

## Acerca da noção de esforço e do conceito de causalidade em Henri Bergson

Marcos Camolezi<sup>1</sup>

Pós-doutorando em Filosofia da Universidade de São Paulo e da Associação *Scientiae Studia*

marcos.camolezi@usp.br

**Resumo:** Este artigo pretende pontuar a relevância da noção de esforço e do conceito de causalidade na obra de Henri Bergson (1859-1941). A partir de uma compreensão cronológica dos principais escritos do filósofo sobre esses problemas, discutimos como o conceito de causalidade, associado à psicologia positiva de Henri Bergson até 1902, deixa de ser investido do sentido que o autor usualmente lhe concedia, e cede lugar ao conceito de criação a partir de 1903, de modo a inaugurar uma metafísica positiva.

**Palavras-chave:** esforço; causalidade; criação; psicologia positiva; esforço intelectual; metafísica positiva

**Abstract:** This article aims to highlight the relevance of the notion of effort and the concept of causality in the work of Henri Bergson (1859-1941). Starting from a chronological understanding-appreciation of the philosopher's main writings, we discuss how the concept of causality, associated with Bergson's positive psychology until 1902, ceases to be invested with the meaning that the author used to bestow and paves the way to the concept of creation from 1903, so that it inaugurates a positive metaphysics.

**Keywords:** effort; causality; creation; positive psychology; intellectual effort; positive metaphysics

### 1. Esforço e causalidade no *Ensaio*

Lembremo-nos da famosa frase que arremata a discussão acerca da causalidade no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*:<sup>2</sup> “em suma, se a relação causal ainda existir *no mundo dos fatos internos*, ela não poderá assemelhar-se de modo algum ao que chamamos de causalidade *na natureza*” (BERGSON, 2011 [1889], p. 151, grifos nossos). Nesse excerto, Bergson distingue de uma vez por todas duas ideias de tempo, a duração real e o tempo espacial. Por um lado, há um tempo em que há “progresso”, “progresso dinâmico”, “sucessão sem exterioridade recíproca”; por outro lado, há uma ideia de tempo como síntese de instantes, como tempo simbólico, enfim, como sucessão em que *o efeito está contido ou pré-formado na causa*.

Adentremos ainda mais em “A duração real e a causalidade” (BERGSON, 2011 [1889], p. 149-66). Nessa seção, o autor reafirma haver dois tipos gerais de causalidade, científica e psicológica. O primeiro tipo diz respeito à identidade, isto é, à relação de causalidade em que o efeito deve estar contido ou pré-formado na causa. Logo, não pode haver novidade no vetor do tempo, pois toda passagem de um instante a outro implicará uma sucessão de identidades. Ademais, nesse sentido específico, o tempo fica sujeito à relação de causa e efeito, de modo que sem causalidade não há tempo, porque não pode haver depois sem haver antes.

Recebido em 31 de maio de 2017. Aceito em 26 de outubro de 2017.



O segundo tipo concerne a uma causalidade que, no *Ensaio*, Bergson hesita em definir nominalmente. No fundo, parecemos limitados ao que nos informa a famigerada frase de abertura deste artigo: a causalidade psicológica, se existir, deve ser diferente da causalidade dos fenômenos da natureza. Se repararmos bem, no entanto, encontraremos uma única e breve passagem em que a segunda causalidade é definida de modo nominal e propositivo. Embora não tenha a extensão e o detalhe necessário para elucidar um problema tão pouco evidente, ela transmite uma ideia precisa. Eis que Bergson concebe esse segundo tipo de causalidade como um “sentimento do esforço” (BERGSON, 2011 [1889], p. 158):

concebe-se (...) que, em certo sentido, ainda é possível dizer que o futuro era pré-formado no presente; mas será preciso acrescentar que essa preformação é *bastante imperfeita*, já que a ação futura de que se tem a presente ideia é concebida como realizável mas não como realizada, e que, mesmo quando se esboça o *esforço* necessário para realizá-la, sente-se que ainda é hora de parar. Se, portanto, nos decidirmos a conceber sob esta segunda forma a relação causal, será possível afirmar *a priori* que não haverá mais entre a causa e o efeito uma relação de determinação necessária, pois o efeito não será mais dado na causa. (...) [Na causa] ele residirá somente no estado de puro possível, e como uma representação confusa que talvez não será seguida da ação correspondente (BERGSON, 2011 [1889], p. 158-9, grifos nossos).

De fato, esse é o único excerto do *Ensaio* em que Bergson designa nominalmente a causalidade como um esforço. Nesse livro, porém, a explicação de tal “sentimento” encontra, segundo a própria expressão do autor, uma fórmula “*a priori*”. Isto é, o que podemos saber mesmo de antemão a respeito da relação causal como esforço é que *não há* determinação necessária na passagem da causa ao efeito. Trata-se, portanto, de uma explicação por negativa – um *a priori* negativo –, que não atinge o âmago do problema, pois o esforço permanecerá uma noção vaga enquanto não se realizar um estudo detido da origem e natureza dessa noção. Pouco se elucida sem que saibamos precisamente como do “puro possível” passa-se à “ação correspondente”. Se considerarmos o que o filósofo declara ter alcançado, concluiremos que a abordagem direta do segundo tipo de causalidade apontado no *Ensaio* só pode ter permanecido em suspenso, dado o comedimento das conclusões que vimos acima. Bergson já dá mostras claras de ser um autor cuidadoso, pois, embora tenha certo repertório para anunciar uma conclusão forte acerca da causalidade como esforço, prefere guardar esse anúncio para um momento mais oportuno. Com efeito, nessa causalidade interfere diretamente o corpo e, particularmente, a sensibilidade muscular, questões que a tese de 1889 aborda indiretamente, por intermédio da crítica da psicofísica. Adiante veremos que uma concepção de causalidade que leva em conta a sensibilidade muscular aparece em algumas páginas do *Ensaio*, mas sem ser apresentada enquanto tal.

Nem por isso, no entanto, devemos entender que Bergson tenha uma noção hesitante, como sua expressão pode nos levar a crer. Como já afirmamos, o filósofo foi preciso demais para supormos que ele tenha se enganado. O mesmo pode ser dito a respeito da continuidade do excerto acima, suficientemente clara para que sejamos compelidos a reconhecer seu parentesco com o problema da “causalidade mística” (BERGSON, 2008 [1932], p. 151) em *As duas fontes da moral e da religião*. De fato, a Bergson já era nítido que

não nos espantaremos com o fato de que essa aproximação [livre entre a causa e o efeito] é suficiente para o senso comum, se pensarmos na facilidade com que as crianças e os povos primitivos aceitam a ideia de uma natureza inconstante, em que o capricho desempenha um papel não menos importante do que a necessidade (BERGSON, 2011 [1889], p. 158-9).

Nessa passagem do *Ensaio* está condensada a ideia de que a explicação causal encontra seu fundamento aquém da razão científica, sendo esse fundamento o mesmo da explicação confusa por meio de causas sobrenaturais como a dos “povos primitivos”. Trata-se de uma crença vivida antes mesmo de ser pensada (BERGSON, 2011 [1900]), de modo que, entre as diferentes culturas humanas, devem variar apenas os meios de racionalizá-la. Já em *As duas fontes da moral e da religião*, acompanhamos uma explicação completa do “capricho” a que o autor se refere, e também sua relação direta com a intenção de predição. Vemos que o



procedimento de racionalização, mística ou científica, é mais claramente observado em situações de tensão e risco: a intenção mantida por tais e tais expectativas de predição guia a observação dos acontecimentos, de modo que o sujeito hipostasia representações imaginárias, dotando-as de realidade. Assim, em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson considera que essa forma intencional de pensar, comum entre os primitivos, é inabitual entre os civilizados, cuja educação é fundada nos preceitos científicos de busca por causas eficientes. “Mas”, como no *Ensaio*,

ela é natural; ela persiste no civilizado e se manifesta todas as vezes que a força antagonista não intervém. Nós ressaltávamos que o jogador, tendo jogado em um número da roleta, atribuirá o sucesso ou o insucesso à sorte ou ao azar, ou seja, a uma intenção favorável ou desfavorável: ele não deixará de explicar por causas naturais tudo o que se passa entre o momento em que coloca o dinheiro e o momento em que a bola para; mas a esta causalidade mecânica ele sobreporá, ao final, uma escolha semivoluntária simétrica à sua: o efeito último será, assim, de mesma importância e de mesma ordem que a primeira causa, que tinha sido igualmente uma escolha (BERGSON, 2008 [1932], p. 152).

