alguma, a importância da razão humana vê-se diminuída. Mas como a importância do próprio homem – do homem inteiro, vontade e sensibilidade tanto quanto inteligência – ver-se-á aumentada!

Com efeito, o universo que nossa razão concebe é um universo que ultrapassa infinitamente a experiência humana, o próprio da razão sendo prolongar os dados da experiência, estendê-los por via de generalização, enfim, fazer-nos conceber muito mais coisas do que jamais perceberemos. Em semelhante universo, o homem está destinado a fazer pouca coisa e a ocupar pouco espaço: aquilo que ele concede à sua inteligência, ele o retira de sua vontade. Sobretudo, tendo atribuído ao seu pensamento o poder de tudo abarcar, é obrigado a representar-se todas as coisas em termos de pensamento: não pode pedir esclarecimentos às suas aspirações, aos seus desejos, aos seus entusiasmos, acerca de um mundo no qual tudo aquilo que lhe é acessível foi antecipadamente considerado por ele como tradutível em idéias puras. Sua sensibilidade não poderia iluminar sua inteligência, que ele fez ser a própria luz.

A maior parte das filosofias encolhe portanto nossa experiência do lado sentimento e vontade, ao mesmo tempo em que a prolonga indefinidamente do lado pensamento. O que James nos pede é que não acrescentemos demais à experiência por meio de vistas hipotéticas, é também que não a mutilemos naquilo que ela tem de sólido. Só estamos inteiramente seguros daquilo que a

experiência nos dá; mas devemos aceitar a experiência integralmente e nossos sentimentos fazem parte dela a mesmo título que nossas percepções, a mesmo título, por conseguinte, que as “coisas”. Aos olhos de William James, o homem inteiro conta.

Conta mesmo muito num mundo que não o esmaga mais com sua imensidão. Causou espanto a importância que James atribui, num de seus livros², à curiosa teoria de Fechner, que faz da Terra um ser independente, dotado de uma alma divina. É que ele via aí um meio cômodo de simbolizar – talvez mesmo de expressar – seu próprio pensamento. As coisas e os fatos dos quais nossa experiência é composta constituem para nós um mundo *humano*³, conectado sem dúvida a outros, mas tão afastado deles e tão perto de nós que devemos considerá-lo, na prática, como bastando para o homem e bastando-se a si mesmo. Com essas coisas e esses acontecimentos nos consubstanciamos – nós, isto é, tudo o que temos consciência de sermos, tudo o que experimentamos. Os sentimentos poderosos que agitam a alma em certos momentos privilegiados são forças tão reais quanto aquelas das quais o físico se ocupa; o homem não as cria, como tampouco cria o calor ou a luz. Estamos imersos, segundo James, numa atmosfera atravessada por grandes correntes espirituais. Se muitos dentre nós se retesam, outros deixam-se levar. E há almas que se abrem de par

2. *A Pluralistic Universe*, Londres, 1909. Traduzido em francês, na “Bibliothèque de Philosophie scientifique”, sob o título de *Philosophie de l'expérience*.

3. De forma muito engenhosa, André Chaumeix assinalou semelhanças entre a personalidade de James e a de Sócrates (*Revue des deux mondes*, 15 de outubro de 1910). A preocupação de reconduzir o homem para a consideração das coisas humanas tem ela própria algo de socrático.

em par para o sopro benfazejo. Estas são as almas místicas. Sabe-se com que simpatia James as estudou. Quando surgiu seu livro sobre a *Experiência religiosa*, muitos só viram nele uma série de descrições muito vivas e análises muito penetrantes – uma psicologia, diziam, do sentimento religioso. Que engano sobre o pensamento do autor! A verdade é que James se debruçava sobre a alma mística como nos debruçamos para fora, num dia de primavera, para sentir a carícia da brisa, ou como, na beira do mar, acompanhamos as idas e vindas dos barcos e o inflar de suas velas para saber de onde sopra o vento. As almas que são tomadas pelo entusiasmo religioso são verdadeiramente levantadas e transportadas: como deixariam de nos permitir flagrar, como numa experiência científica, a força que transporta e que levanta? Aí está certamente a origem, aí está a idéia inspiradora do “pragmatismo” de William James. As verdades que mais nos importa conhecer são, para ele, verdades que foram sentidas e vividas antes de serem pensadas⁴.

Desde sempre se disse que há verdades que são da alçada do sentimento tanto quanto da razão; e desde sempre também se disse que, ao lado das verdades que encontramos feitas, outras há que ajudamos a fazer, que dependem em parte de nossa vontade. Mas cabe notar que, em James, essa idéia assume uma força e uma significação novas. Ela desabrocha, graças à concepção da realidade que é própria a esse filósofo, numa teoria geral da verdade.

4. No belo estudo que consagrou a William James (*Revue de métaphysique et de morale*, novembro de 1910), Émile Boutroux destacou o sentido inteiramente particular do verbo inglês *to experience* “que significa, não constatar friamente uma coisa que se passa fora de nós, mas sentir, sentir em si, viver tal ou tal maneira de ser...”.

O que é um juízo verdadeiro? Chamamos verdadeira a afirmação que concorda com a realidade. Mas em que pode consistir essa concordância? Gostamos de ver nela algo como a semelhança do retrato com o modelo: a afirmação verdadeira seria aquela que *copiaria* a realidade. Reflitamos, no entanto: veremos que é apenas em casos raros, excepcionais, que essa definição do verdadeiro encontra sua aplicação. O que é real, é tal ou tal fato determinado efetuando-se em tal ou tal ponto do espaço e do tempo, é algo singular, é mudança. Pelo contrário, a maior parte de nossas afirmações são gerais e implicam uma certa estabilidade de seu objeto. Tomemos uma verdade tão vizinha quanto possível da experiência, esta por exemplo: “o calor dilata os corpos”. Do que poderia ela ser a cópia? É possível, num certo sentido, copiar a dilatação de um corpo determinado em momentos determinados, fotografando-a em suas diversas fases. E mesmo, por metáfora, posso ainda dizer que a afirmação “essa barra de ferro se dilata” é a cópia daquilo que se passa quando assisto à dilatação da barra de ferro. Mas uma verdade que se aplica a todos os corpos, sem concernir especialmente a nenhum daqueles que eu vi, não copia nada, não reproduz nada. Queremos, no entanto, que ela copie algo e, desde sempre, a filosofia procurou nos satisfazer a esse respeito. Para os filósofos antigos, havia, acima do tempo e do espaço, um mundo no qual tomavam assento, desde toda a eternidade, todas as verdades possíveis: as afirmações eram, para eles, tanto mais verdadeiras quanto mais fielmente copiavam essas verdades eternas. Os modernos fizeram a verdade descer do céu para a terra; mas ainda vêem nela algo que preexistiria a nossas afirmações. A verdade seria depositada nas coisas e nos fatos: nossa ciência iria buscá-la ali, retirá-la-ia de seu esconderijo, arrastá-la-ia para a

luz do dia. Uma afirmação tal como “o calor dilata os corpos” seria uma lei que governa os fatos, que trona, senão acima deles, pelo menos em meio a eles, uma lei verdadeiramente contida em nossa experiência e que nos limitaríamos a extrair. Mesmo uma filosofia como a de Kant, que quer que toda verdade científica seja relativa ao espírito humano, considera as afirmações verdadeiras como dadas antecipadamente na experiência humana: uma vez essa experiência organizada pelo pensamento humano em geral, todo o trabalho da ciência consistiria em fender o envoltório resistente dos fatos no interior dos quais a verdade está alojada, como uma noz em sua casca.

Essa concepção da verdade é natural ao nosso espírito e natural também à filosofia, porque é natural representar-se a realidade como um todo perfeitamente coerente e sistematizado, sustentado por uma armação lógica. Essa armação seria a própria verdade; nossa ciência não faria mais que reencontrá-la. Mas a experiência pura e simples nada nos diz de semelhante, e James atém-se à experiência. A experiência apresenta-nos um fluxo de fenômenos: se tal ou tal afirmação relativa a um deles nos permite dominar aqueles que o seguirão, ou mesmo simplesmente prevê-los, dizemos acerca dessa afirmação que ela é verdadeira. Uma proposição tal como “o calor dilata os corpos”, proposição sugerida pela vista da dilatação de um certo corpo, faz com que prevejamos como outros corpos se comportarão em presença do calor; ajuda-nos a passar de uma experiência antiga para experiências novas; é um fio condutor, nada mais. A realidade flui; nós fluímos com ela; e chamamos verdadeira toda afirmação que, ao nos dirigir através da realidade movente, nos dá domínio sobre ela e nos coloca em melhores condições para agir.

Vê-se a diferença entre essa concepção da verdade e a concepção tradicional. De ordinário, define-se o verdadeiro por sua conformidade àquilo que já existe; James define-o por sua relação àquilo que ainda não existe. O verdadeiro, segundo William James, não copia algo que foi ou que é: anuncia o que será, ou antes, prepara nossa ação sobre aquilo que será. A filosofia tem uma tendência natural a querer que a verdade olhe para trás: em James ela olha para frente.

De modo mais preciso, as outras doutrinas fazem da verdade algo anterior ao ato bem determinado do homem que a formula pela primeira vez. Este foi o primeiro a vê-la, dizemos, mas ela o esperava, como a América esperava Cristóvão Colombo. Algo a escondia de todos os olhares e, por assim dizer, a cobria: ele a descobriu. — Inteiramente diferente é a concepção de William James. Ele não nega que a realidade seja independente, em grande parte pelo menos, daquilo que dizemos ou pensamos a seu respeito; mas a verdade, que só pode prender-se àquilo que afirmamos da realidade, parece-lhe ter sido criada por nossa afirmação. Inventamos a verdade para utilizar a realidade, como criamos dispositivos mecânicos para utilizar as forças da natureza. Poderíamos, ao que me parece, resumir todo o essencial da concepção pragmatista da verdade numa fórmula como esta: *enquanto para as outras doutrinas uma verdade nova é uma descoberta, para o pragmatismo é uma invenção*⁵.

Não se segue daí que a verdade seja arbitrária. Uma invenção mecânica só vale por sua utilidade prática. Do

5. Não tenho certeza de que James tenha empregue a palavra “invenção”, nem que ele tenha explicitamente comparado a verdade teórica com um dispositivo mecânico; mas creio que essa aproximação é conforme ao espírito da doutrina e que pode nos ajudar a compreender o pragmatismo.

mesmo modo, uma afirmação, para ser verdadeira, deve aumentar nosso comando sobre as coisas. Nem por isso deixa de ser a criação de um certo espírito individual, e preexistia tão pouco ao esforço desse espírito quanto o fonógrafo, por exemplo, preexistia a Edison. Sem dúvida, o inventor do fonógrafo precisou estudar as propriedades do som, que é uma realidade. Mas sua invenção veio acrescentar-se a essa realidade como uma coisa absolutamente nova, que talvez nunca se tivesse produzido caso ele não tivesse existido. Assim, uma verdade, para ser viável, deve ter sua raiz em realidades; mas essas realidades são apenas o terreno sobre o qual essa verdade cresce, e outras flores poderiam igualmente ter ali crescido caso o vento houvesse trazido outras sementes.

