

FILOSOFIA, ÉTICA E MEIO AMBIENTE – BERGSON X DESCARTES: A CRÍTICA AO MODELO MECANICISTA E ANTROPOCENTRISTA DE COMPREENSÃO DA NATUREZA E A ABERTURA DE NOVAS PERSPECTIVAS PARA A ÉTICA AMBIENTAL

Tarcísio Jorge Santos Pinto¹

Resumo:

Pretendemos com esse texto, primeiramente, delinear o modelo mecanicista de compreensão da natureza, segundo René Descartes (1596–1650), modelo este que depois foi desenvolvido também por outros filósofos e cientistas a partir do século XVII, reforçando uma concepção que apresenta o homem como o ser mais importante do universo depois de Deus, e para quem toda a natureza foi criada. Procuraremos mostrar que tal modelo exerceu grande influência até os nossos dias, servindo muitas vezes de base ideológica, mesmo que inconsciente, para justificar a exploração desmedida e irresponsável da natureza pelo homem. Como exemplo de contraposição a esse mecanicismo cartesiano, apresentaremos a concepção de natureza desenvolvida por Henri Bergson (1859–1941), a qual se estrutura propondo uma integração maior entre o homem e o seu meio ambiente, capaz de nos abrir uma outra perspectiva ética ambiental, não mais excessivamente antropocêntrica.

PALAVRAS CHAVE: Bergson; Descartes; intuição; razão; Ética Ambiental

Philosophy, Ethics and Environment – Bergson x Descartes: The criticism to the mechanist and anthropocentrist model of nature comprehension and the new perspectives to the Environmental Ethics

Abstract:

We intend with this article, firstly, to draw the mechanist model of nature comprehension, according René Descartes (1596 -1650), model that after a while was also developed by other philosophers and scientists from the XVII century on, reinforcing a conception that presents the man as the most important been of the universe after God, and for who all the nature was created. We will seek to show that the mentioned model had great influence until the modern days, being taken for many times as an ideological basis, even though unconsciously, to justify the immeasurable and irresponsible exploration of nature by the man. As an example of contraposition to this Cartesian mechanism, we will present the conception of nature developed by Henri Bergson (1859 -1941), which has a structure that proposes a greater integration between man and his environment, capable to open us another environmental ethics perspective, no longer excessively anthropocentric.

Key Words: Bergson; Descartes; Intuition, reason, Environmental Ethics

¹ Doutor em Filosofia pela USP. Professor da Faculdade de Educação/UFJF, da Faculdade Machado Sobrinho, das Faculdades Integradas Vianna Júnior e da FACSUM. (email: tarcisio.pinto@uab.ufjf.br)

INTRODUÇÃO

Os filósofos gregos desenvolvem uma sofisticada concepção da natureza como um organismo vivo, e esta concepção é herdada pelos estudiosos medievais. Embora haja muito debate em torno dos detalhes, a noção de que tudo que existe tem a sua alma, a sua substância própria – mesmo os seres mais inferiores, como uma simples larva, e até mesmo uma planta – ou seja, a doutrina do animismo, ocupa posição central no pensamento do homem grego a respeito da natureza. Os grandes filósofos antigos defendem que o mundo natural é um todo vivo porque possui um movimento de transformação incessante. Mesmo Platão que considera a transformação como algo menos importante, se comparado à perfeição das ideias eternas e imutáveis, acredita no movimento vivo de todas as coisas. No geral, os pensadores gregos concebem tal movimento de mudança e transformação dos seres como sendo regular, obedecendo a uma ordem inteligente que o homem pode conhecer. A natureza é assim vista, segundo a denominação grega, como um “cosmos”, como um todo equilibrado, organizado, no qual cada coisa possui sua alma e tem o seu lugar próprio para manter a harmonia do conjunto. E tudo isso poderia ser objeto de conhecimento da razão humana (SHELDRAKE, 1995)².

A Filosofia ortodoxa da natureza ensinada na Idade Média nas escolas das catedrais e nas universidades, continuando a tradição grega, é também “animista”. Ou seja, para os medievais, todas as criaturas vivas têm alma e mais do que isto, nelas não é a alma que está dentro do corpo, mas o corpo que está dentro da alma que permeia todas as suas partes (SHELDRAKE, 1995)³. É também a alma a responsável pelo crescimento e desenvolvimento do embrião, de modo que o organismo possa assumir a forma característica da espécie à qual pertence. Por exemplo, uma semente brota e se torna um carvalho porque é “atraída” em direção à forma madura da árvore por sua alma, a alma do carvalho. Em uma linguagem filosófica aristotélica, no ser material (matéria) e no ser espiritual (forma) da semente, já podemos encontrar a “potência” capaz de torná-la uma árvore em “ato”. Os filósofos medievais diferenciam a alma vegetativa da alma sensitiva ou animal e estas da alma humana que, além dos instintos animais, possui a mente ou o intelecto como principal componente. Mas no homem, o intelecto não é separado das almas animal e vegetativa; em vez disso, a

² Rupert Sheldrake cita COLLINGWOOD, R.G. *The Idea of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1945.