Para chegar a essa conclusão, o filósofo terá um longo caminho à sua frente, com passagem obrigatória por “O esforço intelectual”, de 1902.<sup>3</sup> Porém, as passagens do *Ensaio* que acabamos de ressaltar tornam bastante claro que conceitos como esforço e causalidade foram vislumbrados muito antes de 1902, e que esperaram o momento certo para virem à pena de um escritor que, para ser grande, deveu controlar sua prosa, dizendo muito aos poucos.

## 2. O esforço em *Matéria e memória*

Para que haja esforço, é preciso que haja incompletude, resistência e incapacidade. Afinal, se fôssemos capazes de realizar todas as ações que pretendemos através de atos instantâneos, “esforço” seria uma palavra vã em nosso vocabulário. Na verdade, essa dimensão de *trabalho* do esforço só se torna clara em *Matéria e memória*, quando a filosofia de Bergson trata efetivamente do corpo.

Quando devemos repetir um movimento complexo a partir de um modelo observado pela primeira vez, nossa primeira impressão é de que vemos esse movimento como um “todo contínuo” (BERGSON, 2010 [1896], p. 122). Ora, assim como os *esquemas transcendentais* de Kant operam uma homogeneização entre o sensível e o intelectual, sendo “a representação de um método para representar um conjunto” (KANT, 2010 [1781/1787], p. A 140 / B 179), deve haver, para Bergson, um mecanismo de homogeneização entre matéria e memória. De fato, ao tratar da compreensão auditiva, Bergson faz uso do conceito de *esquema motor* como mecanismo de escansão desse “todo contínuo”. Há dois momentos fundamentais da composição do esquema motor, do qual depende, segundo a teoria neurológica efetivamente proposta por *Matéria e memória*, o próprio reconhecimento auditivo das palavras: “1º um processo automático sensorio-motor; 2º uma projeção ativa e, por assim dizer, excêntrica de imagens-lembrança” (BERGSON, 2010 [1896], p. 119). O autor assim introduz a interpretação desse “processo automático sensorio-motor”:

Escuto duas pessoas conversarem em uma língua desconhecida. Isso basta para que eu as entenda? As vibrações que me chegam são as mesmas que tocam as suas orelhas. No entanto, só percebo um *barulho confuso* em que todos os sons se parecem. Não distingo nada e nada poderia repetir. Nessa mesma *massa sonora*, ao contrário, os dois interlocutores deslindam consoantes, vogais e sílabas que quase não se assemelham, enfim, palavras distintas. Entre eles e eu, onde está a diferença? (BERGSON, 2010 [1896], p. 120, grifos nossos)

O conhecimento de uma língua é memória; sem ele, uma conversa nessa língua é um “barulho”. Como, então, o conhecimento dessa língua parece poder “modificar a materialidade” (BERGSON, 2010 [1896], p. 120) dos sons das palavras? Eis o fato incontestável e evidente: os sons de uma conversa organizam-se em nossa mente. No entanto, embora pareça simples, esse fato é complexo: *um fato misto*. Nele operam-se,



de direito, *duas organizações*, representadas pelos momentos fundamentais da composição desse esquema motor os quais citamos acima.

Relativa às imagens-lembrança, a segunda organização será objeto do terceiro capítulo de *Matéria e memória*, e dela não teremos ocasião de tratar neste artigo. Por outro lado, a primeira organização, objeto do segundo capítulo, já aponta para resultados decisivos na obra do filósofo. De fato, na primeira organização, psicomotora, é preciso entender que as impressões auditivas implicam a *organização prévia* dos movimentos que se prolongam a partir da percepção. Nesse caso, trata-se de uma organização produzida unicamente pelo corpo. Desde que eu ouça sons, eles são *percebidos* no sentido próprio da palavra: eles *prolongam-se automaticamente em movimentos em meu sistema nervoso* (BERGSON, 2010 [1896], p. 86), e esses movimentos produzem em mim determinadas disposições. Se pretendo entender os sons que ouço, tentarei selecionar neles aquilo que me capacita a entendê-los; tentarei *neles* “marcar as principais articulações” (BERGSON, 2010 [1896], p. 121); logo, tentarei ressaltar *em mim* as boas disposições para compreendê-lo. Portanto, deve existir uma *organização puramente motora* (nervosa, neurológica) dos sons recebidos, anterior ao reconhecimento por lembranças da memória que Bergson considera verdadeira. Uma *organização automática e instantânea*: “há inicialmente, no limite, um reconhecimento *no instantâneo* [dans l’instantané], um reconhecimento de que o corpo sozinho [tout seul] é capaz, sem que nenhuma lembrança explícita intervenha” (BERGSON, 2010 [1896], p. 100). Poucas páginas depois, o autor afirma: “executamos [jouons] geralmente nosso reconhecimento antes de pensá-lo” (BERGSON, 2010 [1896], p. 103). É, portanto, somente a partir desse quadro inicial que será possível haver “acompanhamento interior” da fala.

Suponhamos novamente o caso da conversa entre interlocutores que falam uma língua desconhecida. Minha audição é correta, os sons prolongam-se adequadamente como movimentos nervosos até meu cérebro e sou um sujeito “normal”. Desse modo, minha situação é, como Bergson supõe, *a mesma* de um sujeito com surdez verbal: “o doente encontra-se, a respeito de sua própria língua, *na mesma situação* em que nós próprios nos encontramos quando ouvimos falar uma língua desconhecida” (BERGSON, 2010 [1896], p. 120, grifo nosso). Ora, num tal caso ideal de igualdade, o que me diferencia, então, do sujeito deficiente? A perfectibilidade. Porque meu corpo tem funcionamento fisiológico normal, posso aperfeiçoar minhas disposições para, pouco a pouco, “marcar as principais articulações” (BERGSON, 2010 [1896], p. 121) entre os sons. Posso fazer com que o “quadro comum [cadre commun] à percepção e às imagens rememoradas” (BERGSON, 2010 [1896], p. 112) proporcionado por minha percepção seja aos poucos remodelado pela memória. Isso exige, sem dúvida, muita *vontade* e muito *esforço*. Mas, a despeito de quanto esforço e de quanto tenhamos de estar interessados nisso, sabemos que *é possível*. Supomos, por exemplo, que aprender mandarim seja muito difícil, que seja preciso de muita vontade e persistência para tanto, mas sentimos que *é possível*. E só temos essa certeza – de ordem não intelectual, é bem verdade – porque somos capazes de antecipar o esforço prolongado necessário a todo e qualquer aprendizado; antecipando o esforço, somos capazes de senti-lo como se, por um momento, já tivéssemos começado a fazê-lo, tendo por referência a lembrança dos esforços que nos foram exigidos para outros aprendizados (de línguas estrangeiras, instrumentos musicais, esportes olímpicos etc.).