A verdade, segundo o pragmatismo, fez-se portanto pouco a pouco, graças aos aportes individuais de um grande número de inventores. Se esses inventores não tivessem existido, se tivesse havido outros em seu lugar, teríamos um corpo de verdades inteiramente diferente. A realidade teria evidentemente permanecido o que ela é, ou mais ou menos; mas outras teriam sido as estradas que nela teríamos traçado para a comodidade de nossa circulação. E não se trata aqui apenas das verdades científicas. Não podemos construir uma frase, não podemos mais, hoje, nem sequer pronunciar uma palavra sem aceitar certas hipóteses que foram criadas por nossos ancestrais e que poderiam ter sido muito diferentes daquilo que são. Quando digo: "meu lápis acaba de cair embaixo da mesa", não enuncio decerto um fato de experiência, pois o que a vista e o tato me mostram é simplesmente que minha mão se abriu e deixou escapar o que segurava: o bebê preso à sua cadeira, que vê cair o objeto com o qual brinca, provavelmente não se figura que esse objeto continue a existir; ou antes, não tem a idéia

nítida de um "objeto", isto é, de algo que subsiste, invariável e independente, através da diversidade e da mobilidade das aparências que passam. O primeiro que se aventurou a acreditar nessa invariabilidade e nessa independência fez uma hipótese: é essa hipótese que adotamos correntemente todas as vezes que empregamos um substantivo, todas as vezes que falamos. Nossa gramática teria sido outra, teriam sido outras as articulações de nosso pensamento, se a humanidade, ao longo de sua evolução, tivesse preferido adotar hipóteses de outro gênero.

A estrutura de nosso espírito é portanto em grande parte obra nossa ou, pelo menos, obra de alguns dentre nós. Aí está, ao que me parece, a tese mais importante do pragmatismo, ainda que não tenha sido explicitamente deslindada. É por esse lado que o pragmatismo continua o kantismo. Kant havia dito que a verdade depende da estrutura geral do espírito humano. O pragmatismo acrescenta ou, pelo menos, implica que a estrutura do espírito humano é o efeito da livre iniciativa de um certo número de espíritos individuais.

Isso não quer dizer, mais uma vez, que a verdade dependa de cada um de nós: seria o mesmo que acreditar que cada um de nós poderia inventar o fonógrafo. Mas isso quer dizer que, das diversas espécies de verdade, aquela que está mais próxima de coincidir com seu objeto não é a verdade científica, nem a verdade do senso comum, nem, mais geralmente, a verdade de ordem intelectual. Toda verdade é uma estrada traçada através da realidade; mas, dentre essas estradas, algumas há às quais poderíamos ter dado uma direção muito diferente caso nossa atenção se tivesse orientado num sentido diferente ou caso tivéssemos visado um outro tipo de utilidade; há outras, pelo contrário, cuja direção está marca-

da pela própria realidade: que correspondem, se assim se pode dizer, a correntes de realidade. Sem dúvida, estas ainda dependem de nós em certa medida, pois somos livres para resistir à corrente ou para segui-la e, mesmo que a sigamos, podemos infletir-la diversamente, estando associados ao mesmo tempo que submetidos à força que nela se manifesta. Nem por isso é menos verdade que essas correntes não foram criadas por nós; são parte integrante da realidade. O pragmatismo acaba assim por interverter a ordem na qual temos o costume de colocar as diversas espécies de verdade. Afora as verdades que traduzem sensações brutas, seriam as verdades de sentimento que deitariam na realidade as raízes mais profundas. Se conviermos em dizer que toda verdade é uma invenção, caberá, creio, para permanecer fiel ao pensamento de William James, estabelecer entre as verdades de sentimento e as verdades científicas o mesmo gênero de diferenças que entre o barco a vela, por exemplo, e o barco a vapor: ambos são invenções humanas; mas o primeiro só concede ao artifício um quinhão modesto, toma a direção do vento e torna sensível aos olhos a força natural que utiliza; no segundo, pelo contrário, é o mecanismo artificial que recebe a maior cota; retoma a força que põe em ação e confere-lhe uma direção que nós mesmos escolhemos.

A definição da verdade que James oferece, portanto, consubstancia-se com sua concepção da realidade. Se a realidade não é esse universo econômico e sistemático que nossa lógica gosta de se representar, se ela não é sustentada por uma armação de intelectualidade, a verdade de ordem intelectual é uma invenção humana que tem por efeito antes utilizar a realidade do que nela nos introduzir. E se a realidade não forma um conjunto, se ela

é múltipla e móvel, feita de correntes que se entrecruzam, a verdade que nasce de uma tomada de contato com alguma dessas correntes – verdade sentida antes de ser concebida – é mais capaz que a verdade simplesmente pensada de apreender e armazenar a própria realidade.

É portanto finalmente essa teoria da realidade que deveria ser visada primeiro por uma crítica do pragmatismo. Pode-se levantar objeções contra ela – e nós mesmos teríamos certas reservas no que lhe diz respeito; ninguém lhe contestará a profundidade e a originalidade. Ninguém tampouco, após ter examinado de perto a concepção da verdade que a ela se vincula, desconhecerá sua elevação moral. Disse-se que o pragmatismo de James não era mais que uma forma do ceticismo, que rebaixava a verdade, que a subordinava à utilidade material, que desaconselhava, que desencorajava a investigação científica desinteressada. Uma tal interpretação não ocorrerá nunca àqueles que lerem atentamente a obra. E surpreenderá profundamente aqueles que tiveram a felicidade de conhecer o homem. Ninguém amou a verdade com mais ardente amor. Ninguém a procurou com mais paixão. Uma imensa inquietude o levantava; e, de ciência em ciência, da anatomia e da fisiologia para a psicologia, da psicologia para a filosofia, ele ia, debruçado nos grandes problemas, despreocupado do resto, esquecido de si mesmo. Por toda sua vida, observou, experimentou, meditou. E, como se não tivesse feito já o bastante, ainda sonhava, ao adormecer em seu último sono, sonhava com experiências extraordinárias e com esforços mais que humanos pelos quais pudesse continuar, até para além da morte, a trabalhar conosco para o maior bem da ciência, para a maior glória da verdade.

CAPÍTULO IX A VIDA E A OBRA DE RAVAISSON¹

Jean-Gaspard-Félix Laché Ravaisson nasceu no dia 23 de outubro de 1813 em Namur, então cidade francesa, capital do departamento de Sambre-et-Meuse. Seu pai, tesoureiro pagador nessa cidade, era originário do Midi*; Ravaisson é o nome de uma pequena gleba situada nas redondezas de Caylus, não longe de Montauban. A criança mal tinha um ano quando os acontecimentos de 1814 forçaram a família a deixar Namur. Pouco tempo depois, perdia seu pai. Sua primeira educação foi su-

1. Essa nota sobre A vida e as obras de Félix Ravaisson-Mollien foi publicada nos *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1904, t. I, p. 686, após ter sido lida nessa Academia pelo autor, que sucedia a Ravaisson. Foi reeditada como introdução a Félix Ravaisson, *Testament et fragments*, volume publicado em 1932 por Ch. Devivaise. Jacques Chevalier, membro do Comitê de publicação da coleção na qual era publicado o volume, havia feito preceder a nota por estas palavras: *O autor havia de início cogitado trazer-lhe alguns retoques. Depois, decidiu-se por reeditar estas páginas tais e quais, embora ainda estejam expostas, diz-nos ele, ao reproche que lhe foi feito de ter "bergsonificado" um tanto Ravaisson. Mas esse talvez fosse, acrescenta Bergson, o único meio de esclarecer o assunto, prolongando-o.*

* A região do sul da França. (N. do T.)

pervisionada por sua mãe e também por seu tio materno, Gaspard-Théodore Mollien, do qual mais tarde assumiu o nome. Numa carta datada de 1821, Mollien escreve acerca de seu pequeno sobrinho, então com oito anos de idade: "Félix é um Matemático completo, um antiquário, um historiador, enfim, tudo."² Já se revelava na criança uma qualidade intelectual à qual iriam se juntar muitas outras, a facilidade.

Fez seus estudos no colégio Rollin. Gostaríamos de tê-lo seguido de classe em classe, mas os arquivos do colégio nada conservaram desse período. As listas de premiações ensinam-nos, todavia, que o jovem Ravaisson entrou em 1825 no secundário, que deixou o colégio em 1832 e que, de uma ponta à outra de seus estudos, foi um aluno brilhante. Levou vários prêmios no concurso geral, notadamente, em 1832, o prêmio de honra de filosofia. Seu professor de filosofia foi Poret, um mestre notável, discípulo dos filósofos escoceses, dos quais traduziu algumas obras, muito apreciado por Cousin, que o tomou como adjunto na Sorbonne. Ravaisson continuou sempre apegado a seu antigo mestre. Pudemos ler, religiosamente conservadas na família de Poret, algumas das dissertações que o aluno Ravaisson compôs na classe de filosofia³; tivemos acesso, na Sorbonne, à dissertação so-

2. Extraímos esse detalhe, como vários outros, da nota muito interessante que Louis Leger leu na Académie des Inscriptions et Belles-lettres, no dia 14 de junho de 1901.

Devemos diversas informações biográficas à amabilidade dos dois filhos de Ravaisson: Louis Ravaisson-Mollien, bibliotecário na biblioteca Mazarine e Charles Ravaisson-Mollien, conservador adjunto no museu do Louvre.

3. Devemo-lo, assim como vários detalhes biográficos interessantes, aos dois netos de Poret, também professores eminentes da Universidade, Henri e Marcel Bernès.

bre "o método em filosofia" que obteve o prêmio de honra em 1832. São os trabalhos de um aluno dócil e inteligente, que seguiu um curso bem ministrado. Aqueles que ali procurassem a marca própria de Ravaisson e os primeiros indícios de uma vocação filosófica nascente experimentaríamos algum desapontamento. Tudo nos leva a supor que o jovem Ravaisson saiu do colégio sem preferência marcada pela filosofia, sem ter percebido claramente qual era o seu caminho. Foi esta Academia que lhe apontou esse caminho.