³ Rupert Sheldrake cita a este respeito GILSON, Etienne. *The philosophy of St. Thomas Aquinas*. Nova York: Dorset Press, 1930.

mente racional está ligada aos aspectos animal e corporal da mesma alma que são inconscientes. Em outras palavras, para os medievais, a alma humana inclui tanto a mente consciente de uma pessoa, ou seja, sua essência espiritual, como a vida do corpo, os sentidos, as atividades corpóreas (vegetativas) e os instintos animais (SHELDRAKE, 1995)⁴. Enfim, como na Filosofia grega antiga, na Filosofia medieval se defende que todos os seres vivos possuem sua alma própria e devem ser vistos como microcosmos de um grande organismo que é a natureza, o macrocosmo.

Na Filosofia e ciência modernas, por meio da revolução mecanicista que procura compreender a natureza através dos princípios da matemática, o modelo antigo e medieval do cosmos vivo é gradativamente substituído pela ideia do universo como máquina, uma máquina que obedece a leis deterministas e universais. De acordo com essa nova concepção, a natureza em geral não tem vida própria, sendo desprovida de alma e destituída de qualquer espontaneidade. Ela é antes de mais nada matéria física, movendo-se em obediência às leis matemáticas eternas dadas por Deus, que passa a ser concebido como um Deus que se guia por um pensamento racional e mecânico. Dentro desta tradição moderna, René Descartes é o pensador quem primeiro sistematiza o paradigma mecanicista de compreensão da Natureza.

1. A CONCEPÇÃO CARTESIANA DE NATUREZA

Nas obras *Discurso do Método*, *Meditações Metafísicas* e *Tratado das Paixões da Alma*, Descartes desconstrói a noção de forma substancial aristotélica, colocando no seu lugar uma concepção puramente mecânica do universo. Como sabemos, nas filosofias de Platão e Aristóteles, a noção de matéria representa toda a parte “acidental” (sujeita ao acaso) e “irracional” das diversas coisas existentes: a matéria, assim, representa o que da realidade ainda há de impenetrável à razão humana. De modo oposto, na física cartesiana, sustenta-se a ideia de que a matéria é extensão geométrica, cujas leis são plenamente passíveis de serem conhecidas. Tudo na natureza é visto então como matéria inanimada que se desenvolve de forma constante, não havendo lugar para algo que ultrapassasse a razão humana. Todas as diversas manifestações dos diversos seres existentes, percebidas de forma múltipla pelos órgãos dos sentidos, são consideradas por Descartes como diversas apenas na aparência. Na verdade, para Descartes essas diversas manifestações materiais são unas e devem ser

⁴ Rupert Sheldrake cita COLLINGWOOD, R.G. *The Idea of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1945.

consideradas de forma genérica, já que tudo é extensão e tem por base leis matemáticas aplicáveis a todas as coisas, compondo suas verdadeiras realidades.

Na filosofia cartesiana, as almas são eliminadas da totalidade do mundo natural. Toda natureza é considerada como inanimada e desprovida de espiritualidade. A alma é também retirada do corpo humano, que se converteria num perfeito autômato mecânico, se não houvesse, numa pequena região do cérebro, a glândula pineal onde está alojada, segundo Descartes, “a mente consciente”, que promove a relação da alma com o corpo e vice-versa. Nas *Meditações Metafísicas*, ele toma como primeiro princípio de sua Filosofia e ciência a ideia do cogito (“penso, logo existo”) e sustenta a partir dessa ideia que sua mente pensante é essencialmente desencarnada. Vemos, assim, dentro da Filosofia cartesiana, um desprezo explícito pelo corpo em todas as suas manifestações e uma valorização excessiva da razão e de seu potencial de conhecimento. Para o filósofo francês, tudo o que nos vem através do corpo é “confuso e obscuro” se comparado à “clareza e distinção” das ideias que nossa razão produz por si mesma. Na cadeia de raciocínios que Descartes desenvolve nas *Meditações*, a certeza da existência do corpo é terciária: só podemos reconhecer sua existência depois de provadas as existências do pensamento e de Deus, realidades, inclusive, mais fáceis de serem conhecidas do que o corpo, segundo o que escreve o filósofo francês.

Descartes salienta, no *Tratado das Paixões da Alma* e no *Discurso do Método*, que o corpo pode ser visto como uma “máquina perfeita” criada por Deus. Ele compara os nervos do corpo a canos de água, as cavidades do cérebro a reservatórios, os músculos a molas mecânicas, a respiração aos movimentos de um relógio. Só o calor interior distinguiria a matéria do corpo vivo de um cadáver. Ambos são substâncias extensas para Descartes. O homem se não possuísse alma, em quase nada se distinguiria dos animais e seria uma simples “máquina”, apenas um pouco mais complexa. Como ao corpo humano se une uma alma, o homem pensa, imagina, sente e é sujeito a paixões. Justamente por possuir alma, segundo Descartes, o homem é um ser vivo que se distingue dos demais e, por esta razão, deve ser considerado a mais importante criação de Deus. Os animais e as plantas, para ele, são considerados então como simples mecanismos que, por não possuírem “alma”, não podem sentir realmente, uma vez que o sentimento, nessa ótica cartesiana, estaria relacionado diretamente ao pensamento, ou seja, à alma racional. Neste contexto, as reações das plantas e dos animais são sempre vistas por este filósofo francês e seus seguidores como reflexos de seus corpos-máquina, uma vez que os animais e as plantas são supostamente inanimados, os homens estariam livres de qualquer suspeita de crime, por maior que fossem as atrocidades às quais os submetessem. Por conseguinte, não deveria haver dúvidas quanto ao direito do

homem de tirar proveitos das “criações brutas”; os homens, por serem seres superiores, teriam o direito de dominar a natureza em geral e todos os seres que dela fazem parte, garantido por Deus; pode a utilizar conforme suas mais variadas pretensões. Alguns dos continuadores do pensamento cartesiano negavam, explicitamente, que os animais pudessem sentir dor. O grito de um cão espancado, por exemplo, não constituiria uma prova mais satisfatória de que ele sofrera do que o som de um órgão provaria que o instrumento sentia dor quando tocado (SHELDRAKE, 1995) ⁵.