Assim, quando se refere a “um processo automático sensorio-motor” (BERGSON, 2010 [1896], p. 119), o autor não pretende dizer que aprendizados complexos como o de uma língua sejam independentes da vontade. Na verdade, esses aprendizados prolongados dependem fundamentalmente da vontade que *dispõe* o sujeito a ter atenção no que faz, mas o processo corpóreo mediante o qual o sujeito aprende tem, em *Matéria e memória*, uma dimensão independente da vontade. Trata-se da mesma distinção entre o corpo e o espírito: ambos são diferentes por natureza, mas, segundo Bergson, encontram-se unidos de fato. Se o espírito não pode existir sem corpo, o sujeito não é capaz de aprender sem uma condição fisiológica normal.



Há até mesmo exemplos naturais dessa incapacidade: o sujeito afásico permanecerá incapaz de aprimorar sua fala ou sua compreensão da fala enquanto seu corpo tiver mecanismos lesionados, *por maior vontade que tenha e por maior esforço que faça*.

Entre o estágio inicial de aprendizado e, por exemplo, a graça dos grandes instrumentistas, deve haver, portanto, todos os graus de esforço possíveis. Com efeito, somos capazes de fazer com que os movimentos organizados que nossa percepção prolonga sejam reorganizados segundo uma informação; essa reorganização provocará, em retorno, uma reorganização da percepção, que, voltando, será novamente reorganizada pela memória, e assim sucessivamente. As duas organizações mencionadas por Bergson (uma organização sensório-motora e uma organização psicomotora) atraem-se em direções contrárias, de modo a produzir o menor intervalo possível. E, justamente por não se tratar aqui de um conhecimento dedutivo, essa tentativa de *acompanhamento psicomotor* só pode ser feita por tentativa e erro. Assim, o “quadro comum” não é organizado por dois lados exatamente ao mesmo tempo. Na verdade, há um vem e vai, um vai e vem, ou seja, “uma série de *ensaios de síntese*” ou “hipóteses” (BERGSON, 2010 [1896], p. 112, grifo nosso).<sup>4</sup> Mas, em última análise, o que se desdobra de fato para conciliar percepção e memória é o esquema motor. Para atrair cada vez mais lembranças e assim ampliar o espectro de ação do sujeito, como indica a figura dos círculos concêntricos (BERGSON, 2010 [1896], p. 115), o esquema motor deve ampliar ou implementar seu portfólio de seleções da matéria, de maneira que é essa vontade de ampliação que sentimos no corpo como esforço motor. O que sentimos no aprendizado de uma atividade difícil é, portanto, a necessidade de produzir acompanhamento entre as duas organizações: o próprio fardo do trabalho.

Esses movimentos automáticos de acompanhamento interior, inicialmente confusos e mal coordenados, liberar-se-iam então cada vez melhor ao se repetirem; eles acabariam por desenhar uma figura simplificada, em que a pessoa que escuta encontraria, em suas grandes linhas e suas direções principais, os próprios movimentos da pessoa que fala. Assim se passaria em nossa consciência, sob forma de sensações musculares nascentes, o que chamaremos de *esquema motor* da palavra ouvida. Formar o ouvido para os elementos de uma língua nova não consistiria, então, nem em modificar o som bruto nem a lhe adicionar uma lembrança; seria coordenar as tendências motoras (BERGSON, 2010 [1896], p. 121).

Assim, quanto melhor acompanharem-se percepção e memória, mais as coisas terão “aspecto de familiaridade” (BERGSON, 2010 [1896], p. 103). Perceberemos os *veios da matéria*, os quais nos permitem decompor e recompor a coisa percebida segundo a maneira como podemos intervir nessa ou com essa coisa.

### 3. Esforço e causalidade na “Nota”

No segundo capítulo de *Matéria e memória*, Bergson está preocupado em entender as condições do reconhecimento operado pelo corpo. A ênfase recai menos sobre o sentimento que se tem quando o sujeito mobiliza esses mecanismos do que sobre as condições em que esses mecanismos, uma vez descritos, operam em casos de normalidade e de patologia. Portanto, trata-se menos de uma estética do que de uma psicologia aos moldes positivos de Théodule Ribot (1875-1916). De 1896 a 1900, o que terá mudado no tratamento da questão? Fundamentalmente, a “Nota sobre as origens psicológicas de nossa crença na lei de causalidade”<sup>5</sup> aborda tal problema pela radicalização da perspectiva psicomotora: está em jogo um *sentimento de acompanhamento motor*.

O conceito passa a ser definido desta forma: *a causalidade é um sentimento arraigado de coordenação entre nossa vontade de mover e o resultado do movimento*. Ela é, portanto, uma *crença* relativa ao *esforço motor* desempenhado e o resultado obtido quando, através da ação motora, obtemos relações de eventos cada vez mais regulares. Por que, afinal, o texto trata da “origem da crença”? A partir da “Nota”, entendemos que a causalidade é nossa mais arraigada *ideia de movimento*, de modo que sua gênese é vivida antes mesmo de



ser pensada; ela é originada desde a tenra infância, à medida que a criança tenta coordenar suas vontades e seus movimentos e, antes de mais nada, suas percepções visuais e o movimento de seus olhos. De modo mais radical impossível, trata-se, portanto, de uma *origem sensório-motora da causalidade*.

O fundamento teórico que permite a Bergson extrair semelhante conclusão encontra-se na ideia de *esquema motor* que abordamos acima e, por essa razão, devemos reconhecer que a “Nota” empresta o programa fonoaudiológico do segundo capítulo de *Matéria e memória*. Uma boa compreensão do problema pode começar pelo modo como o autor encara o famoso exemplo de uma bola de bilhar que se choca com outra:

cita-se o exemplo das bolas de bilhar que se empurram, e entendo que nos atenhamos a esse exemplo, pois não é fácil encontrar outros como ele. Afora o caso em que um choque produz-se entre corpos elásticos em condições bem simples, não vejo muitos fenômenos em nossa experiência visual que pareçam ligados entre si por uma relação de sucessão invariável. Não é muito fácil, aliás, mesmo no caso de duas bolas de bilhar que se empurram, prever a direção que a segunda tomará com um choque determinado da primeira: sabe-se como o jogador de bilhar inexperiente engana-se neste ponto (BERGSON, 2011 [1900], p. 420-1).

Ou seja, o exemplo da bola de bilhar pode engendrar um falso problema. É fato que podemos imaginar uma situação em que uma forte tacada sobre a bola branca chegará quente à oitava bola e, então, como por uma sinistra intervenção sobrenatural, ambas permanecerão paralisadas. No fundo, pode até ser verdade, como quer Hume, que jamais saberemos com toda certeza se isso virá a ocorrer um dia. Porém, ir tão longe assim desvia-nos da compreensão do problema. Muito aquém dessa estranha circunstância, os jogadores de bilhar estão preocupados com um efeito muito mais provável. Suas questões no jogo reduzem-se a esta: “se eu bater naquela bola, acaso ela tomará o caminho que eu gostaria que ela tomasse?” Isso significa que existe uma *incerteza perene* no bilhar, incerteza essa que faz da prática um jogo e que não é de ordem tão intelectual quanto a crítica do fundamento da ideia de necessidade.