O édito real de 26 de outubro de 1832 acabava de restabelecer a Académie des Sciences morales et politiques. Por sugestão de Cousin, a Academia havia escolhido para o concurso o estudo da *Metafísica* de Aristóteles. "Os concorrentes, dizia o programa, deverão explicar essa obra por meio de uma análise extensiva e determinar-lhe o plano – retraçar sua história, assinalar sua influência sobre os sistemas ulteriores –, identificar e discutir a parte de erro e a parte de verdade que nela se encontram, quais são as idéias que ainda hoje se mantêm e quais poderiam entrar de forma útil na filosofia de nosso século." Foi provavelmente com base no conselho de seu antigo professor de filosofia que Ravaisson decidiu concorrer. Sabe-se como esse concurso, o primeiro que tenha sido promovido pela Academia reconstituída, deu os mais brilhantes resultados, como nove dissertações foram apresentadas, a maior parte das quais tinha algum mérito e três das quais foram julgadas superiores, como a Academia conferiu o prêmio a Ravaisson e pediu ao ministro que financiasse um prêmio suplementar para o filósofo Michelet de Berlim, como Ravaisson refundiu sua dissertação, estendeu-a, alargou-a, aprofundou-a, fez dela um livro admirável. Do *Essai sur la métaphysique d'Aristote*

[Ensaio sobre a metafísica de Aristóteles], o primeiro volume veio a lume já em 1837, o segundo só foi publicado nove anos mais tarde. Dois outros volumes anunciados nunca vieram a lume; mas, tal como a temos, a obra é uma exposição completa da metafísica de Aristóteles e da influência que exerceu sobre a filosofia grega.

Aristóteles, gênio sistemático entre todos, não edificou um sistema. Procede antes por análise do que por síntese de conceitos. Seu método consiste em tomar as idéias armazenadas na linguagem, emendá-las ou renová-las, circunscrevê-las numa definição, recortar-lhes a extensão e a compreensão segundo suas articulações naturais, levar tão longe quanto possível seu desenvolvimento. E mesmo assim é raro que Aristóteles efetue esse desenvolvimento de um só golpe: volta ao mesmo assunto por diversas vezes, em tratados diferentes, trilhando de novo o mesmo caminho, avançando sempre um pouco mais longe. Quais são os elementos implicados no pensamento ou na existência? O que é a matéria, a forma, a causalidade, o tempo, o lugar, o movimento? Em todos esses pontos, e noutros cem, ele escavou o solo; de cada um deles, fez partir uma galeria subterrânea que ele levou adiante como um engenheiro que cavasse um túnel imenso atacando-o simultaneamente a partir de um grande número de pontos. E, decerto, sentimos perfeitamente que as medidas foram tomadas e os cálculos efetuados para que tudo se reunisse; mas a junção nem sempre se realiza e, com freqüência, entre os pontos que nos pareciam próximos de se tocarem, quando já nos jactávamos de termos apenas que retirar algumas pás de areia, encontramos o tufo e a rocha. Ravaisson não se deteve diante de nenhum obstáculo. A metafísica que nos expõe no final de seu primeiro volume é a doutrina de Aristó-

teles unificada e reorganizada. Expõe essa metafísica numa língua que criou para ela, na qual a fluidez das imagens deixa transparecer a idéia nua, na qual as abstrações se animam e vivem como viveram no pensamento de Aristóteles. Pôde-se contestar a exatidão material de algumas de suas traduções; levantaram-se dúvidas sobre algumas de suas interpretações; perguntou-se, sobretudo, se o papel do historiador seria realmente o de levar a unificação de uma doutrina mais longe do que o quis fazer o mestre e se, ao reajustar tão bem as peças e ao apertar tão forte sua engrenagem, não se correria o risco de deformar algumas delas. Nem por isso é menos verdade que nosso espírito exige essa unificação, que a empresa deveria ser tentada e que ninguém, depois de Ravaisson, ousou retomá-la.

O segundo volume do *Essai* é ainda mais ousado. Na comparação que institui entre a doutrina de Aristóteles e o pensamento grego em geral, é a própria alma do aristotelismo que Ravaisson procura desentranhar.

A filosofia grega, diz ele, explicou primeiro todas as coisas por um elemento material, a água, o ar, o fogo ou certa matéria indefinida. Dominada pela sensação, como ocorre a princípio com a inteligência humana, não conheceu outra intuição além da sensível, nenhum outro aspecto das coisas além da sua materialidade. Vieram então os pitagóricos e os platônicos, que mostraram a insuficiência das explicações apenas pela matéria e tomaram como princípios os Números e as Idéias. Mas o progresso foi mais aparente do que real. Com os números pitagóricos, com as idéias platônicas, estamos na abstração e, por mais engenhosa que seja a manipulação à qual submetemos esses elementos, permanecemos no abstrato. A inteligência, maravilhada pela simplificação que traz para o estudo das coisas ao agrupá-las sob idéias ge-

rais, imagina sem dúvida penetrar por meio delas até à própria substância de que são feitas as coisas. À medida que vai mais longe na série das generalidades, acredita erguer-se mais alto na escala das realidades. Mas o que ela toma por uma espiritualidade mais alta não é mais que a rarefação crescente do ar que respira. Não vê que, quanto mais uma idéia é geral, tanto mais é abstrata e vazia e que, de abstração em abstração, de generalidade em generalidade, nos encaminhamos para o puro nada. Ainda seria melhor ater-se aos dados dos sentidos, que certamente só nos entregavam uma parte da realidade, mas que nos deixavam pelo menos no terreno sólido do real. Poder-se-ia tomar um partido inteiramente diferente. Seria prolongar a visão do olho por uma visão do espírito. Seria, sem deixar o domínio da intuição, isto é, das coisas reais, individuais, concretas, procurar sob a intuição sensível uma intuição intelectual. Seria, por um poderoso esforço de visão mental, fender o envoltório material das coisas e ir ler a fórmula, invisível para o olho, que sua materialidade desenrola e manifesta. Revelar-se-ia então a unidade que conecta todos os seres uns aos outros, a unidade de um pensamento que, da matéria bruta à planta, da planta ao animal, do animal ao homem, vemos contrair-se sobre sua própria substância até que, de concentração em concentração, desemboquemos no pensamento divino, que pensa todas as coisas ao pensar-se a si mesmo. Tal foi a doutrina de Aristóteles. Tal é a disciplina intelectual da qual ele forneceu a regra e o exemplo. Nesse sentido, Aristóteles é o fundador da metafísica e o iniciador de um certo método de pensar que é a própria filosofia.

Grande e importante idéia! Sem dúvida, poder-se-á contestar, do ponto de vista histórico, alguns dos desenvolvimentos que o autor lhe dá. Talvez Ravaisson olhe por

vezes Aristóteles através dos Alexandrinos, aliás tão fortemente impregnados de aristotelismo. Talvez também tenha levado um pouco longe demais, a ponto de convertê-la numa oposição radical, a diferença freqüentemente leve e superficial, para não dizer verbal, que separa Aristóteles de Platão. Mas, se Ravaisson tivesse dado plena satisfação aos historiadores da filosofia acerca desses pontos, teríamos perdido com isso, sem dúvida, o que há de mais original e de mais profundo em sua doutrina. Pois a oposição que ele estabelece aqui entre Platão e Aristóteles é a distinção que ele não cessou de fazer, durante toda sua vida, entre o método filosófico que ele toma por definitivo e aquele que, segundo ele, é apenas uma sua contrafação. A idéia que ele põe no fundo do aristotelismo é exatamente aquela que inspirou a maior parte de suas meditações. Através de sua obra inteira ressoa esta afirmação de que, ao invés de diluir seu pensamento no geral, o filósofo deve concentrá-lo no individual.

Tomem-se, por exemplo, todos os matizes do arco-íris, os do violeta e do azul, os do verde, do amarelo e do vermelho. Não acreditamos trair a idéia mestra de Ravaisson ao dizer que haveria duas maneiras de determinar o que estes têm em comum e, por conseguinte, filosofar sobre eles. A primeira consistiria simplesmente em dizer que são cores. A idéia abstrata e geral de cor torna-se assim a unidade à qual a diversidade dos matizes é reduzida. Mas essa idéia geral de cor, só a obtemos apagando do vermelho o que faz dele vermelho, do azul aquilo que faz dele azul, do verde aquilo que faz dele verde; só podemos defini-la dizendo que não representa nem vermelho, nem azul, nem verde; é uma afirmação feita de negações, uma forma que circunscreve um vazio. A isso

se até o filósofo que permanece no abstrato. Por via de generalização crescente, acredita encaminhar-se para a unificação das coisas: é que ele procede por extinção gradual da luz que fazia sobressaírem as diferenças entre os coloridos, e acaba por confundi-los entre si numa obscuridade comum. Inteiramente diferente é o método de unificação verdadeira. Este consistiria aqui em tomar os mil matizes do azul, do violeta, do verde, do amarelo, do vermelho e, fazendo-os atravessar uma lente convergente, conduzi-los para um mesmo ponto. Então apareceria em todo seu fulgor a pura luz branca, aquela que, percebida cá de baixo nos matizes que a dispersam, encerrava lá em cima, em sua unidade indivisa, a diversidade indefinida dos raios multicores. Então se revelaria também, até em cada matiz tomado isoladamente, aquilo que de início o olho não notava no matiz, a luz branca da qual ele participa, a iluminação comum da qual extrai sua coloração própria. Tal é sem dúvida, segundo Ravaisson, o gênero de visão que devemos pedir à metafísica. Da contemplação de um mármore antigo poderá jorrar, aos olhos do verdadeiro filósofo, mais verdade concentrada do que se pode encontrar, no estado difuso, em todo um tratado de filosofia. O alvo da metafísica é recuperar nas existências individuais o raio particular que, conferindo a cada uma delas seu matiz próprio, a vincula desse modo à luz universal, e segui-lo até a fonte de onde ele emana.

Como, em que momento, sob que influências se formou no espírito de Ravaisson a filosofia da qual temos aqui os primeiros lineamentos? Não encontramos seu rastro na dissertação que esta Academia coroou e cujo manuscrito está depositado no arquivo desta casa. Entre essa dissertação manuscrita e a obra publicada, aliás, há uma tal distância, uma tão singular diferença de fundo e

de forma que mal os creríamos do mesmo autor. No manuscrito, a *Metafísica* de Aristóteles é simplesmente analisada livro por livro; está fora de questão reconstruir o sistema. Na obra publicada, a antiga análise, aliás reelaborada, só parece ter sido conservada para servir de substrução para o edifício, desta vez reconstituído, da filosofia aristotélica. No manuscrito, Aristóteles e Platão estão aproximadamente no mesmo plano. O autor estima que cabe dar a Platão o seu quinhão, a Aristóteles o dele, e fundi-los numa filosofia que os ultrapassa a ambos. Na obra publicada, Aristóteles é nitidamente contraposto a Platão e sua doutrina nos é apresentada como a fonte na qual toda filosofia deve se abastecer. Por fim, a forma do manuscrito é correta, mas impessoal, ao passo que o livro já nos fala uma língua original, mistura de imagens de cores muito vivas e de abstrações de contornos muito nítidos, a língua de um filósofo que soube ao mesmo tempo pintar e esculpir. Decerto, a dissertação de 1835 merecia o elogio que Cousin lhe fez em seu relatório e o prêmio que a Academia lhe conferiu. Ninguém irá contestar que se trata de um trabalho muito bem-feito. Mas é apenas um trabalho bem-feito. O autor permaneceu exterior à obra. Estuda, analisa e comenta Aristóteles com sagacidade: não lhe insufla novamente a vida, sem dúvida porque ele próprio ainda não tem uma vida interior suficientemente intensa. É entre 1835 e 1837, nos dois anos que se passaram entre a redação da dissertação e a do primeiro volume, é sobretudo entre 1837 e 1846, entre a publicação do primeiro volume e a do segundo, que Ravaisson tomou consciência daquilo que ele era e, por assim dizer, revelou-se a si mesmo.