No *Discurso do Método*, Descartes escreve que os animais funcionam, segundo a disposição de seus órgãos, assim com um relógio, “que é composto apenas de rodas e molas”. Para o filósofo francês, os animais participam apenas da realidade material extensa e, por isso, não sentem ou pensam. Os autômatos (imagem aplicável aos animais e ao corpo humano sem alma), assinala Descartes na mesma obra, nunca poderiam usar palavras, nem outros sinais, compondo-os, como fazemos para declarar aos outros os nossos pensamentos. Desta forma, o uso da linguagem é certamente, no cartesianismo, outro traço de distinção entre os homens e os animais. A doutrina dos “animais-máquina” atende, segundo HANSEN (1996), a um duplo propósito no pensamento de Descartes: de um lado, aos interesses da ciência moderna; de outro, às verdades da fé. Uma tese que atribuisse racionalidade aos animais poderia colocar em questão a imortalidade da alma. O mecanicismo cartesiano, ao contrário, preserva a religião e, ao mesmo tempo, institui a separação entre o corpo e alma em benefício da ciência moderna, desde então liberada das causas finais da tradição aristotélica. Para Descartes, portanto, “a física inteira dos corpos celestes, dos corpos terrestres e dos corpos viventes, não é o no fim das contas mais que um mecanismo cujas leis fundamentais se deduzem de uma metafísica ela mesma matematicamente evidente” (GILSON, 1954, p. 9). De acordo com o pensamento cartesiano, o homem é, através de sua razão, semelhante a Deus. Ele pode conhecer racionalmente as leis da Natureza e, desse modo, participar da mente matemática do próprio Deus. Imaginando seu verdadeiro eu como um observador desencarnado e não como um coparticipante incorporado a um mundo vivo, Descartes proporciona a base filosófica para o ideal de desprendimento científico responsável pelo desenvolvimento de uma ética antropocêntrica de exploração da Natureza. Segundo o que escreve Maria Luíza Landim,

“Descartes, no campo da realidade, situa sobre planos opostos as substâncias designadas pelos termos genéricos de alma e corpo. O mundo corpóreo

⁵ Rupert Sheldrake cita a este respeito THOMAS, K. *Man and the Natural World: changing attitudes in England 1500 – 1800*. Harmondsworth: Penguin Books, 1984.

corresponde à ideia de natureza como alguma coisa exterior ao homem. Na realidade a oposição se dá entre o que é propriamente humano, a alma, e seu exterior, que abrange todas as coisas materiais, inclusive o corpo humano. Dessa forma, a ruptura radical entre o homem e a natureza se instalou no nível filosófico. O que representa também a inauguração do antropocentrismo moderno. (...) A razão descobriu o modo de submeter toda a realidade (os entes em sua totalidade) à sua vontade. A razão tecnocientífica, então, reduziu a realidade a um estoque de energias, antes inacessíveis. O ser humano, por sua vez, submetido à tecno-ciência, obriga a realidade a se objetivar numa diversidade de produtos de consumo. É o antropocentrismo puro e simples que faz do homem ‘mestre e senhor da natureza’” (LANDIM, 2001, pp. 148 e 150; grifos do autor)

2. OS DESDOBRAMENTOS DO MECANICISMO CARTESIANO E A CRÍTICA DE HENRI BERGSON

Esta forma de compreender a natureza em geral e os seres vivos, em particular preponderante na ciência e Filosofia modernas a partir de Descartes, atinge seu ápice com a física newtoniana no século XVII. Newton consegue dar uma forma mais bem acabada à teoria mecanicista, fundamentando-a em leis expressas matematicamente por meio das quais os fenômenos naturais são explicados. Ao mesmo tempo, a partir da física newtoniana são desenvolvidas muitas aplicações práticas, e sua influência perdura por muitos anos no meio científico-filosófico e na sociedade em geral.

O modelo newtoniano chega ao século XIX e se faz sentir diretamente no pensamento positivista que se desenvolve nesta época. O positivismo passa a defender que somente é verdadeiro o conhecimento construído a partir de dados diretamente observáveis na natureza, passíveis de serem compreendidos através de um método experimental de mensuração que os ligue numa cadeia rigorosa de causas e efeitos. Por outro lado, de acordo com essa doutrina, os fenômenos devem ser estudados de forma generalista, buscando-se alcançar leis científicas universais e imutáveis. Conforme destaca José Américo de Motta Pessanha, nessa época “o edifício todo da ciência aparecia regido por férreo determinismo, não dando margem a qualquer arbítrio (divino ou humano) ou ao imponderável” (BERGSON, 1984, p. 9). Procura-se também, neste momento, restringir cada vez mais o papel da Filosofia no processo do conhecimento. Ela passa a ser vista como mera auxiliar das ciências, tendo a função de ajudar a generalizar suas conclusões. Influenciados por Kant, que constrói sua Filosofia a partir do modelo de ciência desenvolvido por Newton, os positivistas acreditam no “fim da metafísica”. Eles passam a aplicar o mecanicismo científico inclusive no estudo da sociedade,