Se todos conseguissem matar as bolas sem chance de erro, ninguém jogaria. E se perguntássemos aos melhores jogadores profissionais se têm certeza de que acertarão sua próxima tacada, é muito plausível que até os mais arrogantes dentre eles respondessem de modo atenuado, porque a dúvida faz parte do próprio processo de concentração e atenção. Todos já experimentamos e ouvimos falar do erro por “excesso de confiança”. Afinal, se a certeza de acerto fosse plena, ela seria imposta a nós como uma determinação vinda *de fora*; ao passo que a certeza do acerto é algo que nós próprios sentimos como um *feeling* que se impõe à situação. *Por dentro*. O jogador precisa de foco; ele precisa subir sobre a mesa como um animal entoca sua presa; montar sua mão como um firme suporte; balançar o taco preparando seus nervos, apreciando o peso da madeira e de seus músculos, fazendo-se estimar a força que está na iminência de liberar; ele fixa olhos de lince; os músculos do braço explodem enquanto seu abdômen encontra-se firmemente contraído e seu corpo imóvel. Ouve-se o estampido do taco contra a bola caçadora, o estalo violento da caçadora contra a presa e um terceiro estalo, de morte, quando a presa choca-se diretamente contra o arco da caçapa. Enquanto isso, a caçadora já rola suave sobre o pano, colocando-se na posição mais adequada para tornar sua próxima ação efetiva. O jogador só tem controle sobre a maneira como encaixa seu corpo sobre a mesa e como move seu taco, *condições exatamente iguais* às do jogador inexperiente. Porém, quem vê com os próprios olhos uma tacada de mestre não deixa de se perguntar: como é possível? Como se faz para controlar de modo tão preciso tamanha quantidade de condições e transmitir tantos efeitos concertados através do simples movimento do taco?

Não se trata, portanto, de saber se as bolas vão se mover, mas se elas vão se mover como pretende o jogador. E nisso o problema já está inteiramente delineado. Há sempre uma incerteza na realização de um movimento quando ele não é produzido por causas naturais, quando é feito por alguém ou por algum animal, e principalmente quando a *intenção* que leva a esse movimento exige, para o sucesso do *esquema*



previsto, graus muito elevados de precisão. Nesse caso tão preciso, há determinação do efeito pela causa? Só poderemos dizer que sim se essa determinação variar dentro de um espectro de efetividade que depende da disposição do corpo. E o corpo jamais determina de antemão de modo necessário, porque ele precisa produzir o movimento segundo condições orgânicas, isto é, de modo indeterminado porque dentro de um largo conjunto de movimentos disponíveis. Na maior parte do tempo, sequer podemos distinguir a especificidade que decide se o movimento vai ou não ser capaz de produzir seu efeito específico. Por exemplo, os artistas marciais treinam cotidianamente um movimento específico que, aplicado sobre tábuas ou blocos, tem por efeito quebrar esses materiais. Não vemos nem prevemos esse efeito com clareza quando o movimento de quebra é exaustivamente repetido no ar, mas a cada golpe o próprio artista marcial *sente* seu movimento e forma uma *consciência* do que seu golpe poderia produzir, de quantos blocos poderia quebrar e de quantos blocos não poderia quebrar.

Haveria muito a discorrer sobre esse fenômeno. Todavia, o que não pode deixar de ser dito, a partir da “Nota”, concerne à natureza sensitiva dos movimentos. Para Bergson, um movimento corporal bem executado é, de alguma forma, um movimento sentido. E o que capacita o sujeito a aperfeiçoar seu movimento é, em última análise, a sensação neuromuscular ou sensação cinestésica.<sup>6</sup> É ela que fornece o retorno sensitivo do movimento, que Bergson por vezes trata pelo jargão médico “aferente”, e permite com que o sujeito ajuste seus músculos enviando um sinal nervoso do centro à periferia (movimento nervoso “eferente”). Assim, é ela a responsável pela *causalidade como sentimento arraigado de coordenação*. Não como lei científica, evidentemente, mas como crença que me faz antecipar o efeito produzido pela conjunção de movimentos do corpo. De fato, as sensações cinestésicas fazem parte da memória do corpo, e informam o movimento não em uma relação ideal, mas a partir da correlação entre o dado inicial, que é normalmente objeto da percepção, e o resultado desejado. E nisso encontra-se todo um comércio com William James, implícito na maior parte das obras de Bergson, que a fortuna crítica ainda deve explorar com maior atenção. Ao tratar da causalidade, do esforço e da vontade no “Curso sobre as teorias da vontade” (1906-1907), Bergson considera o problema da origem da sensibilidade motora em James como caso privilegiado. Em contrapartida, quando procurava criar sua própria teoria da causalidade na “Nota”, Bergson não menciona James uma vez sequer, embora tocasse diretamente em questões que seu amigo estado-unidense abordara. O autor do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* mostra muito interesse pelo problema do “sentimento do esforço” em que William James toma parte arduamente em defesa do periferalismo. Mas, para Bergson,

a questão que nos preocupa não é a de saber se o sentimento do esforço vem do centro ou da periferia, mas em que consiste precisamente nossa percepção de sua intensidade. Ora, basta observar atentamente a si próprio para chegar, sobre esse último ponto, a uma conclusão que o senhor James não formulou, mas que nos parece inteiramente conforme ao espírito de sua doutrina. Pretendemos que quanto mais um esforço dado nos faz o efeito de crescer, mais aumenta o número dos músculos que se contraem simpaticamente, e que a consciência aparente de uma maior intensidade de esforço sobre um ponto dado do organismo reduz-se, na realidade, à percepção de uma maior superfície do corpo interessada na operação (BERGSON, 2011 [1889], p. 18).

Nessas páginas do *Ensaio*, Bergson propõe diversas hipóteses interpretativas acerca da origem e do papel das sensações musculares e do sentimento do esforço, as quais merecem um tratamento que não podemos oferecer-lhe aqui. Não obstante, cumpre observar que a “Nota”, diante do que acabamos de discutir, pretende-se uma retomada definitiva do problema que, desde o *Ensaio*, já se queria um problema da causalidade associado ao esforço. Na primeira seção deste artigo, sublinhamos a passagem do *Ensaio* em que se associam nominalmente causalidade e esforço. Contudo, aquém da entrada nominal, a relação entre causalidade e esforço encontra-se implicitamente definida, por exemplo, nesta passagem: “eis que somos conduzidos a definir a intensidade de um esforço superficial como a de um sentimento profundo da alma. Tanto num quanto noutro caso, há progresso qualitativo e complexidade crescente, confusamente apercebida” (BERGSON, 2011 [1889], p. 19).<sup>7</sup> A conclusão da “Nota” só difere em termos: “é assim que



se passa, por graus insensíveis, da necessidade *vivida* pelo corpo à necessidade *pensada* pelo espírito” (BERGSON, 2011 [1900], p. 428). O mesmo pode ser dito da conclusão a que chega o “Curso sobre as teorias da vontade” (1906-1907):

Encontramos aqui, mas desta vez explicados e justificados, os termos pelos quais foi caracterizada mais acima a consciência do esforço; é o sentimento de uma relação, mas de uma relação *sui generis*, cambiante, movente, entre sensações atuais e sensações virtuais. Ele não consiste, portanto, em puras e simples sensações, mas no sentimento de uma relação; e ele não é tampouco uma relação intelectual ou representada, mas um progresso qualitativo, uma relação vivida pela sensibilidade (BERGSON, 1972 [1906-1907], p. 695).

Diante dos demais textos, a “Nota” tem a principal virtude de tornar explícita, conceitual e nominalmente, a relação entre o sentimento do esforço e a causalidade. Por exemplo, se eu (causa) vou levantar uma caneta (efeito), *não me lembro* de que devo levantá-la com a força usualmente necessária para levantar uma caneta, *nem penso* que essa força seja diferente da necessária para levantar uma pilha de livros. Não penso nisso nem lembro dessa instrução porque simplesmente *sei*, por uma estimativa média da força que costumo empregar ao empunhar canetas todos os dias, o quanto de força preciso para levantar uma caneta desconhecida. A “relação dinâmica da causa ao efeito, a determinação necessária do efeito pela causa são aqui *sentidas e vividas* por nós antes mesmo de serem pensadas” (BERGSON, (2011 [1900], p. 425-6, grifo nosso). O cerne da questão está, portanto, em *saber sem pensar*, o que só é possível em vista da permanência de sensações cinestésicas como memória do corpo.