Numerosas foram, sem dúvida, as excitações exteriores que contribuíram aqui para o desenvolvimento

das energias latentes e para o despertar da personalidade. Não se deve esquecer que o período que vai de 1830 a 1848 foi um período de vida intelectual intensa. A Sorbonne ainda vibrava com as palavras dos Guizot, dos Cousin, dos Villemain, dos Geoffroy Saint-Hilaire; Quinet e Michelet ensinavam no Collège de France. Ravaisson conheceu a maior parte deles, sobretudo o último, para o qual funcionou durante algum tempo como secretário. Em uma carta inédita de Michelet para Jules Quicherat⁴, encontra-se a seguinte frase: "Não conheci na França mais que quatro espíritos críticos (poucas pessoas sabem tudo aquilo que está contido nessas palavras): Letronne, Burnouf, Ravaisson e você." Ravaisson esteve portanto em contato com mestres ilustres, num momento em que o ensino superior brilhava com intensidade. Deve-se acrescentar que essa mesma época viu operar-se uma reaproximação entre homens políticos, artistas, letrados, cientistas, todos aqueles, enfim, que poderiam ter constituído, numa sociedade de tendência já democrática, uma aristocracia da inteligência. Alguns salões privilegiados eram o ponto de encontro dessa elite. Ravaisson era homem do mundo. Bem jovem, ainda pouco conhecido, via abrirem-se à sua frente muitas portas, em razão de seu parentesco com o antigo ministro Mollien. Sabemos que freqüentou a casa da princesa Belgiojoso, onde deve ter encontrado Mignet, Thiers, e sobretudo Alfred de Musset; e também a de Mme Récamier, então já de uma certa idade, mas sempre graciosa, e agrupando em torno dela homens como Villemain, Ampère, Balzac, Lamartine: é no salão de Mme Récamier, sem dúvida, que travou conhecimento com Chateaubriand. Um

4. Citada por Louis Leger.

contato freqüente com tantos homens superiores devia agir sobre a inteligência como um estimulante.

Haveria que levar em conta também uma estadia de algumas semanas que Ravaisson fez na Alemanha, em Munique, junto a Schelling. Encontra-se na obra de Ravaisson mais de uma página que se poderia comparar, pela direção do pensamento assim como pelo feitio do estilo, ao que de melhor foi escrito pelo filósofo alemão. Ainda assim, não se deve exagerar a influência de Schelling. Talvez tenha havido menos influência do que afinidade natural, comunidade de inspiração e, se assim se pode falar, acordo preestabelecido entre dois espíritos que pairavam ambos nas alturas e se reencontravam em alguns cimos. Aliás, foi bastante difícil a conversa entre os dois filósofos, um conhecendo mal o francês e o outro tampouco falando o alemão.

Viagens, conversações, relações mundanas, tudo isso deve ter despertado a curiosidade de Ravaisson e também ter incitado seu espírito a se exteriorizar mais completamente. Mas as causas que o levaram a concentrar-se sobre si mesmo foram mais profundas.

Deve-se pensar, em primeiro lugar, num contato prolongado com a filosofia de Aristóteles. A dissertação laureada já atestava um estudo cerrado e penetrante dos textos. Mas, na obra publicada, encontramos mais que o conhecimento do texto, e mesmo mais que a inteligência da doutrina: uma adesão do coração ao mesmo tempo que do espírito, algo como uma impregnação da alma inteira. Por vezes acontece que homens superiores se descubram a si mesmos de forma cada vez melhor à medida que penetram mais na intimidade de um mestre dileto. Assim como, sob a influência da barra imantada, os grãos esparsos da limalha de ferro se orientam para os pólos e se dispõem em curvas harmoniosas, assim tam-

bém as virtualidades que dormitavam aqui e ali numa alma despertam ao chamado do gênio que ela ama, juntam-se, concentram-se tendo em vista uma ação comum. Ora, é por meio dessa concentração de todas as potências do espírito e do coração num único ponto que se constitui uma personalidade.

Mas, ao lado de Aristóteles, uma outra influência não cessou de se exercer sobre Ravaisson, acompanhando-o ao longo de sua vida como um demônio familiar.

Desde sua infância, Ravaisson havia manifestado disposições para as artes em geral, para a pintura em particular. Sua mãe, artista de talento, talvez sonhasse em fazer dele um artista. Entregou-o aos cuidados do pintor Broc, talvez também do desenhista Chassériau, que frequentava a casa. Ambos eram alunos de David. Se Ravaisson não ouviu a grande voz do mestre, pelo menos pôde recolher seu eco. Não foi por simples diversão que aprendeu a pintar. Por várias vezes expôs no Salão, sob o nome de Laché, retratos que não passaram despercebidos. Desenhava, sobretudo, e seus desenhos eram de uma graça deliciosa. Ingres dizia-lhe: "Você tem o charme." Em que momento se manifestou sua predileção pela pintura italiana? Bem cedo, sem dúvida, pois desde a idade de dezesseis ou dezessete anos executava cópias de Ticiano. Mas não parece duvidoso que seja do período compreendido entre 1835 e 1845 que date o estudo mais aprofundado que fez da arte italiana do Renascimento. E é a esse mesmo período que se deve fazer remontar a influência sobre ele que foi para sempre granjeada pelo mestre que, a seus olhos, nunca cessou de ser a própria personificação da arte, Leonardo da Vinci.

Há, no *Tratado de pintura* de Leonardo da Vinci, uma página que Ravaisson gostava de citar. É aquela na qual nos é dito que o ser vivo se caracteriza pela linha ondu-

losa ou serpentina, que cada ser tem sua maneira própria de serpentear e que o alvo da arte é restituir esse serpenteamento individual. "O segredo da arte de desenhar está em descobrir em cada objeto a maneira particular pela qual se transmite através de toda sua extensão, como uma vaga central que se desdobra em vagas superficiais, uma certa linha flexuosa que é como que seu eixo gerador⁵." Essa linha, aliás, pode não ser nenhuma das linhas visíveis da figura. Não está mais aqui do que ali, mas dá a chave de tudo. É menos percebida pelo olho do que pensada pelo espírito. "A pintura, dizia Leonardo da Vinci, é algo mental." E acrescentava que é a alma que fez o corpo à sua imagem. A obra inteira do mestre poderia servir de comentário a essa frase. Detenhamo-nos diante do retrato de Mona Lisa ou mesmo diante do de Lucrecia Crivelli: acaso não nos parece que as linhas visíveis da figura refluem para um centro virtual, situado atrás da tela, no qual se descobriria de um só golpe, concentrado numa única palavra, o segredo que nunca terminaremos de ler frase por frase na enigmática fisionomia? Foi ali que o pintor se postou. Foi desenvolvendo uma visão mental simples, concentrada nesse ponto, que ele reencontrou, traço por traço, o modelo que tinha diante dos olhos, reproduzindo à sua maneira o esforço gerador da natureza.

Portanto, para Leonardo da Vinci, a arte do pintor não consiste em tomar esmiuçadamente cada um dos traços do modelo para transportá-los para a tela e lhes reproduzir, porção por porção, a materialidade. Tampouco consiste em figurar não sei que tipo impessoal e abstrato, no

5. Ravaisson, artigo "Dessin" [Desenho] do *Dictionnaire pédagogique* [Dicionário pedagógico].

qual o modelo que vemos e tocamos vem dissolver-se numa vaga idealidade. A arte verdadeira visa restituir a individualidade do modelo e, para tanto, vai procurar atrás das linhas que vemos o movimento que o olho não vê, atrás do próprio movimento algo de ainda mais secreto, a intenção original, a aspiração fundamental da pessoa, pensamento simples que equivale à riqueza indefinida das formas e das cores.

Como não nos impressionarmos com a semelhança entre essa estética de Leonardo da Vinci e a metafísica de Aristóteles tal como Ravaisson a interpreta? Quando Ravaisson opõe Aristóteles aos físicos, que viram nas coisas apenas seu mecanismo material, e aos platônicos, que absorveram toda realidade em tipos gerais, quando ele nos mostra em Aristóteles o mestre que, por meio de uma intuição do espírito, procurou no fundo dos seres individuais o pensamento característico que os anima, acaso não faz ele do aristotelismo precisamente a filosofia dessa arte que Leonardo da Vinci concebe e pratica, arte que não realça os contornos materiais do modelo, que tampouco os suaviza em proveito de um ideal abstrato, mas simplesmente os concentra em torno do pensamento latente e da alma geradora? Toda a filosofia de Ravaisson deriva dessa idéia de que a arte é uma metafísica figurada, de que a metafísica é uma reflexão sobre a arte e de que é a mesma intuição, diversamente utilizada, que faz o filósofo profundo e o grande artista. Ravaisson tomou posse de si mesmo, tornou-se senhor de seu pensamento e de sua pena no dia em que essa identidade se revelou claramente a seu espírito. A identificação deu-se no momento em que nele se reuniram as duas correntes distintas que o carregavam para a filosofia e para a arte. E deu-se a união quando lhe pareceu que se penetravam reciprocamente e se animavam de uma vida comum os dois

gênios que, a seus olhos, representavam a filosofia naquilo que esta tem de mais profundo e a arte naquilo que esta tem de mais elevado, Aristóteles e Leonardo da Vinci.

A tese de doutorado que Ravaisson defendeu por essa época (1838) é uma primeira aplicação do método. Traz um título modesto: *De l'habitude* [Do hábito]. Mas é toda uma filosofia da natureza que o autor nela expõe. O que é a natureza? Como nos representarmos seu interior? O que ela esconde sob a sucessão regular das causas e dos efeitos? Será mesmo que esconde algo ou reduzir-se-ia, ao fim e ao cabo, a um desdobramento inteiramente superficial de movimentos que se engrenam mecanicamente uns nos outros? Em conformidade com seu princípio, Ravaisson pede a solução desse problema muito geral a uma intuição muito concreta, aquela que temos de nossa própria maneira de ser quando contraímos um hábito. Pois o hábito motor, uma vez contraído, é um mecanismo, uma série de movimentos que se determinam uns aos outros: ele é essa parte de nós mesmos que está inserida na natureza e que coincide com a natureza; ele é a própria natureza. Ora, nossa experiência interior mostra-nos no hábito uma atividade que, por graus insensíveis, passou da consciência para a inconsciência e da vontade para o automatismo. Não seria então sob essa forma, como uma consciência obscurecida e uma vontade adormecida, que devemos nos representar a natureza? O hábito dá-nos assim a demonstração viva dessa verdade de que o mecanismo não se basta a si mesmo: por assim dizer, ele não seria mais que o resíduo fossilizado de uma atividade espiritual.