procurando traduzi-la em leis deterministas. Podemos ver isso claramente em Auguste COMTE (1984, pp. 3-20). Por fim, a partir da influência do positivismo, são estudados até mesmo os fenômenos psicológicos, que acabam também sendo submetidos à medição. Na segunda metade do século XIX, desenvolve-se, então, uma psicologia associacionista, cujos principais representantes, Gustav Fechner e Ernst Weber, defendem que o eu psicológico humano é passível de ser compreendido a partir da associação às leis que regem o funcionamento da matéria. Fechner e Weber buscam, como é a tendência nesta época, representar a estrutura dos fenômenos observáveis em leis universais expressas em linguagem matemática, aplicáveis a todos. Eles elaboram, por exemplo, a lei “segundo a qual qualquer sensação seria diretamente proporcional ao logaritmo de seu estímulo” (BERGSON, 1984, p. 9).

Influenciadas também pelas propostas do positivismo, as ciências do século XIX começam a se particularizar, criando saberes específicos. Apoiadas pelo desenvolvimento das técnicas, muitas descobertas são feitas nos mais diversos campos, particularmente no das Ciências Biológicas. A Biologia inclusive ganha cada vez mais importância, e os conhecimentos por ela gerados vão revolucionando a compreensão da realidade que cerca o homem. É neste ambiente de efervescência científica que surge o pensamento de Henri Bergson. Ele nasce em Paris em 1859 e, desde quando começa seus estudos, mostra-se bastante interessado pela Filosofia e pelas ciências. Bergson dedica-se à Filosofia, mas, com o tempo, não encontra na tradição filosófica nenhuma linha de pensamento que deseje seguir. Vê, nas diversas teorias filosóficas, um excesso de racionalismo abstrato e generalista. Não encontra nada, em princípio, que julga poder atender às necessidades de seu tempo: para ele, uma filosofia que expresse realmente a realidade da vida, apoiando-se nas grandes descobertas que as ciências de sua época estão efetivando⁶. Bergson mostra, desde o início, a intenção de tornar a própria Filosofia um saber que consiga se impor ao espírito humano com a mesma força da ciência. Isso vai se tornar um traço característico do seu pensamento, manifestando-se depois no momento da publicação de cada uma de suas obras filosóficas. Henri Gouhier destaca que “aos olhos de Bergson, a Filosofia é uma ciência, cada livro traz em si o resultado de pesquisas metodicamente conduzidas e este resultado não deve ser publicado senão quando puder se impor a todos os leitores competentes...” (BERGSON, 1991, p. 9). Na linha de Descartes, de quem tanto vai se distinguir, Bergson almeja que a metafísica

⁶ Cf. José Américo M. Pessanha na introdução ao volume *Bergson* da coleção *Os Pensadores* e Henri Gouhier na introdução à *Oeuvres* de Bergson (Édition du Centenaire).

seja tomada como “science rigoureuse”. Também como Descartes, concebe que há uma continuidade, ou melhor, uma complementaridade entre ciência e Filosofia, esta entendida como metafísica. Mas enquanto o primeiro tem como paradigma de ciência a matemática (“por causa da certeza e evidência de suas razões...”⁷), o segundo busca, na Biologia, os dados para dar sustentação ao seu discurso filosófico. Por esse motivo, constata Henri Gouhier: “a Filosofia é ciência à maneira das matemáticas segundo Descartes, à maneira da Biologia segundo Bergson” (BERGSON, 1991, p. 12)⁸.

Mostrando-se insatisfeito com a filosofia positivista de seu tempo, influenciada diretamente pelo mecanicismo cartesiano de cunho matemático, Bergson defende a necessidade de uma Filosofia que se distancie dessa tendência de pensamento, aproxime-me mais das ciências da vida e recupere o valor da metafísica. É então, nesse estado de insatisfação frente à tradição, que ele acaba tomando contato com o pensamento de Herbert Spencer e descobre que este filósofo inglês escreve uma vasta obra na qual as ciências da vida passam a ser referência básica, ocupando a ideia de evolução um lugar central. Spencer defende o evolucionismo como inerente não só à Biologia, mas também a outros campos de conhecimento, tais como o da ética e o da sociologia. Ele começa a defender a ideia de evolução num ensaio denominado *A Hipótese do Desenvolvimento* (1852) e na obra *Princípios da Psicologia* (1855), antes mesmo de Darwin publicar *A Origem das Espécies* em 1859. Bergson, ao ler a obra seguinte de Spencer – *Os Primeiros Princípios* (1864) –, acredita encontrar, nesse pensador, a orientação para a Filosofia que deseja construir. Fascina-o de imediato a ideia de evolução que Spencer apresenta perpassando tudo na natureza, tanto a materialidade, quanto a espiritualidade, e tudo sendo tecido a partir de dados concretos. No entanto, logo que começa a estudar mais profundamente, na obra citada, a noção de tempo na qual esse pensador fundamenta sua concepção de evolução, Bergson chega à conclusão de que tal concepção sustenta-se também no mecanicismo de tradição cartesiana e newtoniana,

⁷ René Descartes, *Discours de la méthode*, 1ª parte, p. 7.