#### 4. “O esforço intelectual” como mudança do ponto de vista acerca da causalidade

No artigo “O esforço intelectual”, publicado pela primeira vez em 1902, Bergson vai detalhar o processo segundo o qual toda a personalidade do sujeito converge e interessa-se num aspecto da realidade por um esforço de atenção. Eis a definição central desse artigo: “trabalhar intelectualmente consiste em conduzir uma mesma representação através de planos de consciência diferentes em uma direção que vai do abstrato ao concreto, do esquema à imagem” (BERGSON, 2009 [1902/1919], p. 177). Assim, “o sentimento do esforço de inteligência produz-se no trajeto do esquema à imagem” (BERGSON, 2009 [1902/1919], p. 174).<sup>8</sup>

Ora, o esforço não é mais concebido, neste caso, como relativo àquela primeira organização descrita em *Matéria e memória* dentre duas organizações previstas (BERGSON, 2010 [1896], p. 119). Já tornado *intelectual*, ele diz respeito, portanto, a tal projeção “excêntrica”, centrífuga, de dentro para fora, da memória ao esquema. A parte centrípeta, aferente ou sensorial do processo agora desaparece inteiramente. Logo, não deve ser por outra razão que, em “O esforço intelectual”, o filósofo já não trata mais dos *esquemas motores* e sequer os menciona. Com efeito, os esquemas motores diziam respeito à primeira organização, “processo automático sensorio-motor”, ao passo que o esquema de “O esforço intelectual” é *dinâmico*; ou seja, ele é a projeção responsável pela passagem das lembranças em vista da realização da imagem. O artigo defende que o esforço coincide com a passagem das lembranças através de planos de consciência cada vez mais estreitos até que elas compeçam a imagem perceptiva. Assim, o caminho do futuro (esquema) ao passado (imagem-lembrança) é marcado por um esforço de estreitamento do passado: é marcado por um esforço intelectual.

Porém, não podemos deixar de notar que, rigorosamente falando, o filósofo já não trata mais do *corpo* quando alude ao “esquema dinâmico”. O esforço é um *sentimento*, mas este é definido sem que se discuta o tópico das *sensações musculares*, o que era uma constante nas obras anteriores. Se o filósofo não informa seu leitor a respeito dessa mudança radical de perspectiva, o historiador da filosofia que se dedica a esse texto, não obstante, jamais poderia ignorá-la. Bergson não recupera a discussão neuropsicológica do segundo capítulo de *Matéria e memória*; antes, ele retoma a discussão ontológica sobre os planos e os níveis de consciência



do capítulo três, e agora soluciona o problema da causalidade por uma via radicalmente nova. Desse modo, “O esforço intelectual” opera a transição da *psicologia positiva* para a *metafísica positiva* de Bergson.

### 5. Ideias e fatos em perspectiva histórica

“O esforço intelectual” foi publicado na *Revue philosophique* em 1902, mas não foi escrito no mesmo ano. É possível afirmar com segurança que esse foi um texto revisto e ampliado cuja base fora uma comunicação de Bergson em 1900 no IV<sup>o</sup> *Congrès international de psychologie* intitulada “Em que consiste a consciência que temos do esforço intelectual?” (REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, 1900).<sup>9</sup> Nessa época, Bergson estava muito próximo de Théodule Ribot e de sua psicologia experimental. Ele havia acabado de ingressar no Collège de France e de fazer outra comunicação no primeiro *Congrès international de philosophie*, a já conhecida “Nota sobre as origens psicológicas de nossa crença na lei de causalidade”. Ora, nesse mesmo ano de 1900, como professor recém-eleito do Collège de France, Bergson ministra dois cursos. O curso sobre o *Περὶ εἰμαρμένης* (*De fato, Do destino*), de Alexandre de Afrodísias, ele talvez ofereça porque precisava fazê-lo, uma vez que o professor ingressara no Collège de France como titular da cadeira de Filosofia Grega e Latina. O outro curso, que conserva muita afinidade com suas próprias pesquisas, é intitulado “Da ideia de causa”.

Bergson está, portanto, inteiramente absorto pelo problema da causalidade, e nesse mesmo período observam-se algumas características constantes em sua experiência intelectual. Infelizmente, não temos acesso ao curso intitulado “Da ideia de causa”, mas temos acesso a três documentos sobre o curso (BERGSON, 1972, p. 439-41; CHEVALIER, 1972 [1901]; CHEVALIER, 1959, p. 3-6). Ora, os dois depoimentos de Chevalier, um deles publicado aos três quartos do semestre letivo de 1900-1901, apontam para características semelhantes. Dentre elas, salta aos olhos que Bergson procura compreender a causalidade não como um *esforço dinâmico*, mas como um *esforço motor*, cuja melhor expressão – saída da pena do Prêmio Nobel – encontra-se na “Nota”. O que ocorre, então, entre a “Nota”, o curso “Da ideia de causa” e aquela apresentação no Congresso de psicologia, todos de 1900, e o artigo “O esforço intelectual”, que toma dois anos para ser publicado? Estamos em condição de concluir apenas que Bergson abandona pouco a pouco o problema motor do esforço e da causalidade. Em “O esforço intelectual”, como vimos, o próprio conceito de “esquema motor” é deixado de lado em prol do conceito de “esquema dinâmico”.

Notadamente, sublinhemos que “O esforço intelectual” tem duas versões, uma publicada como artigo em 1902, e outra que aparece em *A energia espiritual* em 1919. De uma versão à outra, algo tornou-se muito evidente para Bergson. Na versão de 1902 de “O esforço intelectual”, o autor ainda está às voltas com o problema da causalidade, tanto que ele trata o esforço como uma “causalidade real”:

*Essa atividade, que é a causalidade real, consiste em uma passagem gradual do menos realizado ao mais realizado, do intensivo ao extensivo, de um estado de implicação recíproca das partes a um estado de justaposição dessas partes umas às outras, enfim, do esquema à imagem. Ora, o esforço intelectual tal como o definimos não é outra coisa. Nesse sentido, ele apresentar-nos-ia a relação causal no estado puro* (BERGSON, 1972, p. 550).<sup>10</sup>

Na versão de 1919, já ciente de como sua filosofia evoluiu, tendo então por marco pessoal *A evolução criadora* como obra mais estrondosa de sua própria época, Bergson substitui a expressão “causalidade real” por “vida”. Também, ele exclui a identificação entre o “esforço intelectual” e a “relação causal no estado puro”, simplesmente suprimindo a última expressão.

Por conseguinte, quando Bergson retorna a seu artigo, já lhe é totalmente claro que o esforço originário, o esforço de atualização do passado, enfim, a própria vida jamais poderia ser concebida como uma relação de causalidade. Da extrema atenção ao problema da causalidade no ano de 1900, suscitada a partir do problema



do sentimento do esforço motor, até a recolocação da causalidade fora do âmbito psicomotor em 1902 – como esforço intelectual –, a Bergson parece ficar claro que o conceito de causalidade como esforço motor não poderia exprimir a relação que ele até então pretendia. A transição da psicologia positiva à metafísica positiva de 1902 indica em seu bojo essa mudança de perspectiva. De uma forma ou de outra, as mudanças de redação de 1919 – inconfundíveis com simples correções ortográficas e de estilo – tornam patente que Bergson altera seu texto de modo a eliminar qualquer relação entre o esforço supremo e a causalidade. O que muda, afinal?