Essas idéias, como muitas daquelas que devemos a Ravaisson, tornaram-se clássicas. Penetraram tão bem

nossa filosofia, toda uma geração delas se imbuíu a tal ponto que, hoje, temos alguma dificuldade para reconstituir sua originalidade. Marcaram os contemporâneos. A tese sobre o *Hábito*, como aliás o *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, teve uma repercussão cada vez mais profunda no mundo filosófico. O autor, ainda bem jovem, já era um mestre. Parecia destinado a uma cátedra no ensino superior, seja na Sorbonne, seja no Collège de France, no qual ele desejou, no qual ele quase obteve o cargo de adjunto de Jouffroy. Sua carreira ali já estaria inteiramente traçada. Teria desenvolvido em termos precisos, acerca de pontos determinados, os princípios ainda um pouco indecisos de sua filosofia. A obrigação de expor suas doutrinas oralmente, de pô-las à prova em problemas variados, de lhes dar aplicações concretas nas questões que são postas pela ciência e pela vida tê-lo-ia levado a descer por vezes das alturas nas quais gostava de se manter. Junto a ele teria ocorrido a elite de nossa juventude, sempre pronta a inflamar-se por nobres idéias expressas numa bela linguagem. Bem cedo, sem dúvida, esta Academia ter-lhe-ia aberto suas portas. Uma escola ter-se-ia constituído, cujas origens aristotélicas não teriam impedido de ser muito moderna, como tampouco suas simpatias pela arte a teriam distanciado da ciência positiva. Mas a sorte quis de outro modo. Ravaisson só entrou na Académie des Sciences morales quarenta anos mais tarde e nunca tomou assento numa cátedra de filosofia.

De fato, era a época em que Cousin, do alto de seu assento no Conselho real, exercia sobre o ensino da filosofia uma autoridade incontestada. Decerto, ele havia sido o primeiro a encorajar os começos de Ravaisson. Com seu golpe de vista habitual, havia percebido o quanto a

dissertação apresentada na Academia prometia. Cheio de estima pelo jovem filósofo, admitiu-o durante algum tempo nesses bate-papos filosóficos que começavam com longos passeios no Luxemburgo e terminavam, de noite, com um jantar num restaurante da vizinhança – amável ecletismo que prolongava a discussão peripatética num banquete platônico. Aliás, olhando de fora, tudo parecia dever aproximar Ravaisson de Cousin. Afinal, não tinham os dois filósofos o mesmo amor pela filosofia antiga, a mesma aversão pelo sensualismo do século XVIII, o mesmo respeito pela tradição dos grandes mestres, a mesma preocupação em rejuvenescer essa filosofia tradicional, a mesma confiança na observação interior, as mesmas visões gerais sobre o parentesco do verdadeiro e do belo, da filosofia e da arte? Sim, sem dúvida, mas o que faz o acordo de dois espíritos é menos a similitude das opiniões do que uma certa afinidade de temperamento intelectual.

Em Cousin, o pensamento era inteiramente voltado para a palavra, e a palavra para a ação. Ele precisava dominar, conquistar, organizar. Falando de sua filosofia, de bom grado dizia “minha bandeira”, dos professores de filosofia, “meu regimento”; e caminhava na frente, não se furtando a fazer soar, eventualmente, um sonoro toque de clarim. Não era, por outro lado, impelido nem pela vaidade, nem pela ambição, mas por um sincero amor pela filosofia. Só que a amava à sua maneira, como homem de ação. Estimava que havia chegado o momento de ela causar algum estrépito no mundo. Queria-a poderosa, apossando-se da criança no colégio, dirigindo o homem através de sua vida e lhe assegurando, nas dificuldades morais, sociais, políticas, uma regra de conduta marcada exclusivamente pelo selo da razão. A esse so-

nho deu um começo de realização ao instalar solidamente em nossa Universidade uma filosofia disciplinada: organizador hábil, político avisado, proseador incomparável, professor arrebatador, talvez só lhe tenha faltado, para merecer de modo mais pleno o nome de filósofo, saber suportar por vezes o face a face com seu próprio pensamento.

Era às puras idéias que Ravaisson se prendia. Vivia para elas, com elas, num templo invisível no qual as envolvia com uma adoração silenciosa. Percebia-se que era desprendido do resto e como que distraído das realidades da vida. Todo seu ser transpirava essa discrição extrema que é a suprema distinção. Sóbrio nos gestos, pouco pródigo nas palavras, deslizando pela expressão da idéia, não a carregando nunca, falando baixo, como se temesse afugentar com um excesso de barulho os pensamentos alados que vinham pousar em torno dele, ele certamente estimava que, para nos fazer ouvir de longe, não nos é necessário forçar muito a voz caso façamos soar apenas sons muito puros. Nunca homem algum procurou menos do que este agir sobre outros homens. Mas nunca espírito algum foi mais naturalmente, mais tranquilamente, mais invencivelmente rebelde à autoridade de outrem. Não lhe dava margem. Escapava por sua imaterialidade. Era daqueles que não oferecem nem mesmo resistência suficiente para que alguém possa alguma vez se gabar de vê-lo ceder. Cousin, caso tenha feito alguma tentativa nessa direção, percebeu bem rapidamente que perdia seu tempo e seu trabalho.

De modo que esses dois espíritos, após um contato no qual se revelou sua incompatibilidade, se afastaram naturalmente um do outro. Quarenta anos mais tarde, idoso e gravemente doente, na iminência de partir para

Cannes, onde haveria de morrer, Cousin manifestou o desejo de uma reaproximação: na estação ferroviária de Lyon, diante do trem prestes a partir, estendeu a mão para Ravaisson; trocaram-se palavras comovidas. Nem por isso é menos verdade que foi a atitude de Cousin para com ele que desencorajou Ravaisson de se tornar, se assim se pode dizer, um filósofo de profissão e o determinou a seguir uma outra carreira.

De Salvandy, então ministro da Instrução pública, conhecia Ravaisson pessoalmente. Tomou-o como chefe de gabinete. Pouco tempo depois, encarregou-o (*pro forma*, pois Ravaisson nunca ocupou esse posto) de um curso na Faculdade de Rennes. Enfim, em 1839, confiava-lhe o emprego recém-criado de inspetor das bibliotecas. Ravaisson viu-se assim engajado numa via bastante diferente daquela na qual havia pensado. Permaneceu inspetor das bibliotecas até o dia em que se tornou inspetor geral do Ensino superior, isto é, durante uma quinzena de anos. Em várias ocasiões, publicou trabalhos importantes sobre o serviço do qual estava encarregado: em 1841, um *Rapport sur les bibliothèques des départements de l'Ouest* [Relatório sobre as bibliotecas dos departamentos do Oeste]; em 1846, um *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Laon* [Catálogo dos manuscritos da biblioteca de Laon]; em 1862, um *Rapport sur les archives de l'Empire et sur l'organisation de la Bibliothèque impériale* [Relatório sobre os arquivos do Império e sobre a organização da Biblioteca imperial]. As investigações de erudição sempre o haviam atraído e, por outro lado, o conhecimento aprofundado da antiguidade, que seu *Essai sur la métaphysique d'Aristote* revelava, devia de modo bastante natural indicá-lo para a escolha da Académie des Inscriptions. Foi eleito membro dessa Academia em 1849, em substituição a Letronne.

Não há como não nos lastimarmos quando pensamos que o filósofo que havia produzido tão jovem, em tão pouco tempo, duas obras magistrais permaneceu em seguida vinte anos sem nada oferecer de importante para a filosofia: a bela dissertação sobre o estoicismo, lida na Académie des Inscriptions em 1849 e 1851, publicada em 1857, deve ter sido composta com materiais reunidos para o *Essai sur la métaphysique d'Aristote*. Teria Ravaisson, durante esse longo intervalo, deixado de filosofar? Não, de certo, mas ele era daqueles que só se decidem a escrever quando a isso são determinados por alguma solicitação exterior ou por suas ocupações profissionais. Foi para um concurso acadêmico que ele havia composto seu *Ensaio* e foi para seu exame de doutorado que ele redigiu a dissertação sobre o *Hábito*. Nada, em suas novas ocupações, o incitava a produzir. E talvez não tivesse nunca formulado as conclusões às quais vinte novos anos de reflexão o haviam conduzido, caso não tivesse sido convidado oficialmente a fazê-lo.

O governo imperial havia decidido que se redigiria, por ocasião da Exposição de 1867, um conjunto de relatórios sobre os progressos das ciências, das letras e das artes na França no século XIX. Duruy era então ministro da Instrução pública. Conhecia bem Ravaisson, tendo sido seu discípulo no colégio Rollin. Já em 1863, quando do restabelecimento da agregação de filosofia, havia confiado a Ravaisson a presidência do júri. A quem iria ele pedir o relatório sobre os progressos da filosofia? Mais de um filósofo eminente, ocupando uma cátedra de Universidade, poderia ter pretendido essa honra. Duruy preferiu endereçar-se a Ravaisson, que era um filósofo sem cátedra. E esse ministro, que tantas boas inspirações teve durante sua curta passagem pelos negócios públicos, nunca teve outra melhor do que nesse dia.

Ravaisson poderia ter se contentado em passar em revista os trabalhos dos mais renomados filósofos do século. Provavelmente não se lhe pedia mais que isso. Mas ele compreendeu sua tarefa de outro modo. Sem se deter na opinião que toma alguns pensadores por dignos de atenção, os outros por negligenciáveis, ele leu tudo, na qualidade de quem sabe do que é capaz a reflexão sincera e como, pela simples força desse instrumento, os mais humildes operários extraíram do mais vil mineral algumas parcelas de ouro. Tendo lido tudo, tomou em seguida seu elã para tudo dominar. O que ele procurava determinar, através das hesitações e dos desvios de um pensamento que nem sempre teve plena consciência do que queria nem do que fazia, era o ponto, talvez situado longe no porvir, para o qual nossa filosofia se encaminha.

Retomando e alargando a idéia mestra de seu *Essai*, distinguia duas maneiras de filosofar. A primeira procede por análise; resolve as coisas em seus elementos inertes; de simplificação em simplificação, encaminha-se para aquilo que há de mais abstrato e de mais vazio. Pouco importa, aliás, que esse trabalho de abstração seja efetuado por um físico que será chamado mecanicista ou por um lógico que será dito idealista: em ambos os casos, trata-se de materialismo. O outro método não leva em conta apenas os elementos, mas também sua ordem, seu acordo mútuo e sua direção comum. Já não explica mais o vivo pelo morto, mas, vendo a vida por toda parte, define as formas as mais elementares por sua aspiração a uma forma de vida mais alta. Não reconduz mais o superior ao inferior, mas, pelo contrário, o inferior ao superior. É, no sentido próprio da palavra, o espiritualismo.