⁸ Henri Gouhier, introdução à *Oeuvres*. Madeleine Barthélemy-Madante, em *Bergson* (p.97), escreve também que “a obra bergsoniana não se desenvolve à maneira de um sistema que estende seus tentáculos hipotético-dedutivos, mas seguindo o método do biologista que observa, experimenta, coloca hipóteses diretivas, sempre pronto a precisar o confuso, a enriquecer o contorno de seu universo”. Temos ainda as próprias palavras de Bergson: “é preciso romper os quadros matemáticos, levar em conta as ciências biológicas, psicológicas, sociológicas, e sobre esta mais larga base edificar uma metafísica capaz de subir mais e mais alto através do esforço contínuo, progressivo, organizado, de todos os filósofos associados no mesmo respeito à experiência” (*Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, Bulletin de la Société Française de Philosophie, 2 mai 1901, in *Mélanges*, p.488).

não descrevendo realmente a vida, mas dando dela apenas uma representação artificial. A partir disso, acaba tornando-se crítico dessa noção de tempo mecânico e cria um novo conceito para representar propriamente o tempo da vida, o qual denomina de “duração” (“la durée”), defendendo que só sustentados nesta realidade podemos descrever verdadeiramente a natureza em geral. Baseado então na realidade da duração, Bergson fundamenta uma nova Filosofia. Através dela, busca recuperar o sentido próprio da metafísica, coloca em questão toda a tradição filosófica e desenvolve uma outra concepção de evolução da vida, oposta ao mecanicismo de tradição cartesiana e ao evolucionismo de Spencer, que passa a ser considerada como um “falso evolucionismo”.

3. A NOVA METAFÍSICA DO TEMPO E DA NATUREZA PROPOSTA POR BERGSON

Opondo-se a Descartes, Bergson desenvolve sua concepção metafísica numa outra direção. Sustentando-se, conforme já mencionamos nos dados das ciências de sua época, ele defende que a essência da realidade é a duração, que o ser é devir e que, no universo, vigora a liberdade e a evolução contínua que criam a cada momento algo novo, em última instância incomensurável ao que antes existia. Neste universo, a materialidade e a espiritualidade se apresentam como as duas formas nas quais o impulso originário da vida (o “élan vital”) se desdobra. Ou seja, matéria e espírito são, para Bergson, as duas formas de apresentação da energia existente no universo (embora, segundo ele, a noção de energia seja apenas aproximativa) que se permeiam desde o início da evolução, cada qual se desenvolvendo de forma contrária à outra: enquanto a primeira caracteriza-se pela condensação da energia, a segunda permanece como energia pura, da qual a primeira se origina. Neste sentido, Bergson defende que o universo não pode ser concebido apenas como matéria e nem tampouco se pode pensar a matéria de forma mecânica (BERGSON, 1991, p. 578 e ss.). Diferentemente da concepção de Descartes, para Bergson, a matéria é como um *fluxo de energia* a partir do qual nossa percepção isola “imagens” de objetos, em função daquilo que se configura como útil às nossas ações. Segundo ele nos mostra, à medida que a física moderna se desenvolve em sua época, torna-se cada vez mais clara a impossibilidade de se representar a matéria a partir de partículas elementares e individuais baseado naquilo que percebemos.

“Quanto mais a física progride, mais se apaga a individualidade dos corpos e até das partículas nas quais a imaginação científica começara por os decompor; corpos e corpúsculos tendem a fundir-se numa interação universal. As nossas percepções dão-nos o desenho da nossa ação possível sobre as coisas, muito mais do que o das próprias coisas” (BERGSON, 1991, pp. 655 e 803)⁹.

Para desenvolver a metafísica na outra direção, ou seja, naquela que se fundamenta na duração, segundo Bergson, é necessário “inverter a marcha habitual do trabalho do pensamento”, deixando de considerar a realidade a partir dos recortes da inteligência ou razão para pensá-la a partir daquilo que ela realmente é enquanto movimento contínuo de criação e liberdade que se desdobra no tempo. Para tanto, Bergson defende que a Filosofia deve apoiar-se fundamentalmente na “intuição”, pois é a “intuição” que nos permite acompanhar o devir e a duração que caracterizam a própria substância da realidade. Mas é importante entendermos, antes de mais nada, que em Bergson esta noção de “intuição” é pensada dentro de um contexto específico. Bergson pensa a “intuição” a partir do estudo da evolução das formas de conhecimento na natureza, procurando unir “teoria do conhecimento e teoria da vida”.

De acordo com o que Bergson escreve, a inteligência – ou o entendimento ou a razão que, conforme já notamos, querem dizer o mesmo para ele – na sua evolução, não consegue compreender realmente a realidade da vida. Por estar voltada à consciência, ela tem até a capacidade para isto, mas aprisionando-se no hábito adquirido na ação junto à matéria, só consegue ter do verdadeiro movimento vital uma compreensão superficial e, por assim dizer, exterior. O instinto, por outro lado, tem com esse movimento uma relação íntima e direta. Se pudesse desenvolver-se ao ponto de transformar em conhecimento consciente aquilo que sempre é por ele exteriorizado em ação, conseguiria compreender realmente a realidade da vida. Mas, por não conseguir tornar-se plenamente consciente, o instinto não efetiva tal fato. Por conseguinte, segundo Bergson, o homem só consegue ter consciência daquilo que caracterizamos ser próprio da ordem vital, do movimento de evolução criadora que é a vida, quando une o potencial de simpatia à vida do instinto com o potencial de consciência da inteligência. Isto só lhe é possível através do exercício da *intuição*:

⁹ Bergson escreve em *Matière et Mémoire* que “a matéria, para nós, é um conjunto de ‘imagens’. E por ‘imagem’ entendemos uma certa existência que é mais que aquilo que o idealista denomina uma representação, mas menos que aquilo que o realista denomina uma coisa, – uma existência situada a meio caminho entre a ‘coisa’ e a ‘representação’”. (BERGSON, 1991, p.161); e ainda “*Chamo matéria o conjunto das imagens, e percepção da matéria estas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo*”. (BERGSON, 1991, p. 173).