No aparato crítico a “O esforço intelectual” de *A energia espiritual*, Camille Riquier dá a maior ênfase à mudança de “causalidade real” por “vida” de uma edição à outra. Ele entende que essa mudança é indicativa de como a causalidade seria, na verdade, o conceito fundamental que culmina em *A evolução criadora*, quando a causalidade passaria a ser abordada, segundo ele, no terreno biológico. Em *Arqueologia de Bergson*, Camille Riquier (2009, p. 362) prolongava essa ideia ao propor uma “unidade profunda” entre “O esforço intelectual” e *A evolução criadora*.<sup>11</sup> Quer dizer, a causalidade como esforço seria a imagem do próprio *élan vital* que atravessa a matéria, encontra obstáculos e diferencia-se divergindo. O *élan vital* seria, nesse sentido, o esforço supremo; seria, segundo Riquier, “a causalidade real”, isto é, “a relação causal no estado puro”.

Nós próprios entendemos que, para salvar sua bela tese, Riquier teve de forçar a obra de Bergson e desfigurar seu caráter, por assim dizer, evolutivo e diferenciador. De fato, tal como Riquier mostra em repetidas ocasiões, o *élan vital* parece mesmo ser esse *esforço*, e não é por outra razão que Bergson entende que a vida é de ordem psicológica: “é preciso comparar [a vida] a um *élan*, pois não há imagem emprestada do mundo físico que disso possa dar uma ideia mais aproximada. (...) A vida é, em realidade, de ordem psicológica” (BERGSON, 2009 [1907], p. 258). Também não parece ser por acaso que, ao retomar as conclusões do *Ensaio* na introdução de *A evolução criadora*, Bergson mostra que, “no presente trabalho, aplicamos essas mesmas ideias à vida em geral, ela própria encarada, aliás, do ponto de vista psicológico” (BERGSON, 2009 [1907], p. X). Por outro lado, o exagero consiste em pensar que a *causalidade* ainda esteja no centro do problema do *élan vital*, e nisso estamos com Henri Gouhier, Bento Prado Jr. e Franklin Leopoldo e Silva (CAMOLEZI, 2015). Em consonância com esses autores, pensamos que a causalidade será, ao fim e ao cabo, sempre redutível à identidade, pois, uma vez que mencionamos “causalidade”, sempre damos margem à ideia de que o efeito está contido ou pré-formado na causa de modo determinista. Algo que todos estes autores têm em comum é entender que entre 1902 a 1907, com *A evolução criadora*, acompanhamos, na verdade, o *abandono do conceito de causalidade*. O que Riquier entende ser a ampliação da definição da causalidade é, pensamos, justamente o contrário: a plena diferenciação do conceito de criação na experiência filosófica de Bergson. Em lugar de *descobrir* pouco a pouco o conceito de causalidade, o filósofo abandona-o para *inventar* o conceito de criação.

Finalmente, é possível concluir que o problema da causalidade é central até “O esforço intelectual” (1902), mas a partir dessa data vem a ser deslocado até ser tratado como *criação* em *A evolução criadora* (1907). Henri Gouhier demonstrara essa transição:

uma definição clássica do princípio de causalidade indica que não há mais no efeito do que na causa, pois esse *mais* seria sem causa. Essa definição ressalta dois aspectos da causalidade: de um lado, ela parece mesmo ser como uma variante do princípio de identidade; de outro, ela é explicitamente oposta a uma criação. A causalidade “implica que *nada se crie* na passagem de um momento ao momento seguinte”; a criação “implica *ao contrário* (...), pelo próprio ato, alguma coisa que não existia em seus antecedentes” (GOUHIER, 1993, p. 33).<sup>12</sup>

Nesse excerto, Gouhier vale-se de duas cartas de Bergson a Léon Brunschvicg redigidas em 1903, isto é, no ano mais decisivo para a sorte do conceito de causalidade entre a intensa meditação de 1900 e *A evolução criadora*, em 1907. Numa das cartas encontram-se declarações preciosas:

ou a liberdade é apenas uma palavra vã, ou ela é a própria causalidade psicológica. Mas essa causalidade psicológica deveria ser entendida no sentido de uma *equivalência* entre o ato e seus antecedentes múltiplos? Falar assim seria representar-se a causalidade psicológica e toda causalidade em geral sob o modelo da causalidade física (...). Se houver uma causalidade psicológica real, ela deve se distinguir da causalidade física, e já que esta implica que *nada se cria* na passagem de um momento ao momento seguinte, aquela implica ao contrário a *criação* pelo próprio ato, de alguma coisa que não existia nos antecedentes. (...) a criação de que eu falo está inteiramente no *progresso* pelo qual [...] as] razões [dos atos] *tornaram-se* determinantes (BERGSON [à Brunschvicg, 26 de fev. de 1903], 2011, p. 280-1).<sup>13</sup>

Gouhier assim comenta a carta que acabamos de citar:

Chega um momento em que o equívoco deve desaparecer. Não sei se Bergson meditou longamente sobre a oportunidade de não chamar mais de “causalidade” o que, precisamente, não é “causalidade”. Talvez a palavra que vá designar e substituir “causalidade psicológica” tenha vindo espontaneamente sob a pluma de Bergson: criação (BELGIOIOSO & M.-L. GOUHIER, 2005, p. 73).

Mais claramente ainda, Henri Gouhier (1993, p. 32-3) discorre a propósito do *Ensaio*:

quando Bergson encontrou a irredutível realidade do ato livre, ele naturalmente tomou a palavra “causalidade” para descrevê-la. Mas essa causalidade é, no ato livre, um dado imediato da consciência e, como tal, sem nenhuma relação, nem mesmo de semelhança, com a causalidade física (...). Bergson começa, portanto, a exprimir a distinção acrescentando adjetivos ao substantivo: “causalidade física”, “causalidade psicológica”. Mas chega um dia em que o filósofo não pode mais se servir de uma mesma palavra com dois sentidos opostos: Bergson deixa, portanto, a palavra “causalidade” nos casos em que ele devia especificar “física”, e diz “criação” naqueles em que dizia “causalidade psicológica”. / Era indispensável dissipar todo equívoco sob a palavra “causalidade”, pois se trata de duas articulações fundamentalmente opostas no bergsonismo. (...) / Não há, portanto, nada de “gratuito” no pensamento de Bergson quando isola a faculdade de criar e a separa da inteligência.<sup>14</sup>

Enfim, Gouhier (1989, p. 42) assim arremata a questão: em *A evolução criadora*, “uma vez dissipada a *confusão entre criação e causalidade*, a ideia de criação torna-se uma ‘ideia clara’ [EC, p. 262], mas de uma clareza que não é a da razão”,<sup>15</sup> que não é da inteligência. Portanto, toda a dificuldade gira em torno de aceitar – sem demérito para o filósofo – a transformação do conceito de causalidade. Privilegiar a via da “unidade profunda” (RIQUIER, 2009, p. 362) parece implicar um ônus excessivo para a “lenta maturação” da obra bergsoniana “transformando-se progressivamente”. A despeito de tudo, Riquier (2009, p. 379) admite que o próprio “Gouhier já tinha notado a lenta transição que se operou de um termo a outro”, mas não reconhece que uma transição possa significar uma diferenciação. Na verdade, Gouhier fora o primeiro a mostrar de modo claro que, à medida que passa a ser tratada como criação, a causalidade torna-se, na verdade, *outro problema e outro conceito*. E, no Brasil, temos uma recepção que assume o caráter profundamente diferenciador e criador da obra bergsoniana (CAMOLEZI, 2015; 2017), pois entende as considerações de Gouhier reiterando a diferença entre os conceitos de causalidade e criação.

Para um filósofo que se arroga a precisão como Bergson, aliás, os conceitos não poderiam ser intercambiáveis, caso contrário não teriam razão de ser distintos entre si. Embora a criação diferencie-se *a partir da causalidade* na trajetória intelectual de Bergson, da causalidade ela se torna diferente.