Agora, se examinamos a filosofia francesa do século XIX, não apenas nos metafísicos, mas também nos cien-

tistas que fizeram a filosofia de sua ciência, eis, segundo Ravaisson, o que descobrimos. Não raro o espírito se orienta de início na direção materialista e se imagina mesmo nela persistir. Muito naturalmente procura uma explicação mecânica ou geométrica para aquilo que vê. Mas o hábito de ater-se a tanto é apenas uma sobrevivência dos séculos precedentes. Data de uma época em que a ciência era quase que exclusivamente geometria. O que caracteriza a ciência do século XIX, a nova empresa que ela tentou, é o estudo aprofundado dos seres vivos. Ora, uma vez nesse terreno, pode-se, caso se queira, falar ainda de pura mecânica; pensa-se em outra coisa.

Abramos o primeiro volume do *Cours de philosophie positive* de Auguste Comte. Nele lemos que os fenômenos observáveis nos seres vivos são de mesma natureza que os fatos inorgânicos. Oito anos depois, no segundo volume, ainda se exprime assim acerca dos vegetais, mas apenas dos vegetais; já põe de parte a vida animal. Por fim, em seu último volume, é a totalidade dos fenômenos da vida que ele isola nitidamente dos fatos físicos e químicos. Quanto mais considera as manifestações da vida, tanto mais tende a estabelecer entre as diversas ordens de fatos uma distinção de nível ou de valor e não mais apenas de complicação. Ora, seguindo nessa direção, é no espiritualismo que se desemboca.

Claude Bernard começa por se exprimir como se o jogo das forças mecânicas nos fornecesse todos os elementos de uma explicação universal. Mas quando, saindo das generalidades, se dedica a descrever mais especialmente esses fenômenos da vida sobre os quais seus trabalhos projetaram uma tão grande luz, chega à hipótese de uma "idéia diretiz" e mesmo "criadora" que seria a causa verdadeira da organização.

A mesma tendência, o mesmo progresso observa-se, segundo Ravaisson, em todos aqueles, filósofos ou cientistas, que aprofundam a natureza da vida. Pode-se prever que, quanto mais as ciências da vida se desenvolverem, tanto mais sentirão a necessidade de reintegrar o pensamento no seio da natureza.

Sob que forma, e com que gênero de operação? Se a vida é uma criação, devemos no-la representar por analogia com as criações que nos é facultado observar, isto é, com aquelas que nós mesmos realizamos. Ora, na criação artística, por exemplo, parece que os materiais da obra, palavras e imagens para o poeta, formas e cores para o pintor, ritmos e acordes para o músico, vêm arranjar-se espontaneamente sob a idéia que devem exprimir, atraídos, de certa forma, pelo charme de uma idealidade superior. Acaso não é um movimento análogo, acaso não é também um estado de fascinação que devemos atribuir aos elementos materiais quando estes se organizam em seres vivos? Aos olhos de Ravaisson, a força organizadora da vida era de mesma natureza que a da persuasão.

Mas de onde vêm os materiais que sofreram esse encantamento? A essa questão, a mais alta de todas, Ravaisson responde nos mostrando na produção original da matéria um movimento inverso àquele que se efetua quando a matéria se organiza. Se a organização é como que um despertar da matéria, a matéria só pode ser um adormecimento do espírito. É o último grau, é a sombra de uma existência que se atenuou e, por assim dizer, se esvaziou a si mesma de seu conteúdo. Se a matéria é "a base da existência natural, base sobre a qual, por esse progresso contínuo que é a ordem da natureza, tudo volta, de grau em grau, de reino em reino, à unidade do espírito", devemos, de modo inverso, nos representar no início uma *distensão* de espírito, uma difusão no espaço e no tempo que constitui a ma-

terialidade. O Pensamento infinito “anulou algo da plenitude de seu ser para dele extrair, por uma espécie de despertar e de ressurreição, tudo o que existe”.

Tal é a doutrina exposta na última parte do *Relatório*. Ali, o universo visível nos é apresentado como o aspecto exterior de uma realidade que, vista de dentro e apreendida em si mesma, nos apareceria como um dom gratuito, como um grande ato de liberalidade e de amor. Nenhuma análise dará uma idéia dessas páginas admiráveis. Vinte gerações de alunos as souberam de cor. Elas em muito contribuíram para a influência que o *Relatório* exerceu sobre nossa filosofia universitária, influência da qual não podemos nem determinar os limites precisos nem medir a profundidade, nem mesmo descrever exatamente a natureza, como tampouco poderíamos restituir a inexprimível coloração que, por vezes, um grande entusiasmo da primeira juventude infunde sobre toda a vida de um homem. Que nos seja permitido acrescentar que essas páginas eclipsaram um pouco, por seu brilho fulgurante, a idéia mais original do livro. Hoje em dia, começa-se a considerar a possibilidade de que o estudo aprofundado dos fenômenos da vida deva levar a ciência positiva a alargar seus quadros e a ultrapassar o puro mecanicismo no qual se mantém presa há três séculos, ainda que a maioria se recuse a admiti-lo. Mas, no tempo em que Ravaisson escrevia, era preciso um verdadeiro esforço de divinação para atribuir esse termo a um movimento de idéias que parecia ir em sentido contrário.

Quais são os fatos, quais são as razões que levaram Ravaisson a julgar que os fenômenos da vida, ao invés de se explicarem integralmente pelas forças físicas e químicas, poderiam, ao contrário, jogar sobre estas últimas alguma luz? Todos os elementos da teoria já se encontram no *Essai sur la métaphysique d'Aristote* e na tese sobre o

Hábito. Mas, sob a forma mais precisa que reveste no *Relatório*, essa tese vincula-se, cremos nós, a certas reflexões muito especiais que, durante esse período, Ravaisson desenvolveu acerca da arte e em particular acerca de uma arte da qual ele possuía ao mesmo tempo a teoria e a prática, a arte do desenho.

O ministério da Instrução pública, em 1852, havia iniciado estudos relativos à questão do ensino do desenho nos liceus. No dia 21 de junho de 1853, um decreto encarregava uma comissão de apresentar ao ministro um projeto de organização desse ensino. A comissão contava entre seus membros Delacroix, Ingres e Flandrin; era presidida por Ravaisson. Foi Ravaisson quem redigiu o relatório. Ele havia feito com que suas posições prevalescessem e havia elaborado o regulamento que um decreto do 29 de dezembro de 1853 tornou executório nos estabelecimentos do Estado. Era uma reforma radical do método até então usitado para o ensino do desenho. As considerações teóricas que haviam inspirado a reforma ocupam apenas uma pequena parte do relatório endereçado ao ministro. Mas depois Ravaisson as retomou e as expôs com amplidão nos dois artigos *Art* [Arte] e *Dessin* [Desenho] que confeccionou para o *Dictionnaire pédagogique* [Dicionário pedagógico]. Escritos em 1882, quando o autor estava em plena posse de sua filosofia, esses artigos apresentam-nos as idéias de Ravaisson acerca do desenho sob uma forma metafísica que de início não tinham (como sairemos convencidos sem dificuldade, se lermos o relatório de 1853). No mínimo, explicitam com precisão a metafísica latente que essas opiniões implicavam desde a origem. Mostram-nos como as idéias diretrizes da filosofia que acabamos de resumir se vinculavam, no pensamento de Ravaisson, a uma arte que ele nunca havia deixado de praticar. E vêm também confirmar uma lei que

tomamos por geral, isto é, a de que as idéias realmente viáveis, na filosofia, são aquelas que foram primeiro vividas por seu autor – vividas, isto é, aplicadas por ele, todos os dias, num trabalho que ele ama, e modeladas por ele, ao longo do tempo, a partir dessa técnica particular.

O método que se praticava então para o ensino do desenho inspirava-se nas idéias de Pestalozzi. Nas artes do desenho como em qualquer outro lugar, dizia-se, é preciso ir do simples para o composto. O aluno, portanto, exercitar-se-á primeiro no traçado de linhas retas, depois no de triângulos, retângulos, quadrados; daí passará ao círculo. Mais tarde, passará a desenhar os contornos das formas vivas: ainda assim precisará, tanto quanto possível, dar como substrução a seu desenho linhas retas e curvas geométricas, quer circunscrevendo seu modelo (supostamente plano) por uma figura retilínea imaginária sobre a qual ele irá providenciar pontos de referência, quer substituindo provisoriamente as curvas do modelo por curvas geométricas, às quais voltará, depois, para fazer os retoques necessários.

Esse método, segundo Ravaisson, não pode dar resultado nenhum. Com efeito, pode-se querer instruir apenas no desenho de figuras geométricas, e então mais vale servir-se dos instrumentos apropriados e aplicar as regras que a geometria fornece; ou então é a arte propriamente dita que se quer ensinar, mas então a experiência mostra que a aplicação de procedimentos mecânicos para a imitação das formas vivas desemboca em fazer com que sejam mal compreendidas e mal reproduzidas. O que aqui importa antes de tudo, com efeito, é o “bom julgamento do olho”. O aluno que começa por providenciar pontos de referência, que os liga depois por um traço contínuo inspirando-se tanto quanto possível nas curvas da geometria, só aprende a ver mal. Não capta nunca o movimento próprio da forma a ser desenhada. “O espí-

rito da forma” escapa-lhe sempre. Inteiramente diferente é o resultado quando se começa pelas curvas características da vida. O mais simples, aqui, não será aquilo que se aproximar mais da geometria, mas aquilo que falar melhor à inteligência, aquilo que houver de mais expressivo: o animal será mais fácil de compreender do que a planta, o homem do que o animal, o *Apolo do Belvedere* do que um transeunte tomado na rua. Começamos, portanto, por fazer a criança desenhar as mais perfeitas dentre as figuras humanas, os modelos fornecidos pela estatuária grega. Caso queiramos evitar que ela enfrente as dificuldades da perspectiva, substituamos primeiro os modelos por suas reproduções fotográficas. Veremos que o resto virá por acréscimo. Partindo do geométrico, pode-se ir tão longe quanto se quiser no sentido da complicação sem nunca se aproximar das curvas pelas quais a vida se exprime. Pelo contrário, se começamos por essas curvas, percebemos, no dia em que abordamos as da geometria, que já as temos na mão.

Eis-nos, portanto, em presença da primeira das duas teses desenvolvidas no *Rapport sur la philosophie en France* [Relatório sobre a filosofia na França]: não se pode passar do mecânico para o vivo por via de composição; muito ao contrário, seria antes a vida que daria a chave do mundo inorganizado. Essa metafísica está implicada, ela é pressentida e mesmo sentida no esforço concreto pelo qual a mão se exercita na reprodução dos movimentos característicos das figuras.