“o instinto é simpatia. Se esta simpatia pudesse alargar o seu objeto e refletir-se assim sobre si própria, teríamos a chave das operações vitais, – da mesma forma que pela inteligência, desenvolvida e corrigida, somos introduzidos na matéria. Porque, nunca será demais repeti-lo, a inteligência e o instinto acham-se voltados em sentidos opostos, aquela para a matéria inerte, este para a vida. A inteligência, por intermédio da ciência, que é sua obra, cada vez nos dará mais completamente o segredo das operações físicas; mas, da vida, só nos dá, e não pretende, aliás, outra coisa, uma tradução em termos de inércia. Rodeia-a, tomando, de fora, o maior número possível de imagens desse objeto que chama a si, em vez de nele penetrar. Mas é ao próprio interior da vida que nos conduziria a *intuição*, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si próprio, capaz de refletir sobre o seu objeto e de o alargar indefinidamente (BERGSON, 1991, p. 645)”.

Bergson observa que um exemplo de que o exercício da intuição é possível, e mais do que isto, que é permanentemente utilizado, está no fato de o artista conseguir muitas vezes, pela intuição, captar o que há de vital num determinado acontecimento e transformá-lo numa obra de arte (BERGSON, 1991, p. 645). É, talvez, também através da intuição, segundo pensamos, que conseguimos, ao contemplarmos esta mesma obra, aproximarmo-nos da intenção do artista subjacente a ela e como que recompormos, por uma “simpatia”, o movimento criativo do seu espírito. Este tipo de intuição estética que se direciona a uma obra de arte em particular, conforme reflete Bergson, pode e deve ser ampliada na formação de uma intuição mais abrangente, sendo por meio desta ampliação que o homem chega ao conhecimento da verdadeira duração, do tempo da vida. É essa intuição que nos permite também “ver” a evolução da natureza, o fluxo contínuo que une todos os seres vivos e que torna clara a semelhança íntima existente entre a duração da consciência humana e a duração existente na natureza como um todo. Só ela, segundo Bergson, dá-nos acesso à verdadeira essência do movimento que é a continuidade. Não divide esse movimento em uma série de espaços que depois são justapostos para buscar recompô-lo, como o faz naturalmente a inteligência, objetivando possibilitar a ação eficaz do homem.

Conforme Bergson ressalta, se o objeto maior da filosofia é justamente o de aproximar-se ao máximo da realidade da vida, é, então, na intuição que ela deve apoiar-se. Para ele, inclusive, a intuição sempre foi o ponto de partida da Filosofia e da ciência, e é na intuição que ciência e filosofia se encontram. Só que depois de intuirmos algo do vital, na realidade movente, tanto os grandes filósofos, quanto os grandes cientistas buscavam, por intermédio da inteligência, primeiro traduzir as intuições em conceitos estanques e universais e depois, a partir desses conceitos, criarem todo um sistema de relações abstratas e simbólicas, semelhantes às relações geométricas, que acabavam distanciando-se da realidade concreta da

vida¹⁰. Bergson observa que, em relação à ciência, tal atitude mostra-se necessária para a constituição de um saber prático que possibilite ao homem a criação de instrumentos artificiais. Mas no caso da Filosofia – que se caracteriza por não ter finalidade prática, por ser justamente “o que, praticamente, não serve a nada” (BERGSON, 1991, p.1347) –, a tradução da realidade movente em conceitos que procuram exprimi-la de forma definitiva torna-se um procedimento equivocado e este, segundo o que ele observa, certamente foi o procedimento desenvolvido por Descartes. Para Bergson, a utilização da inteligência é imprescindível para a elaboração de qualquer conhecimento, inclusive o filosófico, mas, neste caso, não deve tornar-se isolada, e sim, estar “a serviço” da intuição continuada para auxiliá-la na representação daquilo que é por ela vislumbrado. É, então, a intuição que conduz a um alargamento do conhecimento inteligente e que permite ao pensamento elaborar efetivamente uma filosofia da vida. Certamente o conhecimento intuitivo nunca consegue ter a mesma exatidão que o conhecimento produzido pela inteligência, assinala Bergson. Do mesmo modo, a Filosofia nunca tem a mesma precisão que encontramos na ciência. No entanto, poderíamos perguntar: é a vida algo exato e preciso? Pelo contrário, diria Bergson. Por isto, deve-se compreender que ciência e Filosofia são dois conhecimentos de natureza diversa, assim como intuição e inteligência representam duas atitudes distintas do espírito. No entanto, segundo ele, tanto no primeiro, quanto no segundo caso, há uma necessária complementação. Todos esses aspectos concernentes ao conhecimento filosófico e ao conhecimento científico naquilo que se relacionam à intuição e à inteligência ficam bem esclarecidos por essas palavras essenciais de Bergson:

“Não há dúvida de que esta filosofia (a filosofia fundamentada na intuição) nunca poderá alcançar um conhecimento do seu objeto comparável ao que a ciência tem do dela. A inteligência permanece o núcleo luminoso em torno do qual o instinto, mesmo alargado e depurado como intuição, constitui apenas uma vaga nebulosidade. Mas, na ausência do conhecimento propriamente dito, reservado à pura inteligência, a intuição poderá fazer-nos apreender aquilo para que os dados da inteligência sejam aqui insuficientes,

¹⁰ Em *Introduction a la métaphysique*, Bergson escreve sobre isto, remetendo-se à intuição na ciência matemática (proposição VII), à transposição das intuições para conceitos na ciência e na metafísica (proposição VIII) e, finalmente, a como a intuição acontece como um ato simples e não tem nada de misterioso. (BERGSON, 1991, pp. 1422-1424, 1431-1432). Bergson ainda reflete a questão em relação à história da filosofia, relatando inclusive a função da dialética da inteligência em *L'Évolution Créatrice* (BERGSON, 1991, p.697 e 698). Por fim, é fundamental destacarmos a referência de *L'intuition philosophique*, onde ele escreve sobre esse tema e mostra como os filósofos partem de intuições simples para depois procurar traduzi-la em conceitos, dando para isso os exemplos da filosofia de Espinosa e Berkeley (BERGSON, 1991, pp.1346 a 1363).

e deixar-nos entrever os meios de completá-los. Por um lado, com efeito, utilizará o próprio mecanismo da inteligência para mostrar como os moldes intelectuais já não têm aqui a sua exata aplicação, e, por outro lado, pelo seu trabalho próprio, sugerir-nos-á pelo menos o vago sentimento do que é necessário substituir aos quadros intelectuais. Assim, poderá levar a inteligência a reconhecer que a vida não entra inteiramente nem na categoria do múltiplo nem na do uno, que nem a causalidade mecânica nem a finalidade oferecem uma tradução suficiente do processo vital. Em seguida, pela comunicação simpática que estabelecerá entre nós e o resto dos seres vivos, pela dilatação que efetuará em nossa consciência, introduzir-nos-á no próprio mundo da vida, que é a compenetração recíproca, criação indefinidamente continuada. Mas se assim ultrapassar a inteligência, desta é que terá vindo o abalo graças ao qual a intuição se terá erguido ao ponto alcançado. Sem a inteligência teria ficado amarrada, sob a forma de instinto, ao objeto especial que a interessa praticamente, e exteriorizada por ele em movimentos de locomoção” (BERGSON, 1991, pp.645 e 646).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Bergson propõe que o campo da intuição não é o da representação intelectual, mas o da experiência concreta, do devir e da duração. Neste campo, mesmo que não possa alcançar a verdade “clara e distinta” cartesiana, a intuição pode levar a Filosofia ou a Metafísica (que para Bergson quer dizer o mesmo) a alcançar um conhecimento que tem uma “probabilidade” crescente de aproximar-se da verdade. Conhecimento “provável” que, para Bergson, não busca promover “a indiferença à própria coisa” e não quer sacrificar a realidade dada através da experiência ao conhecimento universal, abstrato e conceitual da pura razão que, em última instância, está ainda mais longe da verdade, não sendo senão um conhecimento “possível”. Neste sentido, escreve:

“que não se espere desta metafísica (da metafísica intuitiva que ele procura efetivar) conclusões simples ou soluções radicais. Isto seria pedir-lhe que se ativesse ainda a uma manipulação de conceitos. Seria também deixá-la na região do puro possível. No terreno da experiência, ao contrário, com soluções incompletas e conclusões provisórias, ela atingirá uma probabilidade crescente que poderá equivaler finalmente à certeza” (BERGSON, 1984, p. 124)¹¹.

¹¹ Como exemplo esclarecedor da aplicação do método de Bergson e de sua vinculação com a probabilidade, podemos citar o seu exame do problema da relação entre a alma e o corpo (BERGSON, *A alma e o corpo*, p.89 e ss – Col. Os Pensadores). Ainda a respeito da significação do probabilismo em Bergson, é importante o que escreve Gilles Deleuze em *Bergsonismo*, cap. 1 (A intuição como método), pp. 20 e 21.

Inserindo-se na duração e fundamentando-se na experiência, o método intuitivo de Bergson procura abarcar a realidade concreta em toda a sua amplitude, naquilo que nela há de espiritual e material. Para tanto, segundo ele, é necessário colher o máximo de dados possíveis em relação a determinado problema a ser investigado, auxiliando-se das ciências, deixando de lado o que é preconcebido e evitando as conclusões precipitadas e demasiado gerais. Só assim a metafísica pode se efetivar como *a experiência* integral (BERGSON, 1991, p.1432). Diferentemente de Descartes que, vinculado a um determinado contexto histórico, julgava ser possível construir, através de sua própria razão, todo o edifício da metafísica e mesmo da ciência (KOYRÉ, 1980, p.48 e SS) ¹², Bergson julga que a metafísica não pode ser obra de um único pensador; pelo contrário, ela se aprofunda e se enriquece através da contribuição de diferentes pensadores vinculados aos campos da ciência e da Filosofia. Além disso, para ele, uma tal metafísica não pode ser acabada e não se esgota na aplicação de “princípios gerais” aos mais diversos objetos, mas deve ser construída continuamente por meio do esforço e da experiência renovados na investigação de cada novo problema (BERGSON, 1984, p. 136 e ss., e p.151).