## NOTAS

1. Este artigo é resultado de uma pesquisa financiada pela Fapesp (processo nº 13/22169-7). Ele foi originalmente elaborado como comunicação para o II Seminário Bergson, realizado na Universidade Federal do Paraná em abril de 2017. Pelas observações e sugestões, agradeço às professoras Izilda Johanson, Silene Torres Marques, e Maria Adriana Camargo Cappello.

2. Doravante, esta obra também poderá ser referida por *Ensaio*.



3. Camille Riquier (BERGSON, 2009 [1902/1919], p. 328-sqq.) mostrou a importância de “O esforço intelectual” para a filosofia de Bergson. Nesse texto de 1902, o esforço é entendido como tendência em que as imagens “empurram-se e prensam-se para entrar em um esquema” (BERGSON, 2009 [1902/1919], p. 185). Ora, o *esquema dinâmico*, no plano da teoria do conhecimento considerada do ponto de vista dinâmico, representa a imagem, no plano da teoria do conhecimento considerada do ponto de vista estático, bem como representa a “intenção” presente em *As duas fontes*, então considerada do ponto de vista da “*significação humana*” (BERGSON, 2008 [1932], p. 152). O esquema dinâmico “consiste em uma *espera* de imagens, em uma atitude intelectual destinada tanto a preparar a chegada de certa imagem precisa, como no caso da memória, quanto a organizar um jogo mais ou menos prolongado entre as imagens capazes de virem a se inserir aí, como no caso da imaginação criadora” (BERGSON, 2009 [1902/1919], p. 187).

4. No “Curso sobre as teorias da vontade”, oferecido no Collège de France entre 1906 e 1907, Bergson retorna aos problemas que acabamos de discutir, ligando-os definitivamente às ideias de atenção e de vontade, de que não nos ocuparemos neste artigo. Em seu curso, o filósofo afirma haver, no esforço de atenção empreendido pelo corpo, um conjunto de sensações que nos aparecem como um “sentimento de oscilação”, “como os harmônicos mais sonoros do som fundamental, ou seja, o sentimento da oscilação e do progresso do espírito” (BERGSON, 1972 [1906-1907], p. 702). De fato, a noção de “harmônico” já era usada pelo filósofo no curso “Da ideia de causa”, oferecido no Collège de France entre 1900 e 1901, uma vez que Jacques Chevalier, em resenha publicada enquanto o curso ainda acontecia, testemunha que o princípio de causalidade “permite-nos determinar os ‘harmônicos superiores’ dessa nota fundamental: finalidade, causalidade lógica, causalidade metafísica (a possibilidade que engendra a realidade)” (CHEVALIER, 1972 [1901], p. 440). Entre oscilações e harmônicos, estamos em face, portanto, de um procedimento ensaístico em que prima não apenas o aspecto mecânico da onda sonora, mas a sensibilidade de quem, ensaiando uma corda ora mais ora menos retesada, sabe simplesmente escutar.

5. Doravante, “Nota”.

6. Daí a importância das *sensações cinestésicas*, que, surpreendentemente, Bergson discute com rigor apenas no “Curso sobre as teorias da vontade” (1906-1907). Com efeito, o termo “sensações” ou “imagens cinestésicas” está quase completamente ausente das grandes obras de Bergson, com exceção de “O esforço intelectual” (BERGSON, 2009 [1902/1919], p. 179-sqq.). Em contrapartida, o *conceito* da cinestesia – as sensações de percepção do movimento corporal – é implicado com frequência no que o autor chama de “sentimento do esforço”.

7. Riquier (2009, p. 376) pensa que “o *Ensaio* bem que tinha tentado estudar o princípio de causalidade, ele não estava em condição de ir ao cerne, para se opor a ele, em proveito de uma ‘causalidade psicológica’. E a própria palavra ainda não se encontrava ali.” Em primeiro lugar, no entanto, não poderíamos descartar tão facilmente os ganhos do *Ensaio* – que não são intercambiáveis com os de qualquer outra obra – em nome de uma interpretação teleológica cujo ápice é atribuído à *Evolução criadora*. Nosso próprio método de leitura visa situar as obras no contexto em que se inserem, esforçando-nos para não impor coerência unitária – mediante uma mirada retrospectiva – a um livro que se criou em um tempo próprio como tentativa de resposta a problemas específicos. Apenas, o *Ensaio* não dá os mesmos rebentos de *A evolução criadora*, estes sendo tomados por Riquier como mais definitivos do que aqueles. Por outro lado, a presença do termo “causalidade psicológica” não deveria ser tomada por indício da presença do conceito de causalidade psicológica e *vice-versa*. Georges Canguilhem mostrara em *La formation du concept de réflexe* o quão enganoso pode ser esse procedimento historiográfico. E, se esse fosse o critério de existência de um conceito, seria muito difícil falar, como pretende Riquier, em causalidade em *A evolução criadora*, pois neste livro o termo “causalidade” não existe com melhor clareza. Com efeito, a criação psicológica (o que Gouhier, nós próprios e tantos outros chamamos de “causalidade psicológica” do *Ensaio*, com base na carta a L. Brunschvicg de 26 de fev. de 1903) não poderia ser considerada como uma definição incompleta, ou como um problema que se encontra “à espera de ser transposto e modificado sobre um plano biológico” (RIQUIER, 2009, p. 362). Trata-se de duas definições distintas que se destinam a dois propósitos igualmente distintos (dirigidas a dois níveis do real, por assim dizer), de modo que não há superação de uma sobre a outra. Não é por outra razão que, ao retomar as conclusões do *Ensaio* na introdução de *A evolução criadora*, Bergson (2009 [1907], p. X) mostra que, “no presente trabalho, aplicamos essas mesmas ideias à vida em geral, ela própria encarada, aliás, do ponto de vista psicológico”. Mostraremos adiante que o Riquier



entende ser a ampliação da definição da causalidade – que se encontraria supostamente “à espera” – é, na verdade, a plena diferenciação do conceito de criação na experiência filosófica de Bergson, que, como Gouhier já havia mostrado, ocorre com *A evolução criadora*. Pois, valendo-nos das palavras de Riquier (2009, p. 377) ele mesmo, “Bergson não pensava mais rápido do que seus livros.” Sobretudo, não podemos nos esquecer de que a seção do *Ensaio* intitulada “A duração real e a causalidade” anuncia claramente a causalidade pelo modo como ela será exposta na *Nota* e nos demais escritos em que Riquier enxerga o problema da causalidade, isto é, como um esforço e uma preformação do futuro (como acompanhamos acima). Logo, em segundo lugar, é mais provável pensar que o problema da causalidade tenha se transformado no “problema da união da alma e do corpo” (Riquier, 2009, p. 362) do que o contrário, não somente pela anterioridade cronológica de um ao outro, mas sobretudo porque a relação entre percepção e memória apresentada por Bergson visa contornar os problemas clássicos da gênese do indivíduo a partir das sensações e das leis de associação. A consciência como coexistência fluida e oscilante entre o passado e o presente puros tem por consequência, antes, a *flexibilização* da causalidade, que se aplica nos casos de automatismo puro (reações instantâneas, patologias da linguagem, hipnotismo etc.), mas não se aplica nos casos “normais”, em que o eu encontra-se imbuído de espírito e é capaz de fazer sua memória intervir apropriadamente.

8. Para uma análise detalhada desse artigo e dessas passagens, ver o aparato crítico dedicado a “O esforço intelectual”, de autoria de Camille Riquier, em *A energia espiritual* (BERGSON, 2009 [1919], p. 328-52).

9. Esse documento deixa claro que “O esforço intelectual” não foi um “artigo escrito em 1902” (RIQUIER, 2009, p. 355), pois já era preparado ao menos dois anos antes dessa data.