Por sua vez, a consideração desses movimentos e da relação que os liga à figura que traçam dá um sentido especial à segunda tese de Ravaisson, isto é, às vistas que ele desenvolve acerca da origem das coisas e acerca do ato de “condescendência”, como ele diz, do qual o universo é a manifestação.

Se consideramos as coisas da natureza de nosso ponto de vista, o que nelas descobrimos de mais marcante é sua beleza. Essa beleza vai aliás se acentuando à medida que a natureza se eleva do inorgânico para o organizado, da planta para o animal, e do animal para o homem. Portanto, quanto mais intenso é o trabalho da natureza, tanto mais bela é a obra produzida. O que significa que a beleza, caso nos entregasse seu segredo, nos faria penetrar na intimidade do trabalho da natureza. Mas irá ela nos entregá-lo? Talvez, se consideramos que ela própria não é mais que um efeito, e se remontamos à causa. A beleza pertence à forma e toda forma tem sua origem num movimento que a traça: a forma não é mais que movimento registrado. Ora, se nos perguntarmos quais são os movimentos que descrevem formas *belas*, descobriremos que são os movimentos *graciosos*: a beleza, dizia Leonardo da Vinci, é graça fixada. A questão, então, é saber em que consiste a graça. Mas esse problema é mais fácil de resolver, pois em tudo aquilo que é gracioso nós vemos, nós sentimos, nós adivinhamos uma espécie de abandono e como que uma condescendência. Assim, para aquele que contempla o universo com olhos de artista, é a graça que se lê através da beleza e é a bondade que transparece sob a graça. Cada coisa manifesta, no movimento que sua forma registra, a generosidade infinita de um princípio que se dá. E não é por equívoco que chamamos pelo mesmo nome o charme que vemos no movimento e o ato de liberalidade que é característico da bondade divina: os dois sentidos da palavra graça eram um só e o mesmo para Ravaisson.

Permanecia fiel a seu método ao procurar as mais altas verdades metafísicas numa visão concreta das coisas, passando, por transições insensíveis, da estética para a metafísica e mesmo para a teologia. Nada mais instru-

tivo, a esse respeito, do que o estudo que publicou em 1887 na *Revue des deux mondes* sobre a filosofia de Pascal. Ali, é visível a preocupação de vincular o cristianismo à filosofia e à arte antigas, sem desconhecer, por outro lado, o que o cristianismo trouxe de novo para o mundo. Essa preocupação preenche toda a última parte da vida de Ravaisson.

Nesse último período, Ravaisson teve a satisfação de ver suas idéias se disseminarem, sua filosofia penetrar no ensino, todo um movimento se esboçar em favor de uma doutrina que fazia da atividade espiritual o próprio fundo da realidade. O *Relatório* de 1867 havia determinado uma mudança de orientação na filosofia universitária: à influência de Cousin se sucedia a de Ravaisson. Como o disse Boutroux nas belas páginas que consagrou à sua memória⁶, "Ravaisson nunca procurou a influência, mas acabou por exercê-la à maneira do canto divino que, segundo a fábula antiga, fazia com que se arrumassem por si mesmos, em muralhas e em torres, dóceis materiais". Presidente do júri de agregação, trazia para essas funções uma benevolente imparcialidade, unicamente preocupado em distinguir o talento e o esforço por toda parte onde se encontrassem. Em 1880, esta Academia o chamava a tomar assento entre seus membros, em substituição a Peisse. Um dos primeiros textos que ele apresentou para esta Sociedade foi um importante relatório sobre o ceticismo, por ocasião do concurso no qual o futuro colega de vocês, Brochard, conquistava tão brilhantemente o prêmio. Em 1899, a Académie des Inscriptions et Belles Lettres celebrava o cinquentenário de sua eleição. Ele, sempre jovem, sempre sorridente, ia de uma Academia

6. *Revue de métaphysique et de morale*, novembro de 1900.

para a outra, apresentava aqui uma dissertação sobre algum ponto de arqueologia grega, ali visões sobre a moral ou a educação, presidia distribuições de prêmios nas quais, num tom familiar, exprimia as verdades mais abstratas sob a forma a mais agradável. Durante esses trinta últimos anos de sua vida, Ravaisson nunca deixou de prosseguir no desenvolvimento de um pensamento do qual o *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, a tese sobre o *Hábito* e o *Relatório* de 1867 haviam marcado as principais etapas. Mas esse novo esforço, não tendo desembocado numa obra acabada, é menos conhecido. Os resultados que publicava eram aliás de natureza a surpreender um pouco, quase diria a desnortear, mesmo aqueles dentre seus discípulos que o seguiam com mais atenção. Tratava-se, em primeiro lugar, de uma série de dissertações e de artigos sobre a *Vênus de Milo*; muitos se espantavam com a insistência com a qual ele voltava a um assunto tão particular. Tratava-se também de trabalhos sobre os monumentos funerários da antiguidade. Tratava-se, por fim, de considerações sobre os problemas morais ou pedagógicos que se põem na atualidade. Podia-se não perceber vínculo algum entre preocupações tão diferentes. A verdade é que suas hipóteses sobre as obras-primas da escultura grega, seus ensaios de reconstituição do grupo de Milo, suas interpretações dos baixos-relevos funerários, suas vistas sobre a moral e a educação, tudo isso formava um conjunto bem coerente, tudo isso se vinculava, no pensamento de Ravaisson, a um novo desenvolvimento de sua doutrina metafísica. Dessa última filosofia encontramos um esboço preliminar num artigo intitulado *Métaphysique et morale* [Metafísica e moral] que foi publicado em 1893, como introdução para a revista de mesmo nome. Iríamos ter sua formulação definitiva no livro que Ravaisson escrevia quando a morte

veio surpreendê-lo. Os fragmentos dessa obra, recolhidos por mãos zelosas, foram publicados sob o título de *Testament philosophique* [Testamento filosófico]. Dão-nos, sem dúvida, uma idéia razoável daquilo que teria sido o livro. Mas se quisermos seguir o pensamento de Ravaisson até essa última etapa, é preciso remontar para além de 1870, para além mesmo do *Relatório* de 1867 e nos transportarmos para a época em que Ravaisson foi chamado a fixar sua atenção sobre as obras da estatuária antiga.

Foi levado a tanto exatamente por suas considerações sobre o ensino do desenho. Se o estudo do desenho deve começar pela imitação da figura humana, e também pela beleza naquilo que esta tem de mais perfeito, é à estatuária antiga que se deve pedir modelos, uma vez que levou a figura humana a seu mais alto grau de perfeição. Aliás, para poupar a criança das dificuldades da perspectiva, substituir-se-ão, dizíamos, as próprias estátuas por suas reproduções fotográficas. Ravaisson foi assim levado a constituir primeiro uma coleção de fotografias, depois, coisa bem mais importante, a fazer moldar em gesso cópias das obras-primas da arte grega. Essa última coleção, de início colocada com a coleção Campana, tornou-se o ponto de partida da coleção de gessos antigos que Charles Ravaisson-Mollien reuniu no museu do Louvre. Por um progresso natural, Ravaisson chegou então à consideração das artes plásticas sob um novo aspecto. Preocupado, até então, sobretudo com a pintura moderna, fixava agora sua atenção sobre a escultura antiga. E, fiel à idéia de que é preciso conhecer a técnica de uma arte para penetrar-lhe o espírito, assumia o cinzel, exercitava-se em modelar, chegava, a força de trabalho, a uma real habilidade. Logo se lhe apresentou a ocasião de fazer com que tirassem proveito disso a arte e, mesmo, por uma transição insensível, a filosofia.

O imperador Napoleão III, que havia tido a oportunidade, em várias ocasiões, e notadamente quando da instalação do museu Campana, de apreciar pessoalmente o valor de Ravaisson, chamava-o, em junho de 1870, para as funções de conservador das antiguidades e da escultura moderna no museu do Louvre. Algumas semanas depois, estourava a guerra, o inimigo estava diante dos muros de Paris, o bombardeio iminente, e Ravaisson, após ter proposto à Académie des Inscriptions lançar um protesto para o mundo civilizado contra as violências com as quais os tesouros da arte eram ameaçados, ocupava-se em fazer transportar para o fundo de um subterrâneo, para pô-las ao abrigo de um possível incêndio, as peças mais preciosas do museu das antiguidades. Ao deslocar a *Vênus de Milo*, percebeu que os dois blocos de que a estátua é feita haviam sido mal juntados quando da instalação primitiva e que calços de madeira, interpostos entre eles, falseavam a atitude original. Ele próprio determinou de novo as posições relativas dos dois blocos; ele próprio presidiu a reestruturação. Alguns anos mais tarde, é sobre a *Vitória de Samotrácia* que ele executava um trabalho do mesmo gênero, mas mais importante ainda. Na restauração primitiva dessa estátua, havia sido impossível ajustar as asas, que hoje provocam tão vigoroso efeito. Ravaisson refez em gesso um pedaço faltando à direita assim como toda a parte esquerda do peito: e assim as asas reencontravam seus pontos de ligação e a deusa aparecia tal como a vemos hoje na escadaria do Louvre, corpo sem braço, sem cabeça, no qual apenas o inflado do drapeado e das asas que se desdobram torna visível para o olho um sopro de entusiasmo que passa por uma alma.

Ora, à medida que Ravaisson avançava na familiaridade com a estatuária antiga, desenhava-se em seu

espírito uma idéia que se aplicava ao conjunto da escultura grega, mas que assumia sua significação mais concreta para a obra sobre a qual as circunstâncias haviam mais particularmente dirigido sua atenção, a *Vênus de Milo*.

Parecia-lhe que a estatuária havia modelado, no tempo de Fídias, grandes e nobres figuras, cujo tipo havia ido depois se degenerando e que essa diminuição devia prender-se à alteração que havia sofrido, ao se vulgarizar, a concepção clássica da divindade. "A Grécia, em seus primeiros momentos, adorava em Vênus uma deusa que ela chamava Urânia... A Vênus de então era a soberana dos mundos... Era uma Providência, ao mesmo tempo todo-poderosa e todo-benevolente, cujo emblema ordinário era uma pomba, significando que era pelo amor e pela suavidade que ela reinava... Essas velhas concepções alteraram-se. Um legislador ateniense, complacente para com a massa, estabeleceu para ela, ao lado do culto da Vênus celeste, o de uma Vênus de ordem inferior, nomeada a popular. O antigo e sublime poema transformou-se gradativamente num romance tecido de frívolas aventuras⁷."