Certamente toda esta concepção bergsoniana, irmanada a outras concepções científicas e filosóficas contemporâneas, delineia uma nova forma de compreensão da natureza e da relação que o homem deve estabelecer com ela. Com efeito, sobretudo ao longo do século XX, vemos se estruturar um novo horizonte para a ética ambiental que, desde o princípio, visa contrapor-se à ética antropocêntrica, fundamentada nas raízes determinísticas e mecanicistas originadas no pensamento cartesiano. Vemos hoje que, para o desenvolvimento desta nova teoria ética relacionada ao meio ambiente, construída necessariamente por meio de uma reflexão crítica do desenvolvimento da ciência e da tecnologia, empreendido a partir da modernidade, contamos com a contribuição de numerosos filósofos e cientistas dos séculos XIX e XX, dentre os quais podemos citar, além de Henri Bergson, Albert Einstein, Martin Heidegger, os filósofos da Escola de Frankfurt (Theodor Adorno e Max Horkheimer, por exemplo), Hans Jonas, Fritjof Capra, Michel Serres, Luc Ferry, Leonardo Boff, entre outros. Todos esses grandes pensadores apontam a importância de estarmos repensando o que é o homem em sua relação com a natureza e com a vida social e qual o sentido do conhecimento

¹² Embora talvez seja por demais audacioso o empreendimento de Descartes, não se pode deixar de ressaltar, no entanto, de acordo com o que pertinentemente destaca Alexandre Koyré, que ele foi responsável por uma verdadeira “revolução” na história da ciência e da Filosofia (cf. KOYRÉ, 1980, particularmente os capítulos 1 e 2, em especial pp. 66, 67 e 68).

filosófico-científico e tecnológico, questionando em que medida tal conhecimento estaria, de fato, contribuindo para o engrandecimento do ser humano e para o equilíbrio de sua relação com a natureza, ou o reificando e destruindo-o. Temos, assim, inúmeras teorias sobre esta questão ética, importante e urgente, sobretudo no nosso tempo, que se abrem a estudos renovados e nos apresentam elementos valiosos para transformarmos nossa visão de mundo e redirecionarmos nossa vida prática. Procuramos aqui, neste pequeno texto, apenas apresentar uma destas perspectivas, a elaborada pelo filósofo francês Henri Bergson, à medida que ela traz conceitos fundamentais para a renovação do pensamento filosófico e científico num sentido amplo e, em particular, para a renovação crítica do horizonte ético ambiental, delineado a partir do cartesianismo. Esperamos que ele tenha, ao menos, estimulado a curiosidade em torno destas questões.

REFERÊNCIAS

- BARTHÉLEMY- MADANTE, Madeleine. Bergson. Paris: Seiul, 1967.
- BERGSON, Henri. Cartas, conferências e outros escritos. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva e Nathanael Caxeiro. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).
- _____. Essai sur les Données Immédiates de la Conscience in Oeuvres. Édition du Centenaire. 5^e édition. Paris: P.U.F., 1991.
- _____. La Pensée et le Mouvant in Oeuvres. Édition du Centenaire. 5^e édition. Paris: P.U.F., 1991.
- _____. Les Deux Sources de la Morale et de la Religion in Oeuvres. Édition du Centenaire. 5^e édition. Paris: P.U.F., 1991.
- _____. L'Évolution Créatrice in Oeuvres. Édition du Centenaire. 5^e édition. Paris: P.U.F., 1991.
- _____. Matière et Mémoire in Oeuvres. Édition du Centenaire. 5^e édition. Paris: P.U.F., 1991.
- _____. Mélanges. Édition du Centenaire. Paris: P.U.F., 1972.
- COMTE, Auguste. Curso de Filosofia Positiva. 2ª edição. São Paulo: Abril, 1984. (Coleção Os Pensadores).
- DELEUZE, Gilles. Bergsonismo. São Paulo: Editora 34, 1999. (Coleção TRANS).
- DESCARTES, René. De l'homme in Oeuvres et Lettres. Paris: Éditions Gallimard, 1953.

- _____. Discours de la Méthode (avec introduction et notes par Etienne Gilson). Paris: Vrin, 1954.
- _____. Le monde in Oeuvres et Lettres. Paris: Éditions Gallimard, 1953.
- _____. Règles pour la direction de l'esprit in Oeuvres et Lettres. Paris: Éditions Gallimard, 1953.
- _____. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- HANSEN, Fábio Carvalho. Máquinas Cartesianas. Folha de São Paulo, São Paulo, 24 de março de 1996. Caderno "Mais!".
- KOYRÉ, Alexandre. Considerações sobre Descartes. Lisboa: Editorial Presença, 1980.
- LANDIM, Maria Luiza P. F. Ética fechada e ética aberta segundo Bergson. In: HÜHNE, Leda M.(Org). Ética. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1997.
- PHILONENKO, Alexis. Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse. Passages. Paris: Cerf, 1994.
- SHELDRAKE, Rupert. O renascimento da natureza – o reflorescimento da Ciência e de Deus. São Paulo: Cultrix, 1995.
- SANTOS PINTO, Tarcísio J. O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica. São Paulo: Loyola, 2010.
- SPENCER, Herbert. Les Premiers Principes - traduits por M. Cazelles. 1 fort.vol.cart. Paris: Librairie Germer-Baillière, 1879.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. Bergson – Intuição e discurso filosófico. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Coleção Filosofia, 31)