10. Beneficiamo-nos do trabalho de cotejo disponível nos *Mélanges*, segundo referência acima, realizado por André Robinet. Na segunda versão, publicada em *A energia espiritual*: “ao lado do mecanismo da associação, há o do esforço mental. As forças que trabalham nos dois casos não diferem em intensidade; diferem pela direção. Quanto a saber como elas trabalham, essa é uma questão que não é apenas da alçada psicologia [*de la seule psychologie*]: ela se associa ao problema geral e metafísico da causalidade. Entre a impulsão e a atração, entre a “causa eficiente” e a “causa final”, há, acreditamos, alguma coisa de intermediário, uma forma de atividade da qual os filósofos tiraram por via de empobrecimento e de dissociação, passando aos dois limites opostos e extremos, a ideia de causa eficiente, de um lado, e a de causa final, do outro. Essa operação, que é aquela própria da vida, consiste em uma passagem gradual do menos realizado ao mais realizado, do intensivo ao extensivo, de uma implicação recíproca das partes à sua justaposição. O esforço intelectual é algo desse gênero” (BERGSON, 2009 [1902/1919], p. 189-90).

11. Ele concebe “o problema da causalidade como aquele em torno do qual gravita *A evolução criadora*” (Riquier, 2009, p. 355). Sem de fato levar em conta a “Nota”, considera que “a noção de esquema dinâmico esboçará uma primeira solução” ao problema da causalidade (Riquier, 2009, p. 362). Ainda, pensa que o esquema dinâmico encontra-se “à espera de ser transposto e modificado sobre um plano biológico. Um último tempo anunciará *A evolução criadora*, indicando a necessidade de estudar o problema da causalidade sobre o terreno das ciências da vida, únicas capazes de aprofundar um problema cujo alqueive a fisiologia e a psicologia conjuntamente, sem poder cultivá-lo, terão ao menos preparado” (Riquier, 2009, p. 362).

12. A citação reenvia à carta à Léon Brunschvicg de 4 de abr. de 1903 (BERGSON, 1972, p. 586).

13. Sem dúvida, trata-se de uma das mais fundamentais peças do *corpus* de Bergson. Henri Gouhier (1989, p. 48) entende que ela marca a época em que “Bergson parece querer evitar o equívoco: ele abandona a palavra ‘causalidade’ à inteligência, à linguagem do senso comum e das ciências físicas. O que ele chamava de ‘causalidade psicológica’ nos *Dados imediatos da consciência* torna-se ‘criação’. Evidentemente, não é por acaso que então estamos na época quando Bergson prepara seu livro sobre uma evolução dita ‘criadora.’” Ver também Gouhier (1961, p. 121-3).

14. Em uma interpretação distinta: “a origem religiosa da ideia de criação quase não parece duvidosa; provavelmente ela deve ter sido relacionada a uma invenção ou uma inspiração do espírito judeu. Sua história no pensamento cristão seria, então, a de uma racionalização e de uma laicização progressivas: esse trabalho parece acabado quando São Tomas distingue a criação no tempo com a ideia de um primeiro começo, verdade que permanece da fé, e a criação como



afirmação metafísica de uma dependência da existência. (...) / Essa racionalização foi operada com o ferramental [outillage] conceitual de que os pensadores gregos dispunham, ou seja, aquele que os gregos tinham aperfeiçoado. A Bíblia é decifrada por uma inteligência platônica, aristotélica ou estoica. A criação encontra-se, assim, traduzida em causalidade: o Criador da *Gênese* torna-se causa primeira e a demonstração de sua existência aparece ligada a uma exigência do princípio de causalidade. (...) / Para Bergson, o ato de criar é inicialmente um fato da experiência, a noção de criação não é nem religiosa nem teológica. O fato de criar é um dado imediato de minha consciência, sendo constitutivo do próprio ser que a psicologia estuda; o fato de criar é uma propriedade vital e, como tal, a biologia reconhece-o desde que ela alarga-se como história natural. Todo o bergsonismo aparece, então, como um esforço para pensar o ato de criação como uma evidência experimental e despi-lo de seu mistério. 'A realidade, impregnada de espírito, é criação.' [PM, p. 39] Para quem sabe se recolocar na duração pura, criar torna-se uma 'ideia clara' [EC, p. 262]. / A ideia de criação é misteriosa apenas para a inteligência que a pensa através do esquema causal" (GOUHIER, 1961, p. 118-20).

15. Em *Bergson et le Christ des Évangiles*, Gouhier (1961, p. 123) coloca: "Uma vez dissipada a confusão entre causar e criar, cada ato reencontra sua clareza própria."

## REFERÊNCIAS

BELGIOIOSO, G. & GOUHIER, M.-L. (Eds.) 2005. *Henri Gouhier se souvient... ou comment on devient historien des idées: cinq entretiens avec Jean-Maurice de Montremy*. Paris: Vrin.

BERGSON, H. 1972 [1906-1907]. Les théories de la volonté. In: *Id. Mélanges*. Edição André Robinet. Paris: Puf, p. 685-722.

\_\_\_\_\_. 1972. *Mélanges*. Edição André Robinet. Paris: Puf.

\_\_\_\_\_. 2002. *Correspondances*. Edição André Robinet. Paris: Puf.

\_\_\_\_\_. 2008 [1932]. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Edição crítica dirigida por F. Worms. Paris: Puf.

\_\_\_\_\_. 2009 [1902/1919]. *L'effort intellectuel*. Edição crítica dirigida por F. Worms. Paris: Puf, p. 153-90.

\_\_\_\_\_. 2009 [1907]. *L'évolution créatrice*. Edição crítica dirigida por F. Worms. Paris: Puf.

\_\_\_\_\_. 2009 [1919]. *L'énergie spirituelle*. Edição crítica dirigida por F. Worms. Paris: Puf.

\_\_\_\_\_. 2009 [1934]. *La pensée et le mouvant*. Edição crítica dirigida por F. Worms. Paris: Puf.

\_\_\_\_\_. 2010 [1896]. *Matière et mémoire*. Edição crítica dirigida por F. Worms. Paris: Puf.

\_\_\_\_\_. 2011 [1889]. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Edição crítica dirigida por F. Worms. Paris: Puf.

\_\_\_\_\_. 2011 [1900]. Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité. In: *Id. Écrits philosophiques*. Paris: Puf, p. 213-22.

\_\_\_\_\_. 2011. *Écrits Philosophiques*. Edição crítica dirigida por F. Worms. Paris: Puf.



CAMOLEZI, M. 2015. O problema da causalidade em Bergson: duas interpretações brasileiras. In: *Limiar*, 2, 4, p. 87-113, 2º sem. 2015.

\_\_\_\_\_. 2017. *A causalidade em Henri Bergson: formação de um pensamento em contato com as ciências experimentais*. 389 f. Tese (Doutorado). Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo / École Doctorale de Philosophie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

CHEVALIER, J. 1972 [1901]. Cours de M. Bergson au Collège de France sur l'idée de cause. In: *Id. Mélanges*. Édité sous la direction d'André Robinet. Paris: Puf, p. 439-41.

\_\_\_\_\_. 1959. *Entretiens avec Bergson*. Paris: Plon.

GOUHIER, H. 1961. *Bergson et le Christ des Évangiles*. Paris: Fayard.

\_\_\_\_\_. 1989. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris: Vrin.

\_\_\_\_\_. 1993. *Étienne Gilson. Trois essais: Bergson, La philosophie chrétienne, L'art*. Paris: Vrin.

KANT, I. 2010 [1781/1787]. *Crítica da Razão Pura*. Tradução M. P. dos Santos e A. F. Morujão. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

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

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. 1900. Le IVe Congrès international de psychologie. In: *Revue de métaphysique et de morale*, t. VIII, 1900, p. 803-4.

RIQUIER, C. 2009. *Archéologie de Bergson*. Epiméthée. Paris: Puf.