A esse poema antigo a *Vênus de Milo* nos reconduz. Obra de Lisipo ou de um de seus alunos, essa Vênus, segundo Ravaisson, não é mais do que a variante de uma Vênus de Fídias. Primitivamente, não estava isolada; fazia parte de um grupo. É na reconstituição desse grupo que Ravaisson trabalhou tão pacientemente. Ao vê-lo modelar e remodelar os braços da deusa, alguns sorriam. Acaso saberiam que o que Ravaisson queria reconquistar sobre a matéria rebelde era a própria alma da Grécia e que o filósofo permanecia fiel ao espírito de sua doutrina, pro-

7. Trabalho lido na sessão pública das cinco Academias, no 25 de outubro de 1890.

curando as aspirações fundamentais da antiguidade pagã não simplesmente nas fórmulas abstratas e gerais da filosofia, mas numa figura concreta, exatamente aquele que esculpiu, no mais belo tempo de Atenas, o maior dos artistas visando a mais alta expressão possível da beleza?

Não nos cabe apreciar, do ponto de vista arqueológico, as conclusões nas quais Ravaisson desembocava. Que nos baste dizer que ele colocava ao lado da Vênus primitiva um deus que devia ser Marte, ou um herói que podia ser Teseu. De indução em indução, ele acabava por ver nesse grupo o símbolo de um triunfo da persuasão sobre a força bruta. É a epopéia dessa vitória que a mitologia grega nos cantava. A adoração dos heróis não teria sido mais que o culto reconhecido que a Grécia consagra àqueles que, sendo os mais fortes, quiseram ser os melhores e só usaram sua força para vir em auxílio à humanidade sofrida. A religião dos antigos seria assim uma homenagem prestada à piedade. Acima de tudo, na origem mesma de tudo, ela punha a generosidade, a magnanimidade e, no sentido mais elevado da palavra, o amor.

Assim, por um desvio singular, a escultura grega conduzia Ravaisson para a idéia central de sua filosofia. Não havia ele dito, em seu *Relatório*, que o universo é a manifestação de um princípio que se dá por liberalidade, condescendência e amor? Mas essa idéia, reencontrada nos antigos, vista através da escultura grega, desenhava-se agora em seu espírito sob uma forma mais ampla e mais simples. Dessa forma nova, Ravaisson só nos pôde traçar um esboço inacabado. Mas seu *Testament philosophique* marca suficientemente suas grandes linhas.

Ele dizia agora que uma grande filosofia havia aparecido desde a aurora do pensamento humano e se havia mantido através das vicissitudes da história: a filosofia heróica, aquela dos magnânimos, dos fortes, dos ge-

nerosos. Essa filosofia, antes mesmo de ser pensada por inteligências superiores havia sido vivida por corações de elite. Foi, desde sempre, a filosofia das almas verdadeiramente reais, nascidas para o mundo inteiro e não para si mesmas, que permaneceram fiéis à impulsão originária, afinadas com o unísono da nota fundamental do universo que é uma nota de generosidade e de amor. Aqueles que a praticaram de início foram os heróis que a Grécia adorou. Aqueles que a ensinaram mais tarde foram os pensadores que, de Tales a Sócrates, de Sócrates a Platão e a Aristóteles, de Aristóteles a Descartes e a Leibniz, se continuam numa única grande linhagem. Todos, pressentindo o cristianismo ou desenvolvendo-o, pensaram e praticaram uma filosofia que cabe inteira num estado de alma: e esse estado de alma é aquele que nosso Descartes chamou pelo belo nome de "generosidade".

Desse novo ponto de vista, Ravaisson retomava, em seu *Testament philosophique*, as principais teses de seu *Relatório*. Reencontrava-as nos grandes filósofos de todos os tempos. Verificava-as em exemplos. Animava-as com um novo espírito, atribuindo um papel ainda maior ao sentimento na procura do verdadeiro e ao entusiasmo na criação do belo. Insistia na arte que é a mais elevada de todas, a própria arte da vida, aquela que molda a alma. Resumia-a no preceito de Santo Agostinho: "Amai, e fazei o que quiserdes." E acrescentava que o amor assim entendido está no fundo de cada um de nós, que ele é natural, que não temos de criá-lo, que ele desabrocha sozinho quando afastamos o obstáculo que nossa vontade lhe opõe: a adoração de nós mesmos.

Ele gostaria que todo nosso sistema de educação tendesse a dar livre curso ao sentimento da generosidade. "O mal de que sofremos, escrevia ele já em 1887, não reside tanto na desigualdade das condições, no entanto

por vezes excessiva, quanto nos sentimentos deploráveis que a ela se juntam..." "O remédio para esse mal deve ser procurado principalmente numa reforma moral, que estabeleça entre as classes a harmonia e a simpatia recíprocas, reforma que é sobretudo uma questão de educação..." Da ciência livresca, fazia pouco caso. Traçava, em poucas palavras, o programa de uma educação verdadeiramente liberal, isto é, destinada a desenvolver a liberalidade, a libertar a alma de todas as servidões, sobretudo do egoísmo, que é a pior delas: "A sociedade, dizia, deve repousar sobre a generosidade, isto é, sobre a disposição a considerar-se como de grande raça, de raça heróica e mesmo divina⁸." "As divisões sociais nascem do fato de que há, de um lado, ricos que são ricos para si mesmos, e não mais para a coisa pública, do outro, pobres que, não tendo mais com quem contar senão consigo mesmos, só vêem nos ricos objetos de inveja." É dos ricos, das classes superiores que dependerá modificar o estado de alma das classes operárias. "O povo, de bom grado caritativo, conservou, em meio a suas misérias e seus defeitos, muito desse desinteresse e dessa generosidade que foram qualidades das primeiras eras... Que um sinal parta das regiões de cima para indicar, em meio a nossas obscuridades, o caminho a seguir a fim de restabelecer a antiga força da magnanimidade: de nenhuma outra parte virá mais rapidamente uma resposta do que da parte do povo. O povo, disse Adam Smith, ama a virtude em tal grau que nada o arrebatava tanto quanto a austeridade."

Ao mesmo tempo em que apresentava a generosidade como um sentimento natural, no qual tomamos consciência da nobreza de nossa origem, Ravaisson mos-

8. *Revue bleue*, 23 de abril de 1887.

trava em nossa crença na imortalidade um pressentimento não menos natural de nossa destinação futura. Com efeito, reencontrava essa crença ao longo de toda a antiguidade clássica. Lia-a nas estelas funerárias dos gregos, nesses quadros onde, segundo ele, o morto volta a anunciar para os membros de sua família, ainda vivos, que ele goza de uma alegria sem mistura na estadia dos bem-aventurados. Dizia que o sentimento dos antigos não os havia enganado acerca desse ponto, que reencontraremos alhures aqueles que amamos cá embaixo e que aquele que amou uma vez amará sempre. Acrescentava que a imortalidade prometida pela religião era uma eternidade de felicidade, que não se podia, que não se devia concebê-la de outra forma, ou então a última palavra não caberia à generosidade. "Em nome da justiça, escrevia ele⁹, uma teologia alheia ao espírito de misericórdia que é propriamente o do cristianismo, abusando do nome de eternidade que freqüentemente não significa mais que uma longa duração, condena a males sem fim os pecadores mortos sem arrependimento, isto é, quase a humanidade inteira. Como compreender então o que se tornaria a felicidade de um Deus que ouviria durante a eternidade tantas vozes gementes?... Encontramos no país em que o cristianismo nasceu uma fábula alegórica inspirada por um pensamento inteiramente diferente, a fábula do Amor e de Psykhé ou a alma. O Amor se enamora por Psykhé. Esta se torna culpada, como a Eva da Bíblia, por uma curiosidade ímpia de saber, de outro modo do que por Deus, discernir o bem do mal, e igualmente por negar assim a graça divina. O Amor impõe-lhe pe-

9. "Testament philosophique", p. 29 (*Revue de métaphysique et de morale*, janeiro de 1901).

nas expiatórias, mas para torná-la novamente digna de sua escolha, e não lhe as impõe sem pesar. Um baixo-relevo vem representá-lo segurando com uma mão uma borboleta (alma e borboleta, símbolo de ressurreição, foram desde sempre sinônimas); com a outra ele a queima na chama de sua tocha; mas desvia o rosto, como que cheio de piedade.”

Tais eram as teorias e tais eram também as alegorias que Ravaisson anotava nas últimas páginas de seu *Testament philosophique*, poucos dias antes de sua morte. É entre esses pensamentos elevados e essas graciosas imagens, como se ao longo de uma aléia margcada por árvores soberbas e flores odoríferas, que ele caminhou até o último momento, despreocupado com a noite que vinha, unicamente preocupado em olhar bem em frente, na linha do horizonte, o sol que deixava ver melhor sua forma no abrandamento de sua luz. Uma curta doença, que negligenciou cuidar, levou-o em poucos dias. Apagou-se, no dia 18 de maio de 1900, em meio aos seus, tendo conservado até o fim toda a lucidez de sua grande inteligência.

A história da filosofia faz-nos sobretudo assistir ao esforço incessantemente renovado de uma reflexão que trabalha na atenuação das dificuldades, na resolução das contradições, na mensuração com uma aproximação crescente de uma realidade incomensurável com nosso pensamento. Mas, de longe em longe, sobrevém uma alma que parece triunfar dessas complicações à força de simplicidade, alma de artista ou de poeta, que permaneceu próxima de sua origem, reconciliando, numa harmonia sensível para o coração, termos talvez irreconciliáveis para a inteligência. A língua que ela fala, quando assume a voz da filosofia, não é entendida do mesmo modo por

todo mundo. Alguns julgam-na vaga, e ela o é naquilo que exprime. Outros sentem-na precisa, porque experimentam tudo aquilo que ela sugere. Para muitos ouvidos, ela não traz mais que o eco de um passado desaparecido: mas outros já ouvem nela, como que num sonho, o canto alegre do porvir. A obra de Ravaisson deixará atrás de si essas impressões muito diversas, como toda filosofia que se endereça tanto ao sentimento quanto à razão. Que sua forma seja um pouco vaga, ninguém o contestará: é a forma de um sopro; mas o sopro vem de cima, e nítida é sua direção. Que ela tenha utilizado, em várias de suas partes, materiais antigos, fornecidos em particular pela filosofia de Aristóteles, Ravaisson se comprazia em repeti-lo: mas o espírito que a vivifica é um espírito novo, e o porvir dirá talvez que o ideal que ela propunha para nossa ciência e para nossa atividade estava, em mais de um ponto, à frente do nosso. O que há de mais ousado, o que há de mais novo do que vir anunciar aos físicos que o inerte irá se explicar pelo vivo, aos biólogos que a vida só será compreendida pelo pensamento, aos filósofos que as generalidades não são filosóficas, aos mestres que o todo deve ser ensinado antes dos elementos, aos alunos que é preciso começar pela perfeição, ao homem, mais que nunca entregue ao egoísmo e ao ódio, que o móvel natural do homem é a generosidade?